PEDRO VILAS BOAS TAVARES

Beatas, inquisidores e teólogos.

Reacção portuguesa
a
Miguel de Molinos



t. 1

PORTO, 2002

PEDRO VILAS BOAS TAVARES

Beatas, inquisidores e teólogos.

Reacção portuguesa
a
Miguel de Molinos

t. 1

PORTO, 2002

Dissertação de doutoramento
em Cultura Portuguesa
apresentada à Faculdade de Letras
da Universidade do Porto

A meus pais,
a minha mulher e a meus filhos.

ÍNDICE

Tomo I

Nota prévia ..... **i - iii**

À maneira de preâmbulo ..... **iv - vi**

CAP. I

Alumbrados! De novo a acusação e a desconfiança. Santidade e vida mística: constantes da tradição mística ocidental e caminhos do recogimiento peninsular do Séc. XVI. Orientação mística da renovação religiosa de finais do século. Continuidades seiscentistas. Ensino e divulgação da oração mental em Portugal: marcas de um intenso apostolado. A oração mental pública organizada. Bartolomeu do Quental e Frei António das Chagas. Os inevitáveis riscos da vulgarização.

..... **pp. 1 - 28**

CAP. II

Quietudes «verdadeiras» e «falsas». Miguel de Molinos e a defesa da contemplação. Os receios de Manuel da Veiga (S.J.) e António Vieira (S.J.). Para uma sondagem à tratadística mística portuguesa anterior à condenação romana de Molinos: as obras de António do Espírito Santo (O.C.D.) e José do Espírito Santo (O.C.D.). Uma «universidade» aberta a «rudos e ignorantes»?: o leigo contemplativo no apostolado optimista de Agostinho de Santa Maria (O.S.A.D.). Pedagogia mística e combate anti-quietista posterior à Coelestis Pastor em autores portugueses: Manuel Bernardes (Cong. Oratório); Francisco da Anunciação (O.E.S.A.); Afonso dos Prazeres (O.F.M.Varatojo); António Caetano de S. Boaventura (O.F.M.Obs.). Vectores do anti-misticismo pombalino. Francisco da Conceição (O.F.M.Obs.) um autor de viragem?

..... **pp. 29 - 85**

CAP. III

Miguel de Molinos: um autor a revisitar e a reavaliar. As realidades doutrinais impressas e as realidades da praxe vivida. Revisionismo crítico de Jesus Ellacuria Beascoechea, Eulogio Pacho e J. Ignacio Tellechea Idígoras. Considerações sobre o significado e papel histórico do molinosismo. Os atractivos da quiete molinosiana.

..... **pp. 86 - 104**

CAP. IV

O primeiro processado português por molinosismo (Sevilha). D. Pedro II perante o auto de Santa Maria sopra Minerva. Entre o zelo espanhol e os cuidados do núncio: primeiras reacções das autoridades portuguesas. O choque da notícia da condenação de Miguel de Molinos nos meios devotos. Consequências imediatas. Leitores portugueses de Molinos: a tradução da sua obra e a recolha dos seus livros. Manifestações da «peste». O foco da Beira. Reacção inquisitorial e alarme. Discernimento, defesa da vida devota e da contemplação.

..... **pp. 105 - 146**

CAP. V

Laicidade e santidade nos novos tempos. Problemas e sugestões. Associativismo beato e ordens terceiras. O exemplo bracarense. Alargamento da oração mental metódica e afectiva ao mundo dos leigos. Das «irmandades do amor divino» em Portugal. Os missionários na formação da piedade dos meios devotos. Prevalência do modelo religioso e claustral. «Vidas admiráveis» de santas e embusteiras. Castigos do Santo Ofício.

..... **pp. 147 - 217**

CAP. VI

«O Santo de Midões»: da ficção à realidade. Teor da acção pastoral do bispo-conde D. João de Melo. Varatojanos e oratorianos em missão. Implantação da oração mental na Serra. O Padre António da Fonseca e as suas vocações. Arcângela do Sacramento: a aventura mística de uma mulher do povo. Etapas e agentes de direcção espiritual. Condutas e manifestações «extraordinárias»: fama pública e rumores. Desconfiança do prepósito geral do Oratório e perplexidades das autoridades eclesiásticas.

..... **pp. 218 - 278**

CAP. VII

O Padre António da Fonseca de regresso a Midões. A casa das filhas de Matias de Sequeira, primeiro "beatério" da vila. Modo de vida. Plano e fábrica do recolhimento de Nossa Senhora do Rosário. Exibição dos «favores espirituais» e do universo visionário de Arcângela do Sacramento. Leituras espirituais de uma beata: dados, problemas e sugestões. Abertura / fundação do recolhimento. "Virtude" e condutas da fundadora e primeira regente e do seu padre espiritual: uma «comedia a lo divino». O olhar e o braço das autoridades eclesiásticas. D. João de Melo: apoio, vigilância e intervenção da justiça do ordinário. Atenção discreta de Mons. Jorge Cornaro. Devassa inquisitorial e castigo. Epílogo.

..... **pp. 279 - 310**

CAP. VIII

O «molinismo» no reinado do Magnânimo. Molinosismo e laxismo. "Cirurgias" de um padre do Porto. António Gonçalves e a sua «santa». O «ternário» do auto coimbrão de 1699: trajectos em cotejo. Domingas Rodrigues e o seu director. Manuel Pereira, donato de Cerveira. Frei Alexandre de Múrcia e as suas heresias. Sebastiana Maria, beata de Aljubarrota. «Violências diabólicas» e diabolização da libido. A rede «quietista» de Viseu: elementos, culpas e autos-de-fé. Teresa Maria de S. José e a "infestação" diabólica de Campolide. Manuel Pinto dos Reis e as «eleitas» de Canadelo. O relaxamento de José de Sequeira. Solicitação, fingimento e «molinismo»: ritmos repressivos. A abordagem do molinosismo durante o pombalismo. «Molinismo» em final de antigo regime?

..... **pp. 311 - 383**

CONCLUSÃO ..... **pp. 379 - 383**

BIBLIOGRAFIA..... **pp. II - LI**

Tomo II

(Apêndices)

I - Tradução portuguesa, do italiano, por autor anónimo, da obra impressa de Miguel de Molinos (1677-1687).

II - Decreto da Inquisição Romana de 28 de Agosto de 1687 e Bula *Coelestis Pastor*, de Inocêncio XI, com as 68 proposições condenadas de Miguel de Molinos.

III - Doc. 1 - Expediente do núncio apostólico em Lisboa, Francisco Nicolini, dando conta da reacção de D. Pedro II à notícia oficial da abjuração de Miguel de Molinos.
Doc. 2 - Reacção do arcebispo da Baía às instruções do núncio apostólico, para publicação, no Brasil, do edital com as proposições condenadas de Miguel de Molinos.

IV - Doc. 1 - Exame das proposições qualificadas de António da Fonseca, subscrito pelo inquisidor João Duarte Ribeiro (Coimbra, 4 de Janeiro de 1698).
Doc. 2 - «Papel a favor do Padre António da Fonseca», dirigido por João Duarte Ribeiro ao inquisidor geral.

V - Doc. 1 - Mandato de captura da beata Arcângela do Sacramento.
Doc. 2 - Assento da Mesa de Coimbra, relativo ao «exame» desta beata no «tormento».
Doc. 3 - Decisão do Conselho Geral, mandando dar-lhe «hum trato esperto».

VI - Lista do Auto-de-Fé de Lisboa, 16-6-1720.

VII - Édito do Inquisidor Geral de Espanha, de 15-1-1745, de condenação e expurgo de certas formulações doutrinais, renovadoras dos erros das proposições condenadas de Miguel de Molinos.

NOTA PRÉVIA

Quando, há já bastantes anos, caminhando juntos pela Rua de Guerra Junqueiro fora, o Senhor Prof. Doutor José Adriano de Freitas Carvalho, orientando-me então trabalhos sobre Frei Pedro de Santa Maria e a sua *Ordem e regimento da vida Cristã*, me sugeriu, pela primeira vez, que o meu tema de tese de doutoramento pudesse ser o estudo da «reacção portuguesa a Miguel de Molinos», um tipo de trabalho com precedentes conhecidos e frutuosos em Itália e Espanha, mas inexistente em Portugal, a minha primeira e imediata atitude foi manifestação de uma franca relutância: que sabia eu desse autor e da sua obra, para empreender tal trabalho?

Os argumentos de que era uma matéria praticamente virgem, produtiva e útil, em termos de história da espiritualidade e da cultura, de que eu já optara por estudos na área da literatura de espiritualidade, no âmbito do Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto (naquela altura, assumira três colaborações no projecto de edição de uma *Antologia de Espirituais Portugueses*, coordenada pela Prof. Doutora Maria de Lourdes Belchior, pelo Prof. Doutor Fernando Cristovão e pelo meu próprio interlocutor, por quem, precisamente, fora convidado para o efeito), de que estaria a tempo de colmatar as lacunas de que me queixava, de que poderia continuar a trabalhar, se queria, sobre «os lóios», sem lhes consagrar propriamente uma tese, ... e, sobretudo, a certeza de que estaria sempre solidamente acompanhado nessa investigação, levaram-me a optar pela «reacção»...

Apresentados pelo Senhor Prof. Doutor José Adriano de Freitas Carvalho, dois apoios e "modelos" inspiradores tinha então, para gizar o meu trabalho: *Il quietismo italiano del Seicento* (Roma 1948), de Massimo Petrocchi, e a *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (Salamanca, 1956), de Jesus Ellacuria Beascoechea, duas obras marcantes e incontornáveis, a primeira, útil, sobretudo, em termos interpretativos e de contextualização, a segunda, em termos de terminologia e precisão teológica (como tese de doutoramento em teologia, na qual se procedia à análise dos tratados espanhóis de refutação das proposições condenadas do sacerdote aragonês).

O estudo da reacção em Portugal, comportaria, necessariamente, duas vertentes: a tratadística de combate ao molinosismo (por parte de teólogos e pastores), e a vigilância e repressão inquisitoriais.

Não muito tempo depois, em Roma, consultando os fundos arquivísticos referentes à condenação de Miguel de Molinos e dos seus sequazes (matéria mais fastidiosa e "fétida" do que havia antecipado), começava a ter mais aproximada noção daquilo que, provavelmente, me esperaria em Portugal: sabendo-se, pela própria *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida, que no nosso país tinham saído alguns homens e mulheres em autos-de-fé, por

«molinistas», antecipava que lidaria com casos idênticos aos italianos, aparentemente mais relevantes para a história da "polícia de costumes" do que para a história da mística... Mas aquela história também teria de ser feita.

Não me terei enganado..., mas foi para mim surpreendente sentir, em Portugal, as proporções do fenómeno, frequentemente associado a delitos de solicitação, à medida que ia fazendo sondagens nos fundos inquisitoriais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, da Bibliteca Nacional e da Biblioteca e Arquivo Distrital de Évora.

Espera-se - naturalmente - que deste grande estendal de culpas e de "roupa suja" alguma coisa de líquido, límpido e... útil, possa ter resultado. Ainda assim, nesta reacção inquisitorial e neste tipo de delito, de entre um "deve" mais lato, algum dia haverá que testar, mais extensamente, a funcionalidade da chave política, como coadjuvante de "leitura" da diferença de ritmos repressivos.

Entretanto, como era fatal, a condenação de um renomado místico, com a sua «oração de quietação», e, outrossim, a ocorrência em Portugal de casos conectáveis com as suas «doutrinas», teve imediata repercussão na literatura de espiritualidade, particularmente nos manuais consagrados ao ensino e divulgação da oração mental e da contemplação.

Nesta vertente, também se procurou fazer sondagem... Para mim, talvez porque quase tudo tive de aprender, este terá sido um dos aspectos mais gratificantes. Determinado um *corpus* de autores anti-quietistas, na minha tese "ideal" cheguei a sonhar e a planificar um capítulo autónomo para a análise detalhada da obra de cada um deles. Esses capítulos individualizados não chegaram a ser escritos. Lento e disperso como sou, no meu labor, aconteceu-lhes o mesmo que ao mais acalentado dos meus artigos: ainda o não escrevi...

Todavia, porque nada fazemos que não seja provisório e inscrito num tempo concreto e volátil, aqui me apresento, finalmente, com o meu texto da «Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos»...

Se me é relevada a sinceridade pessoal desta nota - afinal sobre as circunstâncias do trabalho agora apresentado -, sempre confessarei que, ligado a ele, mas muito para além dele, vejo e sinto, com clareza, intensidade e alguma nostalgia, ficar para trás um já largo trajecto, felizmente repleto de uma, para mim, estimulante e inolvidável experiência de vida, académica, científica, humana. Sobretudo pela simples razão de que, nesse dia, na Rua de Guerra Junqueiro, caminhava com alguém que, sob a sua orientação, merecia ver concluir a mais ideal das teses... *Me poenitet.*

Com efeito, graças ao Doutor José Adriano de Carvalho, tendo-me enraizado no gosto pela literatura de espiritualidade, não posso hoje deixar de evocar as aliciantes trocas de impressões, as informações, fichas e livros disponibilizados, sobretudo todo o tempo e toda a solícita atenção destes anos - tudo, tudo -, e de manifestar quanto me sinto agradecido e feliz por eles.

Como a partilha destes sentimentos não é, longe disso, solitária, quero também lembrar uma Faculdade e um Departamento pelos quais me fui sentindo compreendido e acalentado, sendo que no Instituto de Cultura Portuguesa

e no Centro Inter-Universitário de História de Espiritualidade encontrei sempre o mais simpático e favorável dos ambientes de trabalho.

Aos meus colegas e amigos do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, portugueses e espanhóis, eu sou devedor de uma solidariedade testada no tempo. A todos me sinto grato, mas ninguém reparará que nomeie especialmente um "núcleo" duro e antigo de amigos, que neste trajecto me foram acompanhando mais de perto, e com os quais partilhei, com sinceridade, dúvidas e certezas, recebendo sempre construtivas críticas e sugestões, apoios e encorajamentos vários: a Dr.ª Zulmira Santos, a Doutora Maria de Lurdes Correia Fernandes, o Dr. Luís Sá Fardilha. À falta de melhores verbalizações, apenas lhes direi: «bem hajam!»...

Ao concluir este trabalho, cumpro ainda, com gosto, a elementar obrigação de exprimir o meu reconhecimento à Fundação Calouste Gulbenkian que me concedeu uma bolsa de curta duração, permitindo-me uma estadia em Roma, para os meus primeiros contactos directos com as matérias molinosianas: fundos arquivísticos, obras de impugnação e bibliografias.

Concedida pelo então I.N.I.C., à J.N.I.C.T. gostaria, da mesma forma, de agradecer, reconhecidamente, a bolsa de que fui beneficiário, e que me permitiu, com muito mais tempo, explorar fundos arquivísticos, italianos e espanhóis, conexos com o meu tema de pesquisa. Assim, por exemplo, as prospecções feitas em Roma, no Arquivo Secreto do Vaticano e na Biblioteca Apostólica, nomeadamente contemplando correspondências diplomáticas da e para a nunciatura de Lisboa, prospecções essas na génese de várias artigos, entretanto dados ao prelo, sem essa bolsa não teriam sido possíveis. E, seja-me lícito dizê-lo, sem quaisquer pretensiosismos, o "saldo" não terá sido apenas de ordem estritamente arquivística... Permitiu-me, por exemplo, pessoal e frutuosa troca de impressões com investigadores conceituados no campo dos meus interesses, como os Doutores António Domingues de Sousa Costa, que muito me ajudou a orientar, no "labirinto" de índices do Arquivo Secreto do Vaticano, e Eulógio Pacho, que me deu preciosa ajuda na interpretação do fenómeno Molinos. Recordo a ambos com reconhecimento, como, desses dias romanos, recordo pormenores de uma dura "campanha" cívico-política, então aí sustentada, nos meus tempos livres, em prol da causa da liberdade timorense. Diferentes utilidades de uma bolsa, pela qual fiquei realmente grato...

Estes agradecimentos, que não são fórmulas de circunstância, não deveriam ficar por aqui: muitas foram as pessoas que, com amizade, se foram interessando pelo estado deste trabalho, desde a sua génese até à sua impressão, pelas mãos do Senhor José Carlos Silva, competente Germão Galharde da nossa Faculdade. A todas devo, pelo menos, um cordial «muito obrigado», pedindo vénia de as não evocar nominalmente, forma de fugir ao risco de involuntárias e injustas omissões.

Finalmente, ninguém ignora que, neste tipo de trabalhos, se começa, necessariamente, por ficar devedor à Família, sobretudo nos seus membros mais próximos. Mas o que seria pensável e realizável sem eles?

À maneira de preâmbulo

No seu «discurso preliminar» ao tomo I dos *Escritores Místicos Españoles*, afirmava o Padre Miguel Mir: «En España, como en otras partes, hubo místicos heterodoxos, ya en la práctica, ya en la doctrina ó libros publicados por ellos; pero estos libros místicos, propriamente tales, fueron pocos, y su influencia en la manera de proceder de los españoles tan escasa, que apenas merece tenerse en cuenta. La secta de los alumbrados, mística era; mas su extensión fué muy limitada. Aun el famoso Miguel de Molinos, con la *Guía espiritual*, si tuvo en Italia secuaces y los tiene aún en otras partes de Europa, en España fué apenas conocido»[i].

Prescindindo de comentar a referência feita aos admiradores ou «sequazes» contemporâneos do sacerdote aragonês, o que, sobretudo, chama a atenção, nesta passagem do ilustre académico espanhol, é a minimização do real impacto dos heterodoxos em Espanha, mesmo de Miguel de Molinos e da sua obra impressa. No entanto, ainda que sempre relativo, é hoje bem conhecido o efectivo peso social, histórico, dos *alumbrados* na sociedade espanhola, principalmente no seu imaginário ortodoxo, e, quanto a Molinos, sobretudo depois dos luminosos estudos de J. Ignacio Tellechea Idígoras, que por variadas vezes haveremos de citar, sabemos igualmente bem que não foi assim, e que o *Guia Espiritual*, foi obra difundida e apreciada, como nomeadamente se conclui das três edições que teve em Espanha, no espaço de uma década, até à sua proibição pela Inquisição espanhola, no Outono de 1685, dois anos antes de ter lugar a condenação romana do seu autor. Dir-se-á que uma certa apologética católica e patriótica continua aqui a tentar apresentar os territórios ibéricos como mapa geralmente incontaminado e «puro» de infestações heréticas...

Esta atitude, como evidenciaremos, tinha antigos e ilustres precedentes, do lado de cá das fronteiras..., mas o facto é que o *Guia Espiritual* andou também em mãos portuguesas, em Portugal, realizando-se outrossim a sua tradução, para a nossa língua, com vista a ser dada aos prelos. A notícia da condenação de Miguel de Molinos, tudo viria transtornar... E, quanto àqueles que foram considerados «sequazes» de proposições condenadas de Miguel de Molinos, a «sua extensão», também entre nós, não foi - afinal - tão «limitada» e com tão pequenas consequências, na vida social e religiosa, como se poderia supor, conforme mostraremos.

---

[i] - Madrid, ed. Bailly, 1911, p. iii.

Pensamos que cada vez é mais urgente clarificar e aprofundar ideias nesta área de matérias. Depois dos artigos pioneiros do Padre Mário Martins, publicados nos anos quarenta do passado século, na «Brotéria», oferecendo até um primeiro tentame de recenseamento de obras de autores portugueses anti-molinosistas, e não obstante importantes estudos, posteriores, consagrados ao Padre Manuel Bernardes e à espiritualidade do seu tempo, pouco se terá avançado na compreensão do âmbito e significados do «quietismo» luso. E a urgência torna-se imperiosa pelo facto de, mesmo por via de obras consideradas de referência, se divulgarem erros a todos os títulos incompreensíveis, dotados de terrível e conhecida capacidade multiplicadora.

Sobre a própria figura de Molinos se escrevem os maiores absurdos. Dando meros exemplos, vimo-lo já referido como «jesuíta espanhol»[ii], fatal e irónico lapso, porque foi, como se sabe, inquebrantavelmente combatido pelos inacianos do seu tempo, e, em tempos mais recentes, vimo-lo afoitamente apresentado como tendo sido mestre na Universidade de Coimbra (sensacional "descoberta"!), e falecido nos cárceres da Inquisição espanhola[iij]... Neste caso, dois erros de "ficha biográfica", evitáveis pelo simples compulsar, por exemplo, da *Verbo*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura...

Mas, quando a nível factual, os dados conhecidos são "indiferentes", quando "tanto faz" o teólogo ter sido processado, haver estado preso e ter falecido em Roma, como em Espanha, seria de esperar que houvesse cuidado na apresentação de interpretações? Atentemos no que se pode ler, na última obra citada: «O quietismo, que em Portugal teve também a designação de molinosismo - do aragonês Miguel de Molinos (1640 [aliás, 1628, sendo conhecido o seu assento de baptismo] -1696)..., integra-se no movimento geral europeu que consistia em lograr contactos com a divindade através da oração mental, chegando, se possível, ao êxtase. A ortodoxia católica encarou com desconfiança essa perda do seu monopólio no contacto entre os fiéis e Deus e condenou o quietismo».

Relevemos juízo - tão categórico e definitivo - sobre as intenções subjacentes às tomadas de posição do magistério da Igreja, em matéria de quietismo. Como é evidente, qualquer oração é uma tentativa de entrar em contacto com a divindade... Como lembraremos, o que estava em causa no tempo de Molinos, como noutras épocas, porque o padre aragonês apenas insuflou nova vida a anteriores quietismos, era a ortodoxia de certas formas de contemplativismo, nomeadamente, a determinação das condições para uma correcta prática, por parte dos fiéis, da chamada «oração de quiete» adquirida. A concepção e praxe da vida espiritual, norteadas pelo objectivo de alcançar a união

---

[ii] - Em aliás muito meritório estudo, assinado por LIMA, Lana Lage da Gama - *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição de solicitantes*, em *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (vol. de Trabalhos apresentados no I Congresso Internacional - Inquisição, org. por Anita NOVINSKY e Maria Luiza Tucci CARNEIRO), Ed. da Universidade de S. Paulo, 1992, p. 748.

[iij] - BRAGA, Paulo Drumond - *Igreja, igrejas e culto*, em *Nova História de Portugal*, Vol. VII, ed. Presença, Lisboa, 2001, p. 116.

com Deus, *mas postulando um estado adquirido de passividade, susceptível de anular ou mitigar a responsabilidade moral individual*, eram, isso sim, o que agora, com Miguel de Molinos, uma vez mais se condenava...

Segundo ainda o mesmo autor, «em Portugal houve ecos» do «movimento» quietista, «que teve apoiantes (se bem que alguns muito discretos, como o famoso Manuel Bernardes) e detractores, produzindo-se várias obras em ambos os lados da polémica»[iv]. A verdade é que, de um dos tais «lados», por razões óbvias, não conhecemos nem achamos mesmo plausível que se venham a encontrar escritos em apoio, ou uma qualquer apologia, do molinosismo. Conforme teremos ocasião de sublinhar, há, naturalmente, importantes autores místicos e defensores da mística, mas reivindicando-se de uma «quiete» verdadeira, de uma tradição ortodoxa, que eles, frequentemente carregando nas tintas, opõem aos ensinamentos de Molinos e à sua «falsa quiete».

É este, justamente, o campo em que se situam os tratadistas portugueses anti-quietistas, e, entre eles, o Padre Manuel Bernardes, ao contrário do que se insinuou, notável e virulento anti-molinosista, até por motivações particulares, que esperamos deixar dilucidadas...

Assim, tentando fundamentar e esclarecer conceitos, sem temer avançar, o mais criticamente possível, a nossa própria interpretação dos factos (como o «fenómeno Molinos», ou mesmo até, em certa medida, o desenvolvimento diacrónico dos ritmos repressivos do «molinismo» em Portugal), propomo-nos conduzir, afinal, uma larga e ambiciosa "viagem": transportar-nos-á de um "inocente", primigénio e verificado conhecimento inicial da apreciada obra escrita do teólogo espanhol, no nosso país, até a uma distância de um século, todo ele marcado, a nível da espiritualidade, pela reiterada utilização prática da imagem negra desse mesmo teólogo, como heresiarca, e, finalmente, mais distante ainda, até ao generalizado e incompreensível desconhecimento do significado do seu nome, na época contemporânea e na actualidade...

Ousadia de mais?

---

iv - BRAGA, Paulo Drumond - *ibid.*, p. 117. Em nota de rodapé, além de duas indicações, de «achegas de pormenor», considera-se que «o trabalho mais completo», nesta matéria, «continua a ser» o artigo «*Quietismo*», de António Coimbra Martins, inserto no *Dicionário de História de Portugal*, Vol. V, pp. 221-224. Poder-se-ia, pelo menos, reconhecer que Coimbra Martins remete, a cada passo, para os incontornáveis artigos da «Brotéria», de Mário Martins, autor que fica completamente omisso nessa nota. Todavia, não é nela esquecido, de Orlando ROMANO, *O Molinismo*, Porto, 1976; só que esta importante obra trata da «ciência média» e do sistema de Luís de Molina, e não, evidentemente, de Miguel de Molinos...

Cap.º I - Introdução. Em busca de caminhos unitivos na oração.

Alumbrados! De novo a acusação e a desconfiança. Santidade e vida mística: constantes da tradição mística ocidental e caminhos do recogimiento peninsular do séc. XVI. Orientação mística da renovação religiosa de finais do século. Continuidades seiscentistas. Ensino e divulgação da oração mental em Portugal: marcas de um intenso apostolado. A oração mental pública organizada. Bartolomeu do Quental e Frei António das Chagas. Os inevitáveis riscos da vulgarização.

Las condiciones de este arte son éstas, a saber: que el hombre esté en buena disposición para contemplar, y en lugar a propósito y conveniente; pues que por sobrada reflexión o por demasiada afición o por si en el puesto en que se halla hay mucha prisa y ruido de gente, o mucho calor, o frío puede ser impedida la contemplación. Pero la más fuerte condición de este arte es que el hombre se halle libre de los cuidados y embarazos de las cosas temporales, en su memoria, entendimiento y voluntad, cuando entra en la contemplación.
Raimundo Lulio, *Arte de Contemplación*

Num dos primeiros dias do mês de Abril de 1653, Luís Serrão Pimentel, cosmógrafo-mor, Jacinto Freire de Andrade e Guilherme Figueira encontravam-se reunidos, em ameno convívio, em casa de Francisco de Sousa de Meneses, arcediago de Valdigem. Entre outros assuntos sobre que discretearam, Jacinto Freire falou de uma seita «como a dos alumbrados» sediada em Lisboa, na qual entrariam pessoas «graves»...

Tendo esta conversa sido delatada ao Santo Ofício por Luís Serrão Pimentel, uma vez aqui chamado, Jacinto Freire não foi capaz de precisar as suas afirmações. De qualquer modo, aludiu a uma outra «conversação», na qual D. Francisco Manuel de Melo teria dito que em Lisboa havia «muitos alumbrados», e deixou no ar a insinuação de duas "cumplicidades": a de Frei Pedro de Magalhães (O.P.), deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, e a de Frei Vivaldo de Vasconcelos (O.Cister)[1]. Uma vez questionados, ao primeiro, que continuou incólume a sua carreira no Santo Ofício, não terá sido difícil alegar a má vontade de Jacinto Freire de Andrade, com quem chegou a estar de relações cortadas, e ao segundo foi fácil anular o efeito das denúncias, alegando que estas provinham de inimizades que criara como reformador das freiras de Odivelas[2].

Em todo o caso, situando-nos num tempo e num espaço concretos, este episódio, aparentemente anódino (apesar da notoriedade das pessoas envolvidas),

1- Cf. AZEVEDO, Pedro de - *A Inquisição e alguns seiscentistas*, «Archivo Histórico Português», Vol. III (1905), pp. 460-465.
2- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Livro 239*, fl. 204 r.º.

pode prestar-se a uma observação mais profunda, resultante da indagação das suas causas e contexto.

Frei Pedro de Magalhães, futuramente, publicaria vários tratados de teologia em latim, de comentário a S. Tomás. Mas uma sua outra importante faceta, à data deste episódio, era a de director espiritual de religiosas, particularmente de Soror Brígida de Santo António, abadessa das religiosas inglesas do Convento de Santa Brígida, falecida em Junho de 1655[3], e convertida até então, pelo prestígio da sua santidade e espírito profético numa espécie de "oráculo" da corte portuguesa; deve recordar-se que, entre outras prendas, a tradição biográfica desta religiosa sublinharia a sua extraordinária capacidade de absorção numa oração mental «quase contínua»[4]. Frei Vivaldo de Vasconcelos, em 1653 abade do Convento de Nossa Senhora do Desterro de Lisboa, em 1657 subiria a geral da sua congregação: aparece-nos essencialmente como um reformador da vida religiosa, tendo escrito sobre a *Fundação do Convento de N. S. de Nazareth de religiosas Descalsas de S. Bernardo*, uma obra em que pessoalmente se empenhou[5]. Curiosamente, ambos os religiosos são acusados de divulgarem revelações particulares por si havidas: no caso do dominicano, uma visão de Cristo nas espécies eucarísticas, relativa à construção de um novo convento da sua ordem; no caso do cisterciense, revelações de que «havia de fazer um convento muito apertado para as religiosas da sua ordem», de que «havia de governar este Reyno porque a Rainha se havia de meter freira», ou até de que «havia de ir governar a Jerusalém»[6].

Então - como sempre - era fácil tirar do contexto, torcer ou perverter o sentido de frases de outro modo inóquas. Tudo parece indicar ter sido o que se passou. Sem nos introduzirmos nos complexos meandros de ordem política aqui palpáveis, evidentes que são as animosidades pessoais implícitas neste caso - a que, por isso, nunca será dado andamento no Santo Ofício -, outros aspectos há a reter. Se, por um lado, entre tantos penitenciados e penitenciadas da Inquisição portuguesa, se confirma a - natural - inexistência em Portugal, para tão tardio período, de casos efectivamente catalogados como de alumbradismo, não pode, por outro lado, deixar de impressionar que a acusação de *alumbrado* continuasse por então, deste lado da Península, a ser algo confusamente temido e esgrimido, como

---

3- Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. I, pp. 551-552 e t. III, pp. 590-591.

4- Cf. SANTA MARIA, Frei Agostinho (O.S.A.D.) - *Historia da vida admirável e acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1701, Cap. VIII, p. 29.

5- MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. III, p. 794.

6- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Livro 239*, fl. 209 v.º

fantasma apontado à gente devota, sobretudo se confiante e entusiasta da oração mental praticada. Assim, dentro deste diapasão, caricaturando gente sua conhecida, o arcediago de Valdigem, mostrava-se desconfiado de certas pessoas que rezavam «com a boca torcida», crendo elas - segundo dizia - que tal oração «bastava para as justificar»...

Factos de uma enorme repercussão pública, aqui, na mente do arcediago e dos seus interlocutores, perpassaria certamente o eco de numerosos casos de alumbradismo debelados em Espanha, na Andaluzia particularmente, na sequência do Édito de Graça do Bispo Inquisidor Geral D. Andrés Pacheco, de 9 de Maio de 1623. Neste caso, uma reedição, sobretudo, de erros já combatidos em Llerena (1570-79)[7], num tempo em que se havia configurado a imagem tradicional deste género de delitos[8], ao qual, com assinalável imprecisão, se continuava a aplicar uma mesma designação resultante da primeira "formatação" doutrinária da «seita», feita em Toledo em 1525[9]. Com efeito, concretamente na insinuação do arcediago, não é difícil ver uma alusão à primeira proposição do Édito de Graça de D. Andrés Pacheco, relativa àqueles que tinham para si que com a oração mental se cumpria «todo lo demas»[10].

Na expressão de Pablo Maroto, a Espanha e as suas colónias eram então um fervedouro de exaltação religiosa, reflectindo as tendências morbosas de todas as decadências[11]. Em 1636, no México, o Padre Juan de Jesus Maria (O.C.D.) escrevera o seu *Guia interior*, um «grito anti-alumbrado» no qual expressamente se lamentava que pessoas tidas por espirituais ou mesmo condutoras de almas inculcassem que a perfeição do espírito e da vida cristã consistia em ter coisas sobrenaturais e extraordinárias na oração, abandonando «todo lo corpóreo, imaginable e inteligible, aun hasta la Humanidade de Jesucristo»[12]. Em Portugal,

---

7- Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino - *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. IV, Santander, 1947, pp. 239-249.

8- HUERGA, Alvaro - *Historia de los Alumbrados*, t. V, F.U.E., Madrid, 1994, pp. 30-31.

9- Cf. MARQUEZ, Antonio - *Los alumbrados. Orígenes y filosofia (1525-1559)*, Taurus ed., Madrid, 1980, especialmente pp. 64-68.

10 Cf. Biblioteca e Arquivo Distrital de Évora (= B.A.D.E.), *Cod. CV/2-9*, fls. 387-390. Com efeito, no catálogo dos 76 erros aqui sintetizados, pode ler-se: «1. Si sabeis o aveis oydo dezir que algunas personas vivas o defuntas ayan dicho o afirmado que es buena la septa de los alumbrados o dexados, especialmente que la oracion mental esta en precepto divino y con ella se cumple todo lo demas».

11- PABLO MAROTO, Daniel - *Picaresca mistica en los siglos XVI y XVII. Aportaciones del P. Juan de Jesus Maria, Carmelita Descalzo (1560-1644)*, em «Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez», t. IV, F.U.E., Madrid, 1986, p. 206.

12- JESUS MARIA, Juan de (O.C.D.) - *Guia interior*, ed., introdução e notas de PABLO MAROTO, Daniel, F.U.E., Madrid, 1987, Prologo, p. 145.

em datas próximas, várias religiosas e terceiras «de virtude» haviam sido ou haveriam de ser penitenciadas por visionarismos e embustes[13]. Todavia, tal como no século anterior[14], o exame do Santo Ofício português não o conduziu a situar estes delitos no quadro dos éditos e sentenças da Inquisição Espanhola relativos aos *alumbrados*. Sob a designação genérica de alumbrados, a Inquisição espanhola distinguia três tipos fundamentais - «carnais», «iludentes» e «ilusos» - dos quais, verdadeiramente, só no último se poderiam encontrar elementos doutrinários próprios de uma heresia mística, como a união identificante com Deus obtida na contemplação e o *dejamiento* ou abandono em Deus, com as consequentes impecabilidade ou plenitude de quem não buscava merecer mais[15]. No entanto, se também em Portugal não faltou abundante picaresca mística, o Santo Ofício luso parece ter dado provas de bastante circunspecção, limitando-se a tratar esses casos como simples casos de hipocrisia, embuste e falsa santidade, sem outra qualificação específica.

Fortunato de Almeida limita-se a uma curta referência a «vestígios de iluminados em diversos processos inquisitoriais»[16]. Esses «vestígios» foram criteriosamente estudados por José Sebastião da Silva Dias. Mas se nas suas indispensáveis *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, este investigador consagra um importante capítulo ao «Iluminismo e suas manifestações» no século XVI, é para vincar, à guisa de conclusão, que nos círculos pietistas da capital, Montijo e Almada por si estudados, debalde se procurará encontrar um alumbradismo doutrinal. Recordadas nas *Correntes* as perturbantes censuras e proibição feitas em Portugal ao *Livro da vida admiravel da Bemaventurada Catherina de Genoa e de sua sancta doctrina* (obra marcada pelo "desenvolto" proémio do teólogo-tradutor Elias de Lemos, pela apologia da contemplação e do «amor puro» e que terá fornecido «seiva mística» aos alumbrados da Estremadura Espanhola[17]), apesar de todas as suspicácias e delações recenseadas (das rebarbativas escaramuças de Jorge da Silva às descabeladas ofensivas do quixotesco Frei Alonso de la Fuente O.P.), vê-se Silva Dias levado a constatar que nem a justificação da coexistência da contemplação com o pecado, nem «nenhuma das teorias particulares do beatério de Toledo se encontra, com o alcance que este lhes

---

13- Cf. *infra*, Cap. V.

14 - Cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, Universidade de Coimbra, 1960, pp. 363-407.

15- Cf. HUERGA, Alvaro - *op. cit.*, t. V, pp. 42 e 54.

16- *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, Barcelos, 1968, p. 363.

17- Cf. HUERGA, Alvaro - *op. cit.*, t. V, pp. 79-80.

deu, nas proposições imputadas aos devotos lusitanos», pelo que já na época haviam ficado gorados os próprios esforços da Inquisição portuguesa para enquadrar as actividades de alguns seus processados nas proposições condenadas em Espanha pelo Inquisidor Geral Alonso Manrique[18]. As fontes inquisitoriais aduzidas parecem revelar estarmos simplesmente diante de gente que se deixou tocar por alguns ténues reflexos do iluminismo espanhol, por erros de praxe ou de verbalização, mas cuja vida espiritual, orientada por piedosos confessores e assistentes eclesiásticos - capuchos, dominicanos, gracianos, da jovem Companhia de Jesus - não terá ido muito para além da prática de uma oração afectiva de recolhimento, sem imagens nem figuras, teorizada anos antes por Frei Francisco de Ossuna no *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), sobre as bases de Hugo de Balma, S. Boaventura e Henrique Herp[19]. Em suma: envolvendo alguns equívocos e castigos pontuais, nos referidos círculos pietistas pode ver-se gente leiga (de extracção predominantemente popular e feminina), revelando - mais que tudo - um manifesto empenho em alcançar maior perfeição pelos caminhos da teologia mística[20], aspiração afinal bem significativa do reformismo religioso inscrito na sociedade portuguesa dos três primeiros quartéis do século XVI[21].

Aqui, nesta nova valorização - também no mundo dos leigos - das máximas referentes ao recolhimento das potências visando a união da alma com Deus, encontramo-nos tão somente num lógico e distante ponto de chegada. Na esteira da leitura-divulgação de S. Bernardo, o interesse pela mística fora saindo dos claustros para ser também aspiração normal dos meios devotos[22]; na linha de um S. Boaventura a contemplação tornara-se objectivo não vedado a ninguém[23], e

---

18- Cf. *Op. cit.*, t. I, pp. 384, 398, 403-404.

19- Cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *op. cit.*, t. I, p. 381.

20- Este sincero empenho é por vezes reconhecido mesmo por quem usa duras expressões contra os fiéis que buscam coisas acima do seu estado e saber; isto se vê, por exemplo, em palavras de *Excelencias de la fe*, de um anónimo franciscano da província de Santiago (Burgos, Juan de Junta, 1537), escritas a pensar nos alumbrados do reino de Toledo (cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquíades - *Los recogidos. Nueva vision de la mistica española (1500-1700)*, F.U.E., Madrid, 1976, pp. 259-260), mas também nos depoimentos ao Santo Ofício de Jorge da Silva ou até no seu *Tratado dos Proveitos que vêm aos Homens de serem Membros de Cristo, Nosso Senhor*, (Évora, Martim de Burgos, 1589) - cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Jorge da Silva*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, I.N.C.M., Lisboa, 1994, pp. 93-94.

21- DIAS, José Sebastião da Silva - *op. cit.*, t. I, p. 363.

22- DEBLAERE, Albert - *La littérature mystique au moyen age*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. X, fasc. LXVIII-LXIX, col. 1904.

23- Cf. BLASUCCI, Antonio - *Contemplazione e santità in S. Bonaventura*, Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (a cura di A. POMPEI), Vol. III, Roma, 1976, pp. 361-386.

principalmente desde o século XIV, numa inversão de tendências, a mulher - não monja - em solitária busca da união com Deus, apesar da sua fraqueza, falta de letras e "idiotia", viu frequentes vezes ratificada a sua «santidade mística» pela hierarquia da Igreja[24]. Depois de metodizada pela «devotio moderna», a oração mental tende a tornar-se no século XVI uma prática extensiva aos leigos piedosos, beneficiando do esforço com que, desde o século anterior, os partidários do *recogimiento* vinham pugnando pela sua interiorização e universalização como eixo de uma anelada reforma[25]. A este respeito - sempre procurando colocarem-se ao abrigo de significativas polémicas e suspicácias ortodoxas -, basta recordar as "escolas de oração" promovidas por religiosos com o peso social de um Frei Luís de Granada (O.P.)[26], ou dos gracianos Sebastião Toscano[27] e Tomé de Jesus[28], ou até por leigos aristocratas como Francisco de Sousa Tavares[29], D. Manuel de Portugal[30] ou D. Leão de Noronha[31]. Impõe-se repisá-lo: tal como outrora, na linha de uma noética augustiniana, os «teólogos renano-flamengos» tinham visto na teologia uma sabedoria, capaz de conduzir o crente, afectiva e experiencialmente, à beatitude proposta pela Revelação[32], tal como no passado uma Santa Brígida da Suécia enfatizara a ligação do acesso ao Céu à realização pessoal da vontade de Deus e não à pertença a um «estado de perfeição»[33], tal como, para Mestre Eckart e seus discípulos, a união mística fora vista como ponto de chegada da vida interior[34], no

---

24- VAUCHEZ, André - *Les laïcs au Moyen Age*, ed. du Cerf, Paris, 1987, pp. 251- 257.

25- CARVALHO, José Adriano de - *Francisco de Sousa Tavares*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit. p. 210.

26- Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, F. U. E., Madrid, 1988, particularmente Cap. II, pp. 151-251.

27- Cf. MARQUES, Armando de Jesus - *Sebastião Toscano*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., pp. 233-239.

28- Cf. CARVALHO, José Adriano de - *Tomé de Jesus*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., pp. 353-359.

29- Cf. CARVALHO, José Adriano de - *Francisco de Sousa Tavares*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., pp. 207-212.

30- Cf. PIRES, Maria Lucília Gonçalves - *D. Manuel de Portugal*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., pp. 419-423.

31- Cf. CARVALHO, José Adriano de - *«Vida e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha»: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*, «Via Spiritus», 3 (1996), pp. 81-161, particularmente pp. 135-137.

32- Cf. LIBERA, Alain de - *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, ed. du Seuil, Paris 1994, pp. 41- 46.

33- VAUCHEZ, André - *op. cit.*, pp. 290-291.

34- Cf. LIBERA, Alain de - *op. cit.*, pp. 56-57; cf. COGNET, Louis - *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée, Paris, 1968, p. 46.

século XVI peninsular e português toda uma guarda-avançada de pastores reformistas não abdicava de postular a extensão ao "laicado" de idênticos caminhos... Qualquer pessoa, por mais simples e sem letras que fosse, poderia dar-se aos exercícios da vida contemplativa, ensinava entre nós no seu *Norte de Idiotas*, o Doutor Francisco de Monzón, apesar duma alegada e auto-limitativa «miseria de los tiempos peligrosos» de então[35]. O mesmo ensinava D. Hilarião Brandão (C.R.S.A.) na *Voz do Amado*, uma obra notável que pretendia tornar «compreensível», «possível» e «acessível» ao «novo cavaleiro espiritual» a «via unitiva»[36]. Porque o amor era superior à ciência e a teologia mística à escolástica, em Goa, no princípio dessa mesma década de setenta e apoiando-se em idênticas fontes, particularmente na *Theologia Mystica* de Herp[37], também o bispo D. Gaspar de Leão escrevia em letra de forma um convite a que «qualquer leigo» se adentrasse na contemplação e nas vias do amor unitivo[38]. Era esta uma estrada aberta ao fraco e ao forte, ao «rústico lavrador» ou à «velha ignorante», escrevia o jesuíta António Cordeses, repetindo gostosamente Herp[39], antes das restrições de leitura ordenadas pelo Geral Everardo Mercuriano, como expoente de uma época em que a experiência mística pessoal, na linha do magistério de Osuna, Palma e Laredo era ainda vista, na Companhia, como compaginável com o «sentir» inaciano e com o espírito dos *Exercícios*[40].

Os casos de alumbradismo manifestados na Península desde a segunda década do século XVI haviam provocado, como se sabe, em nome da ortodoxia, acentuada desconfiança e reacção anti-mística por parte dos eclesiásticos de

---

35- Cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *op. cit.*, t. I, pp. 357-358. Cf. FERNANDES, Maria de Lurdes C. - *Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião*, «Lusitania Sacra», 2.ª série, 3 (1991), pp. 50-56. No prólogo dos seus *Avisos Spirituales* (Lx.ª, João Blávio de Colónia, 1563), Monzón refere-se a vários tratados seus de espiritualidade «los quales por la miseria de los tiempos peligrosos no salem agora a luz». No *Norte de Ydiotas* (publicado na mesma data e local pelo mesmo impressor) faz-se idêntica referência a livros «que tratavan de doctrina spiritual» e que não convinham a «estos miserables tiempos» (Prologo, fl.3 v.º).

36- Cf. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Introdução* a BRANDÃO, Hilarião - *Voz do Amado*, Ed. Presença, Lisboa, 1993, pp. 10-28.

37- RICARD, Robert - *L' influence des «Mystiques du Nord» sur les spirituels portugais du XVI.e et du XVII.e Siecle*, em *Études sur l' Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, F.C.G., Paris, 1970, pp. 207-208.

38- Cf. LEÃO, Gaspar de - *Desengano de Perdidos*, Edição e Introdução de ASENSIO, Eugénio, Coimbra, 1958, pp. 263-315. Cf. BELCHIOR, Maria de Lourdes - *Gaspar de Leão*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., pp. 260-262 e 286-287.

39- Cf. MARTIN KELLY, Juan - *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas*, estudo introdutório a HERP, Henrique - *Directorio de contemplativos*, F. U. E., Madrid, 1974, pp. 160-161

40- Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *La teología española en el siglo XVI*, t. II, B.A.C., Madrid, 1977, pp. 606-608.

formação mais acentuadamente intelectualista e "escolástica". Teólogos do estofo de um Melchor Cano (O.P.) viram sabor de alumbradismo na espiritualidade do *recogimiento* e não deixaram de chamar «alumbrados» aos elementos da jovem Companhia[41]. Nas suas *censuras* ao *Catecismo* do Arcebispo Carranza, o célebre dominicano via a oração mental como impraticável ou perigosa para o comum do povo cristão e, enfatizando excessivamente o papel do discurso racional (passando das criaturas ao conhecimento de Deus), punha em causa a possibilidade da própria mística, ao negar legitimidade ao orante de apelar para o seu conhecimento experiencial, pessoal e afectivo de Deus. É eloquente a virulência com que nessas *censuras* era também atacado Frei Luís de Granada: os caminhos da oração contemplativa não eram para todos, e este seu irmão de hábito ensinara ao povo, em romance, o que a poucos convinha, prometendo «caminho de perfeição comum e geral a todos os estados, sem votos de castidade, pobreza e obediência»[42], parecendo deste modo pôr em causa a boa ordem social e eclesial vigente...

O *Índice* de Valdés de 1559 é conhecido símbolo do crescendo de "exasperação ortodoxa" desses difíceis tempos[43]. Todavia, como reconhece Bataillon, se a literatura ascético-mística, tão intensa no momento de ascenção de Filipe II ao trono, se enrarece quase imediatamente depois, por força das novas circunstâncias, essa literatura não só não morre, como alcança, no meio de um ambiente hostil e sem conseguir libertar-se de suspeitas, «alturas a que não havia chegado em tempos de maior liberdade». Tal ocorre, muito particularmente, no seio da reforma carmelitana, esse «refúgio para a oração mental ameaçada», onde apesar de autorizada por uma exigente ascese, a oração de Santa Teresa, de S. João da Cruz e dos seus discípulos continuou exposta à suspeita de iluminismo[44]. Também nos seus sucessivos avatares, a obra devocional de Frei Luís de Granada representa, entre outros aspectos, a adaptação às novas circunstâncias e a pervivência vitoriosa da tradição mística ocidental, renovada na Península na sequência da sementeira reformadora de Cisneros[45]. São por demais conhecidas as raízes e veios dessa

---

41- MARTIN KELLY, Juan - *Op. cit.*, p. 152.
42- Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Los recogidos. Nueva vision de la mistica española (1500-1700)*, F.U.E., Madrid, 1976, pp. 427-433.
43- Cf. BATAILLON, Marcel - *Erasmo y España*, trad. de A. Alatorre, F. U. E., Madrid, 1979, pp. 699-737.
44- *Erasmo y España*, ed. cit., pp. 751-752.
45- Cf. SAINZ RODRIGUEZ, Pedro - *La siembra mistica del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, F.U.E., Madrid, 1979.

tradição e, nomeadamente, a dependência harfio-tauleriana de Frei Luís de Granada[46].

Ultrapassado o ponto álgido da «tempestade» anti-alumbrada e anti-recolhida, a renovação religiosa do fim do século XVI ganha de novo uma orientação mística[47], e essa tradição ocidental, reforçada pelos reformadores do carmelo espanhol, exprime-se eloquentemente na obra de S. Francisco de Sales, autor que, entre outras importantes opções e clarificações, marca uma deliberada valorização do apostolado dos leigos, no pressuposto da sua universal vocação à perfeição, dentro das obrigações do respectivo estado. É significativo que numa época em que, em França, a literatura de devoção vivia sobretudo de traduções[48], S. Francisco de Sales recomendasse à sua *Filoteia* a leitura de Luís de Blois, Frei Diogo de Estela e Frei Luís de Granada[49], autores, cada um à sua maneira, reflectindo e divulgando o forte manancial místico renano-flamengo, proposto e tornado acessível a «simples» e «ignorantes»[50], mesmo se com a deliberada omissão de alguns débitos textuais[51].

Dentro da melhor tradição católica, retomando vários mestres da patrística (S. Gregório de Nisa, S. João Crisóstomo, S. João Damasceno e Santo Agostinho), S. Francisco de Sales definia a oração como uma «prática familiar com a Divina Magestade» ou como um «um voo ou elevação do espírito para Deus», pelo que, na linha de S. Boaventura, não hesitava em escrever que a oração e a teologia mística não eram «mais do que uma mesma coisa»[52]. A meditação, «primeiro grau da oração ou teologia mística», definia-se, segundo o Bispo de Genebra, por «um pensamento atento, reiterado ou conservado voluntariamente no espírito, a fim de excitar a vontade a afectos e resoluções santas e salutares», mas, produzido «o mel da devoção», a meditação transformar-se-ia em contemplação - «uma amorosa,

---

46- Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, ed cit., pp. 681-708. Cf. MARTIN KELLY, Juan - *op. cit.*, pp. 19-24 e 128-137.

47- Cf. CARVALHO, José Adriano Moreira de Freitas - *Gertrudes de Helfta e Espanha*, I.N.I.C., Porto, 1981, pp. 281-290.

48- COGNET, Louis - *Crépuscule des Mystiques*, Desclée, Paris,1991, p. 20.

49- Cf. *Introducción a la vida devota*, em *Obras selectas de San Francisco de Sales*, ed. preparada por Francisco de la Hoz (S. D. B.), Vol. I, B. A. C., Madrid. 1953, p. 110. Sobre a leitura dos espirituais peninsulares por S. Francisco de Sales deve ler-se SEROUET, Pierre (O.C.D.) - *De la vie dévote a la vie mystique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958, pp. 40-73.

50- Cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *op. cit.*, t. I, pp. 264 e 318 .

51- Cf. MARTIN, Teodoro H. - *Estudio Preliminar* a TAULER, Juan - *Obras*, F.U.E., Madrid, 1984, p. 101.

52- *Tratado do Amor de Deus*, Apostolado da Imprensa, Porto, 1958, pp. 246-247.

simples, [indistinta] e permanente atenção do espírito às coisas divinas»[53]. De harmonia com a espiritualidade *recogida*, o ofício do entendimento era servir a vontade, e a alma, encaminhada pelo Espírito Santo, poderia vir a aceder a um estado de contemplação quieta e íntima união com Deus[54]. Em matéria de contemplação, não surpreendia aqui a reiterada citação dos escritos de Teresa de Ávila[55] e que o santo considerasse esta via aberta aos simples e às mulheres: «o conhecimento do bem» - explicava - «faz nascer o amor, mas não lhe marca a medida», e ordinariamente «são mais capazes do amor divino do que as pessoas mais hábeis e eruditas»[56].

A par de uma crescente preponderância francesa - graças sobretudo ao impacto do «humanismo devoto» de S. Francisco de Sales e da espiritualidade salesiana (Santa Joana de Chantal, Jean Pierre Camus, Étienne Binet, S.J.), ao papel renovador do oratório francês e da espiritualidade beruliana e à forte personalidade de escritores espirituais como Benoit de Canfeld (O.F.M. Cap.) e Louis Lallemant (S.J.) -, o século XVII está marcado sobretudo pela continuidade, prolongando e acrescentando o legado do passado próximo, e pela quantidade, patente no grande aluvião de obras de literatura espiritual impressas e reeditadas na primeira metade do século[57]. A «escolastização» da espiritualidade e a autonomização de uma teologia espiritual no conjunto da teologia são outro traço saliente, mas, nas autorizadas palavras de Eulogio Pacho, o centro simbólico de toda a literatura espiritual do século XVII está na contemplação. Com efeito, como reconhece este autor, metodizada a oração mental e, entre polémicas, «entronizada como prática universal», este facto favorece extraordinária floração mística, acompanhando-se - naturalmente - esse grande acervo de experiências acumuladas e a problemática específica da contemplação, da solicitude atenta e reflexão de teólogos e pastores[58].

Não é difícil confirmar para Portugal esta situação. Um simples repassar de olhos pelos títulos constantes da *Bibliografia cronológica da literatura*

53- *Tratado do Amor de Deus*, ed. cit., pp. 250 e 253. Sobre o valor noético desta experiência, vide MARTÍN VELASCO, Juan - *El fenómeno místico*, ed. Trotta, Madrid, 1999, pp. 365-367.

54- Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Los recogidos*, ed. cit., pp. 403-409.

55- Cita-se nomeadamente o Cap. 3.º das *Quartas Moradas* do *Castelo Interior*, em que Santa Teresa trata da oração de recolhimento, socorrendo-se de imagens do *Tercer Abecedario* de Osuna; são ainda identificáveis referências ao *Libro de la Vida*, caps. XIV-XVI, ao *Camino de Perfección*, Cap. 53 (31), e às *Meditaciones sobre los Cantares*, Cap. 6 e 7.

56- *Tratado do Amor de Deus*, ed. cit., pp. 256-257.

57- Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, B.A.C., Madrid, 1994, pp. 151-202 e 378.

58- *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* em *Historia de la Espiritualidad*, ed. Juan Flors, Barcelona, 1969, t. II, p. 291.

de espiritualidade em Portugal (1501-1700)[59] evidencia-nos, para o século XVII, intenso «apostolado» em prol da oração mental, e dentro desta, em prol dos métodos afectivos e da contemplação. Importava por então fazer uma didáctica das várias operações e formas da contemplação, sublinhando as suas excelências, mas alertando também para os mais correntes riscos a que se expunha o orante. Como já tem sido observado, na sequência da própria renovação tridentina, a reforma dos institutos religiosos, a intensa preocupação com a formação do clero e consequente actividade pastoral e, bem assim, a tendência para organizar a vida interior, justificam o assinalável número de obras de literatura de espiritualidade publicadas ao longo deste século, parecendo claro que a crescente preferência pela oração mental, a simpatia pelos movimentos de interiorização, pela frequência da eucaristia e necessidade de permanência na presença de Deus, temas recorrentes em obras publicadas em Portugal nos primeiros decénios da centúria, são grandes temas comuns à piedade europeia[60].

Um certo clima de continuidade dos séculos XVI e XVII é desde logo sublinhado pela expressiva fortuna editorial da *Imagem da Vida Cristã*, de Frei Heitor Pinto (O.S.H.), e dos *Trabalhos de Jesus*, de Tomé de Jesus (E.S.A.)[61]. Se na primeira não temos, propriamente, um tratado de oração[62], e se a segunda é obra predominantemente ascética, sendo ambas obras "prudentes", em ambas se patenteia

---

59- Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1988 (Direcção de José Adriano de Freitas CARVALHO).

60- Cf. BELCHIOR, Maria de Lourdes e CARVALHO, José Adriano de - *Portugal, 16.e - 18.e siècles*, em *Dictionnnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, t. 16, ed. Beauchesne, Paris, 1985, cols.1958-1971;* SANTOS, Zulmira Coelho dos - *Literatura de Espiritualidade em Portugal (1640-1750)*, em *Historia da Literatura Portuguesa*, Vol. III, ed. Alfa, Lisboa, no prelo.

61- Cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade*, respectivamente n.os 278, 304, 331, 360, 372, 373, 382, 383, 384, 385, 386, 395, 396, 397, 398, 416, 420, 421, 422, 430, 431, 437, 447, 453, 454, 455, 456, 471, 486, 487, 494, 495, 542, 558, 579, 580, 590, 601, 602, 603, 614, 615, 616, 617, 626, 627, 628, 629, 639, 710, 718, 719, 720, 721, 722, 768, 790, 855, 856, 874, 875, 876, 877, 878, 1664; 702, 762, 914, 915, 953, 973, 988, 1048, 1049, 1070, 1096, 1097, 1098, 1137, 1205, 1230, 1270, 1271, 1369, 1413, 1450, 1451, 1462, 1507, 1508, 1541, 1542, 1558, 1599, 1627, 1628, 1713, 1772, 1787, 1798, 1819, 1820, 1821, 1839, 1872.

62- Para um aprofundamento de perspectivas e afinamento analítico na leitura da *Imagem da Vida Cristã*, impõe-se a consulta de CARVALHO, José Adriano de Freitas - *A «Ars Orandi» de Fr. Heitor Pinto e as raizes culturais da «Imagem da Vida Cristã»*, «Humanistica e Teologia», t. V, fasc. 3 (1984), pp. 291-318; IDEM - *Le christianisme humaniste dans les dialogues de Fr. Heitor Pinto*, Actes du XXI.e Colloque International d' Études Humanistes (Tours, 3-13/7/1978), F. C. G., Paris, 1984, pp.161-177; IDEM - *Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal. Nótula a propósito da Imagem da Vida Crista, de Fr. Heitor Pinto, O.S.H.*. em *O Humanismo Português (1500-1600)*, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências, Lisboa, 1988, pp. 653-681.

a rica vida interior dos seus autores, dois contemplativos que incitam à contemplação...

Um importante manual com que deparamos, incentivador da contemplação e do «exercício das aspirações» na linha de Herp e de Luís de Blois, foi o composto na transição do século XVI para o século XVII pelo arrábido Frei Rodrigo de Deus, autor estimado por Juan de los Angeles (O.F.M.) e pelo cartuxo António de Molina (O.Cart.); os seus *Motivos espirituais*, uma espécie de bem recheado e exigente "livro de bolso", apensando um pequeno tratado de Frei Afonso de Medina, arrábido também, acerca da oração mental, foram editados cinco vezes até 1674 e mereceram ser citados por Frei António das Chagas e pelo Padre Manuel Bernardes[63].

Nesta *Bibliografia* e para esta época, pelo número de manuais de oração publicados, alguns postumamente, e de reedições, impõe-se o nome de Jácome Carvalho do Canto[64], autor eclético, de feição predominantemente ascética e tradicional, que numa das suas principais obras, a *Pérola preciosa* (Lisboa, 1610), manifesta todavia importantes débitos textuais a Frei Luís de Granada[65]. O mestre dominicano influencia e é várias vezes aduzido num outro livro em que a meditação é vista como acessível e necessária a toda a espécie de cristãos e em que se faz a defesa intransigente do direito das mulheres a uma vida de oração exigente: *Princípio do divino amor e considerações de Jesus* (Lisboa, 1625), de Domingos Velho[66]. Esse magistério pressente-se ainda em *Arte de Orar* (1630), de Diogo Monteiro (S.J.), admirável compêndio doutrinal, declaradamente marcado pelos *Exercícios* inacianos e pelo desejo de ser útil a todos os que se esforçam por avançar nos caminhos da oração mental e da contemplação[67].

Continuando com exemplos significativos (sem pretensão de elencarmos, exaustivamente, todo o vasto conjunto de edições consagradas em Portugal, no século XVII, directa ou indirectamente, ao ensino e divulgação da oração mental e da contemplação), e sem sequer ultrapassarmos - por agora - a umbreira temporal de meados da centúria, cumpre-nos ainda recordar o *Espelho da*

63- Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Para a História da Espiritualidade em Portugal: os «Motivos Espirituais» de Frei Rodrigo de Deus e a sua repercussão em Espanha*, «Itinerarium», XIV, (1968), pp. 49-102.

64- Cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade*, n.os 772, 773, 794, 805, 825, 841, 900, 1185, 1238, 1239, 1366, 1572.

65- Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada...*, ed. cit., pp. 922-925.

66- Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada...*, ed. cit., pp. 925-929.

67- Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada...*, ed. cit., pp. 845-848.

perfeição, de Frei Afonso da Cruz (O.Cister)[68], o *Tesouro Espiritual*, de Frei António Freire (E.S.A.)[69], o *Conselheiro Celestial*, do Padre António Vaz de Sousa[70], o *Jardim Espiritual*, de Frei Pedro de Santo António (O.F.M.)[71], a *Praxis da oração mental*, do Licenciado Fernão Ximenes de Aragão[72], a *Arte Espiritual*, de Frei Paulo de Vasconcelos (O.Cristo)[73], bem como as obras espirituais do seu afamado irmão de hábito Gregório Taveira[74]. Pela significativa importância dos respectivos escritos místicos, devem ainda ser lembrados o eremita de Santo Agostinho Frei Filipe da Luz (+1633)[75] e o mercedário Jorge de S. José (+1636)[76].

68- *Espelho da perfeição colhido da doutrina de alguns santos padres antigos e outros varões contemplativos*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1615.

69- *Tesouro espiritual com seu comento teológico. E duas práticas espirituais. E uma breve exposição do Pater Noster*, Lisboa, António Álvares, 1624.

70- *Conselheiro celestial para o santo exercício da vida activa e contemplativa, com um interrogatório dos pecados para fazer confissão geral ou de muito tempo; e alimento e tesouro da alma que consiste no místico comer e dormir da comunhão do santíssimo sacramento, e oração mental, e no exercício interior das virtudes da misericórdia*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1627.

71- *Jardim espiritual tirado da doutrina dos santos e varões espirituais. Dedicado à Rainha do Céu e Senhora Nossa d'Arrábida. Trata breve, fácil e distintamente dos mistérios da nossa santa fé e de tudo o mais que um cristão é obrigado a saber e guardar para salvação*, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1632.

72- *Praxis da oração mental ou exercício espiritual e santo da alma com Deus*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1633. Autor também de importante obra de combate à «perfídia judaica» e exaltação das «excelências da fé católica», o arcediago de Santa Cristina de Braga revela-se leitor atento e devedor à *Introdução ao Símbolo da Fé* de Luís de Granada (Cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada...*, ed. cit., pp. 930-937).

73- *Arte espiritual que ensina o que é necessário para a meditação e contemplação. Repartida nas três vias purgativa, iluminativa e unitiva*, Lisboa, Manuel da Silva, 1649.

74- Referimo-nos nomeadamente à *Fugida do mundo para Deus pela escada da penitência*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1619 (de que se conhecem quatro impressões posteriores), ao *Regalo de contemplativos e teólogos com algumas advertências de como se hão de haver no exame de revelações que tiverem*, Lisboa, Manuel da Silva, 1639, e à *Subida para Deus pelo monte das saudades de duas almas: uma do justo (...) outra do pecador. Repartido em sete jornadas para se frequentarem nos sete dias da semana*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1650. Na primeira destas obras, o autor, «revedor e qualificador» do Santo Ofício, combina sabiamente ascética e mística, sentido litúrgico e gosto pela salmodia com a proposta de orações viscerais e afectivas. Assim, no «primeiro degrau da escada», correspondente ao dia de Domingo, Gregório Taveira propõe «para exercício de contemplativos, huns suspiros da alma saudosa da Patria Celestial, que vê do alto da escada por actos de contemplação». Particularmente impressivos pela intensidade afectiva são os «colóquios da alma com Deus depois de ter comungado» - cf. ed. de Coimbra, de 1709, por José Antunes da Silva, pp. 233-236.

75- Confessor do Duque de Bragança, prior do Convento de Lisboa e visitador da Província, Frei Filipe da Luz deu ao prelo: *Tratado da vida contemplativa, mui util a todas as pessoas devotas, fundado nas saudades e suspiros de uma alma de amor divino ferida*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1627; *Tratado do desejo que uma alma teve de se ir viver ao deserto para servir a Deus com grande pontualidade*, Lisboa, Pedro Caesbeeck, 1631.

Também como autor espiritual seria justo evocar a figura insigne do Chantre de Évora Manuel Severim de Faria[77]. E como não evocar as edições portuguesas em castelhano das obras da grande «mestra do espírito» Santa Teresa[78]?

Se num país em que as camadas letradas eram praticamente bilingues larguíssimo papel estava reservado à leitura directa dos textos espanhóis, a edição de certas traduções portuguesas assume - naturalmente - significado especial na evidenciação dessa reiterada "campanha" em marcha, em prol do ensino e divulgação da oração mental e da contemplação. Entre outros exemplos, apontaríamos apenas as traduções dos *Exercícios de perfeição* de Alonso Rodriguez (S.J.)[79], das *Meditações* de Luís de la Puente (S.J.)[80] - dois dos autores espirituais reiteradamente recomendados por Frei António das Chagas a religiosas suas

---

76- Natural de Lisboa, onde foi pagem do Arquiduque Cardeal Alberto, Jorge de S. José recebeu o hábito de mercedário em Sevilha. Deu ao prelo: *El solitario contemplativo y guia espiritual*, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1616; esta obra voltaria a ser impressa em Lisboa, por João Galrão, em 1678, traduzida para português pelo padre António de Araújo; *Vuelo del espíritu y escala de la perfección*, Sevilha, Andres Grande, 1632 (2 edcs.). Sobre este autor cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, ed. cit., pp. 177, 182 e 417.

77- Prescindindo de considerar escritos seus anteriores, de menor importância (as suas *Meditações do Santíssimo Sacramento*, Lisboa, 1638, ou a sua tradução dos *Exercícios de perfeição* de Alonso Rodriguez S.J., Lisboa, por Paulo Craesbeeck, 1649), vemos no seu *Promptuario espiritual e exemplar de virtudes* (Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1651), de prática ordenação alfabética, um ponto de chegada de vasta e tenaz corrente de pedagogia relativa aos exercícios espirituais de meditação e contemplação. Apesar da meia dúzia de obras suas, impressas, Frei Pedro da Cruz Juzarte (O.C.) figura entre os muitos autores espirituais aqui não nomeados, ou porque absorvidos predominantemente com uma doutrinação de tipo moral, visando o incremento das virtudes morais dos fiéis, ou porque, cronologicamente posteriores ao meio do século, a eles teremos posteriormente ocasião de nos referirmos. De Juzarte tem sido relevada a *Instrução geral para o caminho da perfeição*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1650, com particular interesse na área da parenética, mas melhor atenção mereceriam dois livrinhos de «exercícios espirituais»: *Breve exercício espiritual para bem viver*, Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1659, e *Exercício espiritual para bem morrer*, ibi, pelo mesmo impressor, 1661.

78- *Los libros de la beata Madre Teresa de Jesus* saíram em Lisboa, dos prelos de António Álvares, em 1616, trinta e três anos após a tão expressiva edição eborense do *Camino de Perfección*, sob a protecção de D. Teodósio de Bragança; novas edições, pelo mesmo impressor, em 1628 e em 1654. Sobre esta matéria cf. GOMES, Pinharanda - *Caminhos portugueses de Teresa de Ávila*, ed. Pax, Braga, 1983, pp. 31-38.

79- Por Manuel Severim de Faria, Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1649.

80- Referimo-nos respectivamente aos dois tomos do *Compêndio de meditações sobre os principais mistérios da nossa santa fé* (comp. Manuel Monteiro S. J.), Lisboa, of. Craesbeeckiana, 1649 e 1650, e aos dois tomos das *Meditações dos mistérios de nossa santa fé com a prática da oração mental* (trad. Manuel de Coimbra), Lisboa, João Galrão, 1686 e 1687. Estas impressões, bem como a anteriormente referida, de Alonso Rodriguez, não foram recenseadas por SIMON DIAS, José - *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, F.U.E., Madrid, 1975.

dirigidas [81]- e do *Manual de exercícios espirituais para ter oração mental em todo o decurso do ano*, de Tomás de Villacastin (S.J.)[82].

Caso exemplar parece ser o da *Escuela de oración y contemplación*. À tradução desta obra, dada já ao prelo no final dos anos setenta do século XVII, haveremos de voltar a referir-nos posteriormente, pela figura singular do tradutor, pelo contexto em que surge e pela utilização a que dá lugar. Composta em italiano e traduzida por Frei Jerónimo Perez (O.C.D) para castelhano, a *Escuela de oración y contemplación*, do carmelita descalço natural de calahorra, Frei Juan de Jesus Maria, tornou-se um caso de sucesso editorial. Em 1615 foi impressa em Saragoça e sucederam-se pelo menos sete edições em castelhano[83]. Logo em 1616 o livro do calagorritano saiu também em Lisboa, em castelhano, dos prelos de Pedro Craesbeeck. Passados já cinquenta e sete anos, instituída no Colégio dos Orfãos do Porto, em 1673, uma Congregação de S. Filipe de Néri de «seculares de fora»[84], foi esta a obra escolhida para apoio e proveito espiritual dos congregantes.

Revela-nos o fundador do Colégio dos Orfãos que, considerando que quem queria «tratar de vida espiritual» necessitava de um «a-b-c ou escola» pelo qual principiasse e lesse, e tratando ele de procurar esse manual para leitura e proveito dos congregantes do Oratório de Nossa Senhora das Soledades, sito naquele colégio, o seu director espiritual lhe havia aconselhado a traduzir para português a *Escuela de oración y contemplación* de Juan de Jesus Maria (O.C.D.), «porque entre os livros doutos, pios e contemplativos, era este o ramalhete mais suave que entre o magnifico jardim da livraria espiritual» saíra à luz «ha muitos tempos»[85]. O Padre Baltasar Guedes deitou mãos à obra, e a sua tradução obteve as licenças do Santo Ofício e do ordinário em 1677 e saiu à luz pública em Coimbra em 1678. Somos

---

81- Cf. PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do séc. XVII*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1953, pp. 275-276 (de ora avante, sem qualquer outra indicação, citaremos esta obra de referência - sempre imprescindível - recorrendo apenas às primeiras palavras do título); cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*, «Via Spiritus», 4, (1997), pp. 25 e 26.

82- Por Diogo Vaz Carrilho (Cong. Oratório), Lisboa, António Craesbeeck de Melo, 1672; reeditado em Coimbra, João Antunes, 1698 (*Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade*, n.os 1532 e 1858).

83- MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, ed. cit., p. 177.

84- Cf. GUEDES, Baltasar - *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Orfãos de N. S.ª da Graça*, Introd. de A. de Magalhães Basto, Porto, 1951, p. 241.

85- *Escola de Oraçam, contemplaçam, mortificação das paixoens & outras materias principaes da doutrina espiritual*, Coimbra, Of. de José Ferreira, 1678, Prólogo, fl. 4 r.º

todavia informados, na dedicatória da tradução, que «esta escola e princípio de oração» havia quatro anos se continuava «em este Oratorio e Colégio» e, noutro local, que em 1676 se iam «continuando os santos exercícios do Oratório cada vez com mais fervor», atraindo enorme concurso de gente[86]. Concluamos lembrando que esta tradução da *Escuela*, do Padre Baltasar Guedes, será leitura recomendada aos noviços que entravam para a Congregação do Oratório fundada pelo Padre Bartolomeu do Quental[87]...

À medida que o tempo avança - é justo repisá-lo -, não só parece irem ficando pelo caminho, vencidas, as vozes daqueles que defendiam a impraticabilidade da oração mental pelo povo comum, como pelo contrário, vista como instrumento de reforma, individual e colectiva, na esteira de um S. Francisco de Sales, se vai afirmando a sua exequibilidade e conveniência para qualquer tipo de pessoas, dentro de larga pluralidade de formas, adaptadas às circunstâncias de cada um.

Enfatizando o papel desempenhado pelos néris, em 1686 assim se pronunciava o Padre Manuel Bernardes:

«O Exercício da Oração Mental, não há muitos anos apenas conhecido e praticado só de pessoas religiosas, hoje por benefício de Deus e indústria desta santa Congregação, e de outros obreiros do Senhor, se acha tão público, e frequentado dos fiéis, que pode, quando não cessar de todo, ao menos moderar-se aquela queixa do profeta Jeremias, em que se lastimava de que os caminhos do Céu estavam desertos, por não haver quem aspirasse à perfeição»[88].

86- GUEDES, Baltasar - *Breve relação* ... cit., p. 244.

87- SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, I.N.I.C., Porto, 1982, p. 146. Cf. DIAS, J. S. da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*. Universidade de Coimbra, 1966, p. 263. Segundo Eugénio dos Santos, e sem contar que quem entrava na Congregação devia trazer consigo a *Imitação de Cristo* de Kempis, além da *Escola de Oração*, os principais livros aconselhados eram: S. Francisco de Sales - *Introdução à Vida Devota*, «várias edições»; Alonso Rodriguez (S.J.) - *Exercicios de Perfección y Virtudes Cristianas*, Madrid, 1668 (1.ª ed. de Sevilha, 1609, reeditadíssimo em castelhano); Diogo Monteiro (S.J.) - *Arte de Orar*, Coimbra, Diogo Gomes Loureiro, 1630; Alexandre de Gusmão (S.J.) - *Escola de Belém*, Évora, Of. da Universidade, 1678. Deve reparar-se que a *Introdução à Vida Devota* só foi traduzida para a língua portuguesa em 1682, por Pedro Lobo Correia, pelo que as várias edições indicadas seriam as espanholas de 1634, 1663 e 1673.

88- *Exercícios Espirituais e Meditações da Via Purgativa sobre a malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana e quatro Novíssimos do Homem. Com uma instrução breve do modo prático com que os principiantes podem exercer a Oração Mental, e resolução das principais dúvidas que nela ocorrem*. Parte I, Vol. I, em *Obras*, c/ Introdução de Alberto Lopes Rodrigues, ed. Lello & Irmão, Porto 1974, p. 7. Qualquer citação futura do Padre Manuel Bernardes será feita por esta edição.

E na mesma obra, algumas páginas adiante, com o pensamento na institucionalização da oração mental pública, depois de lembrar que «a oração mental tem por mestres a Cristo e o Espírito Santo», o Padre Bernardes reiterava:

«Nem é tão pouco usado este divino exercício (especialmente depois que o nosso Santo Patriarca e esta mínima Congregação o puseram em público) que o não tenham quotidianamente em casa e nos templos muitos de toda a sorte e estado de pessoas: verificando-se da nova Jerusalém da Igreja, o que predisse Zacarias: que derramaria Deus sobre ela o espírito de sua graça e oração: *Effundam super habitatores Jerusalem, spiritum gratiae et precum.* Louvores à Divina Bondade, que assim abre seus tesouros a todos os que querem aproveitar-se deles»[89].

Ultrapassando polémicas, na Companhia, como, entre outros autores, o poderá demonstrar a divulgadíssima obra de Luís de la Puente, muitos dos ensinamentos da via do recolhimento haviam-se combinado com o sistema inaciano[90] e, resolutamente, no seu apostolado popular, jesuítas, carmelitas, frades das observâncias e oratorianos vão intentando implantar e generalizar - como exercício para todos -, pelo menos nos seus níveis elementares, a referida prática da oração mental, segundo uma tendência geral que, no seu quadro português, gostaríamos de evocar de novo, ulteriormente. Assim, no prolongamento dessa constante, nos princípios do século XVIII, em momento particularmente importante de divulgação entre nós, a partir do «deserto» do Buçaco, da espiritualidade teresiana[91], um conhecido orador sacro dominicano, pregando um «sermão da

---

89- *Exercícios Espirituais...*, p. 36.

90- MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Los recogidos*, ed. cit., pp. 492-493.

91- Queremos obviamente lembrar o papel do cenóbio do Buçaco, dos religiosos carmelitas descalços, pelos exemplos de vida contemplativa e de oração mental que propiciou e por ter dado condições ao aparecimento de uma «escola portuguesa de exegese teresiana» (cf. GOMES, Pinharanda - *Caminhos portugueses de Teresa de Ávila* cit., pp. 65-71). Neste contexto já tem sido salientada a importância da obra de EXPECTAÇÃO, Frei António (O.C.D.) - *A Estrella Dalva, a sublimissima e sapientissima Mestra da Santa Igreja, a angélica e Serafica Doutora Mystica Santa Theresa de Jesus*, Lisboa, of. Real Deslandense, 1710 (com uma segunda edição, ibi, 1740; 2.º tomo, Coimbra, of. do Colégio das Artes, 1716; 3.º tomo, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1727, contando este tomo mais três edições: 1735, 1740 e 1753). O êxito desta obra deve-se à sua óbvia utilidade, pelo apoio facultado aos párocos e pregadores em termos de preparação homilética e sermonística. Entre os vários *sermões*, no tomo I, destacaríamos o VII, pela expressiva valorização pública da contemplação mística. Todavia, nem sempre se terá reparado na importância de uma outra obra deste mesmo autor, «utilíssima» não apenas para pregadores mas para «as pessoas espirituais»; referimo-nos a um interessante manual, expressivo do magistério carmelitano sobre a oração mental, onde de resto, com clareza, se expendem (pp. 72-244) posições tradicionais do *recogimiento* relativas à meditação, contemplação e à «oração de quietude»: *Semana Santa, exercicios divinos da presença de Deos e oraçam para cada dia da semana. Vozes d'Alma nas soledades de Bussaco*, Lisboa, Of. da Música, 1719. Do mesmo autor, centrando-se apenas em meditações sobre os atributos divinos,

oração mental», poderá asseverar, com a maior naturalidade, que como o único fim dos escritos de Teresa de Jesus tinha sido «o aproveitamento e a perfeição das almas», o «meio mais próprio e mais proporcionado» que a santa escolhera fora «persuadir e ensinar a todos o exercício da oração mental»[92].

Com efeito, mesmo relativizando esparsos dados e números de fontes missionárias relativos à implantação da oração mental em território português (há que compaginar o entusiasmo e os copiosos frutos de uma missão com naturais e subsequentes defecções, não sendo rara, por isso, a efectivação, a curta distância temporal, de nova iniciativa para uma mesma localidade)[93], a partir do teor e número de publicações coevas, consagradas ao tema, e das modestas informações disponíveis, referentes às práticas devocionais das populações e à actividade pastoral do clero mais activo e reformador, parece legítimo admitir que o combate à ignorância religiosa e em prol da moralização da sociedade se tenha entre nós feito

---

manifestamente menos relevante do que a obra anterior, do ponto de vista do nível da doutrinação mística, mas não tão destituída de interesse como a julgou Inocêncio F. da Silva, é a *Chronica Divina e historia sagrada, panegyrica e ascetica. Estimulos do Amor Divino deduzidos da contemplação e ponderação das Divinas perfeiçoens, attributos e ineffaveis excellencias de Deus Uno e Trino, a fim de accender a Divina chama nas Almas Catholicas, pias e devotas*, Lisboa Oc., José António da Silva, 1736.

92- Nesse sermão, pregado «em dia de Santa Teresa, na Freguesia da Madalena», no ano de 1708, o futuro bispo de Patara, não apenas exalta a importância da oração mental, como explica alguns dos seus mais importantes mecanismos. Cf. MARIA, José de Jesus (O.P.) - *Sermoens*, t. II, Évora, s. i., 1736, pp. 268-287. No tomo I, no *Sermão da mão de Santa Teresa*, pregado no Mosteiro de Santo Alberto de Lisboa, em 1712, (pp. 176-196), temos oportunidade de confirmar expressiva pervivência da invocação restauracionista de Teresa de Ávila; por singular apropriação, em terras lusas, Santa Teresa continuava a ser apresentada como «mão» protectora da Restauração e das venturas portuguesas...

93- Assim, os itinerários de Frei António das Chagas denotam que o «fradinho», por vezes, sentia necessidade de voltar a terras anteriormente por si missionadas (cf. PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas*, p. 199 e ss.). Não raramente sucede que uma mesma terra seja visitada, sucessivamente, por missões de congregações diversas. Entre outras questões, sobre este tema, cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Missões populares franciscanas*, Actas do Simpósio Internacional «Missão Popular, História e Desafios», Porto 7-10 de Outubro de 1997 (no prelo). Para o século XVIII, como mero exemplo, embora correspondendo a um lapso de tempo muito largo entre duas missões, lembremos que o arcebispo de Braga, D. José de Bragança, ao entrar na sua diocese e encontrando sinais palpáveis de irregularidade e relaxamento de costumes na vida eclesial, resolveu confiar a situação ao labor do famoso missionário jesuíta Pedro de Calatayud, chamado a Braga à sua custa, e que, com dois companheiros abriu missão geral na cidade, seguida de sucessivos turnos de *Exercícios* de Santo Inácio ministrados a clérigos e pessoas religiosas da arquidiocese. Ora, sabemos pelo memorialista Manuel José da Silva Thadim que, catorze anos antes, em Maio de 1729, a cidade e seu termo, haviam sofrido grande comoção com a missão de três franciscanos espanhóis, coroada de jubileus, multitudinárias comunhões e grandes frutos... (cf. TAVARES, Pedro - *Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as beatas do Campo da Vinha (Braga)*, «Via Spiritus», 5 (1998), pp. 127-131, e *infra*, Cap. V, nota 112).

acompanhar, ao longo do século de XVII, de correspondentes vitórias no alargamento social - global - da oração mental, qualquer que tenha sido, na diversidade dos orantes, o seu carácter peculiar dominante - com uma componente mais ou menos metódica, discursiva ou afectiva, fazendo apelo à inteligência, à memória e à imaginação na consideração da vida e humanidade de Cristo e dos benefícios divinos, ou visando acima de tudo mover a vontade e levar o orante a aspirações e jaculatórias, ou até valorizando uma simples lembrança de Deus em «oração de fé», sem imagens nem discursos.

Em Espanha, em meados do século de seiscentos, Juan de Palafox y Mendoza, bispo desejoso de estimular as almas devotas dos fiéis a seguirem «caminho interior» e grande entusiasta da erecção de *Congregações e escolas de Cristo* (irmandades de clérigos e seculares, dedicadas à oração e obras de piedade, postas sob patrocínio e em conformidade ao espírito de S. Filipe de Néri), é um bom exemplo da enfatização - até ao limite do possível - da ideia de universal «necessidade» da oração mental «para entender e cumprir a vontade de Deus e alcançar a perfeição», embora naturalmente explicando os sentidos que tornavam aceitável esta afirmação, à primeira vista e no mínimo polémica[94]. Em Portugal, e apelando identicamente para a autoridade de S. Filipe de Néri, em datas não muito distantes, o fundador do oratório luso vincará, em termos parecidos, depois empregues pelo seu confrade e grande admirador de Palafox, Manuel Bernardes[95] - termos comuns à espiritualidade inculcada na pastoral da ordem -, «a excelência e necessidade da oração mental»[96], e reconhecendo o «fruto e aproveitamento» que

---

94- Cf. PALAFOX Y MENDOZA, D. Juan - *Obras*, t. IV, Madrid, Maria de Quiñones, 1664, pp. 109-115. Quanto à inteligência desta proposição [«necessidad de la oracion mental para entender y cumprir la voluntad de Dios y alcanzar la perfeccion»], assim se exprimia Palafox: «ya no se habla solo de la memoria de Dios y su recurso, en ciertos casos, que es necessario para salvarnos; sino de la oracion mental, que en el comum modo de entender se reduce a tener tiempos determinados cada dia, de recogimiento interior, meditacion, consideracion y oracion, lo qual aunque no sea necessario con necessidad de medio, ni de precepto, es en alguma manera necessario cõ necessidad de utilidad, suavidad y facilidad de medio para la misma salvacion». Evocando a autoridade de S. Filipe de Néri, o bispo de Osma afirmava que todo o cristão era bem que tivesse oração todos os dias, mental ou vocal «tal que sea verdadeiramente mental», uma vez que - frisava - «no es oracion la que no sale del coraçon, actual, ó virtual, implicita ó explicitamente» (pp. 110-111).

95- Cf. *Armas da Castidade*, em *Obras*, vol. II, p. 79.

96- Cf. QUENTAL, Bartolomeu do - *Meditaçoens da infancia de Christo com huã Direcção para a Oração mental*, Lisboa, Of. de João da Costa, 1676, pp. 1-9. Não a consultamos, mas a *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal* supra cit. e os principais repertórios bibliográficos portugueses recenseiam uma primeira edição desta obra em Lisboa, Domingos Carneiro, 1666. Com efeito, na edição de 1676 estampam-se duas *censuras* datadas de 1666 e nas *licenças* do Santo Ofício lê-se um significativo «pode-se tornar a imprimir o Livro». Sinal do seu

tantos leigos e congregantes de Lisboa haviam tirado daquela que publicamente se praticara no *Tesouro Velho*, sob sua orientação e dos outros sacerdotes congregados, há-de procurar difundir esses métodos dando à estampa uma breve *Direcção para a oração mental e mais exercícios espirituais* da sua autoria, «colhida dos mestres da vida espiritual»[97]. Esses mestres da vida espiritual para quem o Padre Quental remete os leitores deste breve tratado, nominalmente evocados, são Santa Teresa de Jesus, os Padres Luís de la Puente e Alonso Rodriguez (com o «espírito que beberam do seu grande patriarca Santo Inácio»), o Padre António de Molina (O. Cart.), e - evidentemente - «o Venerável Padre Mestre, que o foi verdadeiramente de espírito, Frei Luís de Granada, da sagrada Ordem dos Pregadores»[98]; ou seja: com um certo aligeiramento da componente seráfica, um corpo de textos idêntico àquele que, para a leitura espiritual ordinária dos congregantes, é previsto nas constituições aprovadas por Juan de Palafox y Mendoza para as escolas de Cristo espanholas[99], de larga irradiação futura[100].

êxito, reconhecido pelo Padre Quental, a obra conheceu várias edições posteriores (1682, 1683, 1699). Nas nossas referências reportar-nos-emos à edição de 1676.

97- Efectivamente, na *dedicatória* das *Meditações da infância de Cristo...* o Padre Bartolomeu do Quental evoca os bons resultados da oração e exercícios espirituais conduzidos na Congregação de Nossa Senhora das Saudades sita no Paço, uma experiência para si empolgante, da qual reconhecia terem saído «esta obra» impressa e o oratório definitivo. A *Direcção para a oração mental*, segundo se depreende das palavras do próprio padre Quental no *Prólogo ao devoto leitor*, resultara da actividade pastoral prática por si desenvolvida depois das desistências da Igreja de Nossa Senhora da Estrela na Ribeira Grande, do lugar de capelão-confessor da capela real e do de pregador da mesma capela. Como se sabe e nos lembra o prólogo, o autor desdobrou-se então em sermões e confissões (correspondentes a missões no arcebispado de Lisboa), sem descurar as práticas da primitiva congregação. Muitos fiéis começaram então a persuadi-lo a que «quizesse deixar imprimir» a sua *Direcção para a oração mental*, «para se aproveytarem della com mays cõmodo e abranger a outros com mais facilidade». Quando em português, em Lisboa, em 1784, dos prelos de Domingos Gonçalves, sair um *Livro de Ouro* de S. Francisco de Sales (contendo *Introdução à Vida Devota*, *Declaração Mística do Cântico dos Cânticos*, *Directório de Religiosas*, *Exercício Espiritual* e *Catecismo das tentações*), esse volume incluirá «huma *Direcção para a Oração mental e mais Exercicios espirituaes*, tirada de hum gravissimo Author». Trata-se pura e simplesmente da obra supra referida de Bartolomeu do Quental. Porquê esta omissão do nome do fundador do oratório português? Percebe-se, em todo o caso, a lógica desta "mistura": seja embora este um tema a continuar a exigir estudo, parece líquido que, na centúria anterior, passara pelo oratório português, particularmente por Quental e Manuel Bernardes, mas também por Frei António das Chagas (O.F.M.), um dos veios de mais marcante influência da obra do santo entre nós.

98- *Meditações da infância de Cristo*, ed. cit., p. 2. António de Molina - é bem sabido - ficaria sobretudo conhecido pela sua reeditadiíssima *Instrucción de sacerdotes* (1.ª ed., Burgos, 1608), e pelos *Ejercicios espirituales de las excelencias, provecho y necessidad de la oracion mental* (1.ª ed., Burgos, 1613), também muito editados. No contexto em que escrevia a *Direcção*, o Padre Quental pensaria nesta última obra.

99- Cf. PALAFOX Y MENDOZA, D. Juan de - *Constituciones de la Congregacion y Santa Escuela de Christo Nuestro Señor, fundada en la ciudad de Soria en la Parroquia de San Juan*

Em Portugal, nesta obra de familiarização das populações com a oração mental, os varatojanos tiveram certamente notável quinhão; seja porque, por dinamismo próprio, continuaram o espírito e a obra do fundador do seminário apostólico do Varatojo, Frei António das Chagas - que, como já foi sublinhado, «plantava» pelos povos onde pregava essa oração[101] -, seja porque, emprestando à *jacobeia* alguns dos seus mais importantes nomes, se identificaram com os objectivos ideais deste importante movimento de reformismo religioso, inicialmente organizado e impulsionado por Frei Francisco da Anunciação (O.E.S.A.) e já nas primeiras décadas de setecentos capaz de alastrar significativamente a outros institutos e à gente secular. Ora, na espiritualidade jacobeia a oração mental será considerada base imprescindível. Em contexto polémico, a revisitarmos ulteriormente, veremos Frei Francisco da Anunciação repetir a gente leiga, desconfiada ou timorata, que «se alguém afirmar e disser que o caminho da oração mental he mais arriscado, ou que por elle he mais arriscada a salvação, a observancia dos Mandamentos, a inteireza da Fé e dos costumes, certamente deve ser denunciado ao Santo Officio, prezo, castigado por blasfemo, por injurioso ao Evangelho, à Igreja, às vidas e doutrinas dos Santos, que aconselhão e ensinão este caminho da Oração ao menos como mais santo, mais louvavel, mais facil, mais util para

---

Evangelista, aprobada por..., em *Obras*, t. VI, Madrid, Melchor Alegre, 1667, pp. 398-400. A fundação desta *escola*, diz-se no preâmbulo das *constituições*, fazia-se à semelhança da que resplandecia na «Villa de Madrid, con grande exemplo de aquella Corte y aprovechamiento de las Almas en el Hospital de los Italianos». Fundada em 1646, essa fora a primeira escola. Reunidos os *irmãos* para a oração mental - em Sória às segundas, terças e sextas-feiras, de tarde, das quatro às cinco horas -, depois da recitação de umas fórmulas introdutórias com invocação do Espírito Santo e de o *obediência* ou superior fazer uma pequena exortação ou prática de um quarto de hora, tinha lugar a leitura de um ponto de Frei Luís de Granada ou de S. Pedro de Alcântara ou de outro autor. Feita essa leitura (duas folhas, pouco mais ou menos), seguia-se novo quarto de hora de oração em silêncio, entrecortada por duas jaculatórias lançadas «em voz devota» pelo *obediência* (*op. cit.*, p. 405). Em Madrid, cidade de «varões ocupados», esta reunião de oração dos irmãos da respectiva escola, tinha apenas lugar uma vez por semana, mas com a duração de duas horas e meia (*op. cit.*, p. 411). Esses livros recomendados eram: «Las meditaciones del Beato Fray Pedro de Alcantara, las del Venerable Fray Luis de Granada (y en estas estan las del Santo Fray Pedro que despues amplia admirablemente el mismo Autor). Las obras de santa Teresa, particularmente el camino de perfeccion. Las meditaciones del P. Luis de la Puente. El Padre Estella [Libro] de la Vanidad del mundo; y el libro celestial del Contemptus Mundi [de Kempis]».

100- Essa irradiação é denotada por uma passagem de conhecida e cáustica sátira, datada de Madrid, 1729, de Don Fulgencio AFAN DE RIBERA - *Virtud al uso y mistica a la moda*, no texto da qual se diz ser «Ya rara la ciudad en España que no tiene eregida escuela de Cristo, religiosa y loable fundacion del señor san Felipe Neri» (Biblioteca de Autores Españoles, vol. 33, t. 2.°, ed. M. Rivadeneyra, Madrid, 1854, p. 453, col. a).

101- PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas*, p. 336.

observancia dos Mandamentos e alcanse da salvação»[102]. Como teve ocasião de verificar Frei António Pereira da Silva (O.F.M.), os religiosos integrados no reformismo jacobeu - sejam eles gracianos, varatojanos, crúzios, bentos, bernardos, paulistas, tomaristas, carmelitas ou dominicanos -, aparecem-nos sempre como «devotos praticantes e paladinos entusiastas da oração mental», dando-lhe lugar de relevo nos regulamentos das comunidades, divulgando-a por meio de escritos, pregando-a dos púlpitos, inculcando-a nos confessionários, e privilegiando a sua efectivação em público e em comum nos templos[103]. Oportunamente teremos ocasião de evocar o papel de Frei Manuel de Deus (O.F.M.) - notável figura de missionário varatojano e de jacobeu - e de outros seus irmãos de hábito nesta acção de difusão da oração mental, particularmente no referente à oração mental pública organizada nas igrejas, com simples leigos e terceiros. Em 1727, sem exclusivismos, e nomeadamente reconhecendo o especial papel do espírito de S. Filipe de Néri e da da Congregação do Oratório em «ressuscitar nos seculares tão grande bem», Frei Manuel de Deus declarará taxativamente considerar a acção de introdução nos povos da oração mental pública uma tradição varatojana, uma vez que, desde o fundador do seminário do Varatojo, assim o vinham praticando os missionários apostólicos que lhe haviam sucedido[104]. Lembre-se desde já, de passagem, que a colaboração de oratorianos e varatojanos para este mesmo fim se ilustrará impressivamente em 1732, no Porto, quando tendo esmorecido na cidade as práticas de oração mental de congregantes seculares, uma impressiva e algo polémica missão pregada na cidade por dois franciscanos do Varatojo[105] atirar grande número de pessoas para essas práticas, levando os padres congregados do Porto, como consequência, a de novo instituir na cidade uma fervorosa confraria ou irmandade de congregantes, com estatutos decalcados dos de Lisboa[106].

102- *Vindicias da virtude*, t. I, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725, pp. 298-299.

103- *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII*, Ed. Franciscana, Braga, 1964, pp. 128-129.

104- *Pecador convertido ao caminho da verdade, instruido com os documentos mais importantes para a observancia da Ley de Deos*, Coimbra, António Simões Ferreira, 1728, p. 364.

105- Cf. SANTOS, Zulmira C. - *Algumas notas para a história das missões em Portugal: em torno de um manuscrito do Arquivo Distrital de Braga*, Actas do Congresso Internacional sobre o IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga, Vol. II / 2, Braga, 1990, pp. 577-593.

106- Cf. SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, ed. cit., p. 242. Veja-se também o que nesta incontornável obra o seu autor nos diz sobre a subsequente vida da irmandade de congregantes do Porto e sobre a numerosíssima irmandade de Nossa senhora das Dores, erigida em Braga em 1761 (pp. 243-245).

Com efeito, e como sublinha Frei Manuel de Deus[107], o apego de Frei António das Chagas à implantação da oração mental pública nas nossas igrejas patenteia-se nos seus próprios escritos[108]. Vêmo-lo exprimir-se, nomeadamente, num regulamento que em 1680 compôs com as obrigações e exercícios quotidianos para as *escolas de Cristo* a instituir por si nas missões que fosse fazendo no reino[109], uma iniciativa a não separar do seu conhecido desejo de aplicar em Portugal certas observações feitas do outro lado da fronteira[110]. O conhecimento próprio, a conversão e horror ao pecado, o exercício ascético de guarda das «portas dos sentidos», combinavam-se com a obrigação de meia hora de oração mental quotidiana no seio da *congregação*. Significativamente, a quem soubesse ler, para

---

107- *Op. cit.* , p. 364.

108- Como exemplo, nas *Cartas espirituaes* do Padre Chagas, 2.ª parte, Lisboa, of. Inácio Nogueira Xisto, 1762, cf. *Carta 238*, pp. 378-379. Nesta carta, no fim - feliz - de uma missão em Setúbal, o Padre Chagas conta a uma religiosa que, a partir de então, nesta terra, não havia já quem tivesse «horror às cousas de Deus» e «grandes e pequenos» iam à oração e se andavam «arrastando publicamente pelas Vias-Sacras». De início, confessa o autor, fora-lhe difícil «pôr uma casa de oração na Misericordia», onde estava alojado, mas de uma, essas casas de oração haviam passado a cinco, e não cabia a gente nelas. Explicando este êxito, Frei António das Chagas conta que instituira então «uma devoção chamada escola de Cristo», com obrigação de toda a pessoa ter meia hora de oração mental quotidiana e de «outras cousas sem encargo de culpas ou gasto», as mulheres devendo fazer em suas casas essa oração, sem virem às igrejas, e «he[ra] para louvar a Deus ver que não ha[via] em nenhuma esfera quem não abraçasse isto»... Para consultar o texto desta carta cf. também MARIA SANTÍSSIMA, Frei Manuel de (O.F.M.) - *História da fundação do Real Convento e Seminário de Varatojo*, t. I, of. António Álvares Ribeiro, 1799, p. 134.

109- Como pode ver-se da *nota* anterior, a instituição desta «devoção» data da experiência havida pelo Padre Chagas na missão de Setúbal (1680). No entanto, a simples transcrição deste título, sem determinar vila ou cidade em concreto - *Instituição da Escola de Christo Senhor nosso que nesta Villa ou Cidade de N. instituhio o P. Fr. Antonio das Chagas, na Missão que nela fez no anno de 1680*, autoriza a pensar estar-se perante um projecto mais vasto. Se, como diz Maria de Lourdes Belchior PONTES (*Frei António das Chagas*, p. 331), na *Instituição da Escola de Cristo* estamos diante de «resumos da doutrina que Frei António das Chagas pregava nas missões», torna-se lícito pensar que a organização deste tipo de «congregações» vinha bastante de trás, cronologicamente. Impressiona - sem dúvida - a falta de outras referências expressas a estas «escolas». No entanto, o aspecto informal desta instituição - sem «temporalidades», sem outro «oficial» mais que um «escrivão» que, «pelo amor de Deus», deveria inscrever num livro os que entrassem a fazer parte da escola -, bem como o facto de ela obedecer, na sua afirmação, a impulsos de entusiasmo, podem ajudar a compreender muito do silêncio das nossas fontes. Com efeito, como veremos infra, a partir de fonte sólida - depoimentos convergentes prestados na Inquisição de Coimbra -, as pregações de Chagas deram origem, em 1677, em igrejas das faldas da Serra da Estrela, à organização de um exercício quotidiano de oração mental, em termos formais claramente idênticos aos por si estipulados na *Instituição da Escola de Cristo*.

110- Cf. GODINHO, Padre Manuel (O.F.M.) - *Vida, virtudes e morte do Veneravel Padre Fr. António das Chagas*, Lisboa Oc., Miguel Rodrigues, 1728, pp. 58-63.

instrução neste «santo exercício», Frei António das Chagas lembrava a *Direcção* supra referida do seu amigo Padre Bartolomeu de Quental[111].

Na sua configuração elementar, ajustada à incipiência dos fiéis, a *escola* aparecia como uma base e ponto de partida para o itinerário espiritual de quem se propusesse «servir a Deus e fazer vida de espírito». Ainda assim os «discípulos desta escola» eram exortados a viverem na contínua lembrança dos benefícios de Deus, de modo que «de dia e de noite, a toda a hora e em todo o lugar» sempre andassem em oração, «isto é com o sentido levantado em Deus, trazendo-o na memoria»[112]. Toda a ênfase era posta nos exercícios da via purgativa, mas esta era afinal uma etapa no caminho para o cume do «monte da perfeição»...

Como se sabe, depois de sair das terras onde havia «plantado» a oração mental, à distância, Frei António das Chagas continuava a orientar por carta senão «milhares»[113], algumas centenas de almas, indicando a cada uma, conforme a pluralidade das situações - mas sempre enfatizando na obra de santificação pessoal a componente ascética -, os meios que mais lhe convinham na escalada desse monte: aspirações e jaculatórias, meditação dos passos da vida de Cristo, contemplação adquirida, ou, quando fosse caso disso, aceitação reconhecida e humilde da contemplação infusa[114].

Essas *cartas espirituais* chegadas até nós, nas quais o *fradinho* comunica aos seus correspondentes «experiência e conselhos para a grande aventura da união com Deus», foram já competentemente analisadas e muito justamente consideradas um documento único na nossa literatura de seiscentos[115]. Comentando a doutrina nelas expressa, particularmente marcas e recomendações de leituras, por parte de Chagas - de S. João da Cruz e da «sua» Santa Teresa, de Scupoli e do «seu» Senhor S. Francisco de Sales, e sobretudo de Ésquio, cujos *Exercícios* traduziu -, Maria de Lourdes Belchior e Robert Ricard reconheceram estarmos diante de

---

111- Cf. CHAGAS, Frei António das (O.F.M.) - *Instituição da Escola de Christo...*, in *Obras espirituaes*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1701, p. 361.

112- Cf. CHAGAS, Frei António das (O.F.M.) - *Instituição da Escola de Christo...*, in *Obras espirituaes*, ed. cit., pp. 369-370.

113- Cf. GODINHO, Padre Manuel (O.F.M.) - *Vida...* cit., p. 302, onde este autor diz que, como «padre espiritual», Chagas se correspondia com mais de três mil pessoas.

114- Cf. PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas*, p. 256. Sobre esses «dictames» com que governava as almas, cf. GODINHO, Padre Manuel (O.F.M.) - *op. cit.*, pp. 388-396.

115- PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas*, p. 240. *Vide* RICARD, Robert - *La doctrine spirituelle de Fr. António das Chagas d'apres ses principales lettres*, em *Études sur l' Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, F.C.G., Paris, 1970, pp. 222-240.

alguém que conhecia, vivia e ensinava a teologia mística[116]. Se o estádio de maturação espiritual do seu destinatário o permitia, o varatojano não hesitava, recorrendo a uma linguagem consagrada, em instruí-lo nos caminhos da via unitiva e da oração de quiete. E todavia, como muito bem sublinharam aqueles dois ilustres investigadores, uma vez mais em sintonia, um dos traços mais marcantes dos ditames de Frei António das Chagas é uma alardeada atitude de reserva, prevenção e reacção face a facilitismos e aventureirismos místicos, face aos previsíveis maus resultados de todos aqueles que se abalançavam aos altos cumes da contemplação sem experiência ou insuficientemente purgados, sobretudo se menosprezando e abandonando a meditação na vida e paixão de Cristo... Este último aspecto e a fortíssima insistência, nos seus escritos, na ascese e nas virtudes morais, permitem, sem receio de erro, pensarmos, com Maria de Lourdes Belchior[117], que efectivamente Frei António das Chagas, tendo em mente certas contrafacções da santidade de tempos a tempos castigadas em Portugal pelo Santo Ofício - embora, é certo, sem qualificativo alumbrado -, também ele temia e reagia contra os erros dessa «falsa mística».

Pressentimento concreto de ambientes espirituais crescentemente sujeitos a perigos de "desvio" e adulteração? A verdade é que transformado o alumbradismo em "espectro" ameaçador, sempre rondando, a nível ibérico, os ambientes devotos, a tarefa de qualquer mestre de espiritualidade passaria, compreensivelmente, pela preocupação de esconjurar convenientemente tal ameaça. De qualquer modo, neste contexto, parece-nos lógica e legítima a questão: esses cuidados e receios expressos por Frei António das Chagas não deverão eles próprios serem vistos como mais um sinal claro do grau de difusão atingido no país pela oração mental e pela busca crescente de uma "santidade mística", agora envolvendo até áreas sócio-culturais seculares menos "qualificadas" e como tal mais expostas a riscos?

116- Cf. PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas*, p. 263. Cf. RICARD, Robert - *Un spirituel portugais du XVII.e siècle*, em *Études*... cit., p. 249. Como aqui pondera este autor, Chagas, sempre desassombrado, era alguém que sabia bem que «o abuso não condena o uso e que a falsa mística não condena a verdadeira». Lógica e convincentemente, Robert Ricard - *La doctrine spirituelle de Fr. António das Chagas* supra cit., p. 235, sublinha a condição deste autor como herdeiro da «revolução» levada a cabo pelos grandes espirituais ibéricos entre 1520 e 1590 e pelo seu «ilustre discípulo» S. Francisco de Sales, «que recolhe a sua experiência e coordena os seus ensinamentos», e lembra (p. 240) quanto Ésquio, apreciado por Chagas, deve a Herp e este último a Ruysbroeck.

117- *Frei António das Chagas*, pp. 251 e 340.

As *Cartas Espirituais* e todos os escritos do Padre Chagas são manifestamente reveladores da sua preocupação de equilíbrio doutrinal, rigor e critério seguro no aconselhamento da vida espiritual dos fiéis. Todavia, sabido o latíssimo âmbito territorial e populacional tocado pelas suas missões - realizadas a solicitação de, pelo menos, oito prelados diocesanos[118]-, e reconhecido, de acordo com Frei Manuel de Deus, o papel do *fradinho* e dos seus imediatos discípulos do Varatojo na implantação da oração mental pelos povos que iam missionando, admirará que um ou outro leigo, promovido à exaltante experiência da intimidade com Deus e da escalada do "monte da perfeição", tenha incorrido em «enganos místicos» contra os quais prevenira o próprio Frei António das Chagas? Impõe-se doravante procurar conhecer melhor o real alcance e consequências - de ordem espiritual, moral e social - das "sementeiras" missionárias, sem deixar de considerar aspectos induzidos e não imediatos dessa dinâmica pastoral. Certamente que naquelas terras nas quais se passara a «correr» a Via-Sacra, ou nas quais ficara instituída uma ordem terceira, ou ainda nas quais se estruturara uma prática organizada de oração mental nas respectivas igrejas e se incrementara a frequência da confissão e da comunhão eucarística, a primeira realidade patente é uma renovação da vida espiritual dos leigos. Todavia essa renovação visível que outros mecanismos trouxe consigo? O êxito e certa "massificação" dos «exercícios» virtuosos e da prática elementar da oração mental ora inculcados iam ao encontro das necessidades específicas de um quadro secular e laical de vida? Ou, ao mesmo tempo que se alargavam - quiçá degradando-se -, as novas propostas de vida tendiam naturalmente a suscitar insatisfações e desconfianças em crescentes franjas sociais do clero e do laicado?

Propondo um *modo prático de oração mental*, recolhida e afectiva, já Bartolomeu do Quental alertava os cristãos devotos para a necessidade de afrontarem desassombradamente e degolarem o «Gigante» dos «ditos e perseguições do mundo», uma vez que não faltava quem declamasse contra esta nova «cerimónia» e «invenção»[119]. O mesmo veremos dizer Manuel Bernardes[120]. Mas o que é certo

---

118- O autor da *Vida* do Padre Chagas supra citada, p. 63, assevera que D. João de Melo, então como bispo de Elvas, foi o primeiro prelado que lhe deu trabalho missionário. Voltou a requisitar os préstimos de Frei António das Chagas quando se encontrava à frente do bispado de Viseu. Além deste, o Padre Manuel Godinho elenca idêntica procura por parte dos seguintes prelados: D. Luís de Sousa - Lisboa, D. Martim Afonso - Guarda, D. Fernando Correia de Lacerda - Porto, D. Frei Luís da Silva - Lamego, D. Frei Álvaro de S. Boaventura - Coimbra, D. Diogo de Sousa - Évora, D. José de Lencastro - Miranda.

119- *Meditações da infância de Cristo*, ed. cit., p. 31.

120- Cf. *Exercícios Espirituais...*, pp. 34 -35.

é que ela se continuou a espalhar. Como já foi aludido, o varatojano Frei Manuel de Deus, evocando a existência de uma longa e genuína tradição na Igreja de oração mental pública, acerca da reactivação moderna desta prática entre os seculares, sublinha o papel particular desempenhado pelos filhos de S. Filipe de Néri, por algumas confrarias e pelos terceiros franciscanos, além - evidentemente - do contributo dos missionários do seu hábito[121]. Aliás é interessante verificar - para além da mútua consideração dos fundadores do oratório português e do seminário do Varatojo - a constituição de uma espécie de "corpus" comum de orientações referentes à prática da oração mental pelos seculares. Como sabemos, as *Meditações* de Quental, incluindo uma *Direcção para a oração mental*, são livro recomendado por Chagas aos «discípulos» da *Escola de Cristo*. Mas mais do que isso: se é verdade que a *Direcção* de Bartolomeu de Quental - naturalmente - se harmoniza com o tipo de instruções para o mesmo efeito escritas por Frei António das Chagas, o *Directório para a oração mental*, de Frei Manuel de Deus, amplamente divulgado, mostrar-nos-á, já como ponto de chegada, nos anos vinte do século XVIII, sob que forma corrente coagulou essa prática pública da oração mental suscitada pelos missionários. Ora, não é difícil perceber nesse *Directório*, sob forma sumária e adaptada, um modo de oração idêntico ao ensinado pelo Padre Bartolomeu do Quental[122]. Curiosamente, já sem receio de uma espectaculosidade a que fugiam o pai do oratório português[123] e o Padre Manuel Bernardes[124].

121- *Pecador convertido...*, ed. cit., pp. 362-363.

122- Quental, *op. e ed. cit.*, pp. 9-17, propõe o seguinte «*modo prático da oração mental*»: *1.* Preparação: *a.* acto de fé na presença de Deus; *b.* prostração física ou espiritual por terra, e adoração; *c.* sinal da cruz e invocação da Trindade contra todas as tentações e pensamentos ruins na oração; *d.* acto de humildade, confusão e «conhecimento próprio» na presença da «Divina Magestade»; *e.* acção de graças; *f.* oferecimento deste exercício para honra e glória de Deus; *g.* pedido de inspiração e fruto na meditação; *h.* acto de contrição; *2.* Meditação: *a.* a *memória* propõe a matéria (que se traz previamente preparada em algum livro); *b.* logo entra o *entendimento* «discorrendo as razões que movam a vontade»; *c.* movida a *vontade*, «ha de cessar totalmente o discurso, e então entra ella a exercitar e lograr os seus afectos» sem passar daquele ponto; *d.* tirar o fruto destas considerações e afectos; *3.* Graças: «obrigada destes affectos e do que deve e considerou na meditação, romperá a alma em louvores de seu Deus, dando-lhe graças pelos beneficios que com ella tem usado»; *4.* Oferecimento: *a.* de tudo o que tem e é, exercícios, potências e afectos da vontade; *b.* Humanidade e merecimentos de Cristo; *5.* Petição (a ser entregue à Virgem, «fiado principalmente em sua valia e intercessão dos Sanctos»): *a.* bens espirituais para o próprio, graça para não ofender a Deus, perseverança na virtude; ajuda para vencer más inclinações dominantes; aqueles bens temporais «que o Senhor sabe me convem e he mais sua sancta vontade»; *b.* pela propagação da Fé Católica e extirpação das heresias; c. pelo estado e conservação da Santa Igreja, papa e ministros sagrados; *d.* pela paz entre os príncipes cristãos, pelo estado e conservação do nosso reino e seus príncipes; *e.* amigos e inimigos, necessitados, agonizantes; *f.* pelas almas do Purgatório, especialmente pelas mais necessitadas e das nossas obrigações; *6.* Recordar o fruto tirado da

Uma vez que se alargava socialmente a oração mental, sem excepção para estratos humildes e menos instruídos, e simultâneamente uma pastoral mais agressiva ia disponibilizando aos leigos métodos fáceis para meditar e para fazer «vida de espírito», não admira que tenha crescido o número daqueles que, não parando nos exercícios da vida purgativa, se abalançaram ao caminho que lhes ficava aberto para a "aventura mística". Esta realidade sociológica, nomeadamente a tentação da busca do prestígio social pela santidade, punha sérios problemas, como bem o sentiu Frei António das Chagas...

Entre outros casos, haveremos de fixar a nossa atenção, particularmente, na "aventura mística" funesta de uma mulher do povo, Arcângela Henriques, terminada no severo e perpétuo castigo do Santo Ofício, mas começada algo auspiciosamente em seus treze-catorze anos a partir de pregações ouvidas a Frei António das Chagas e da frequência, na sua igreja paroquial, da oração mental introduzida na Serra da Estrela pelo *fradinho*.

A razão principal da sua condenação tem um nome: «molinismo». Mas, como se verá, se caiu em erros de Miguel de Molinos, condenados em 1687 pelo Papa Inocêncio XI, nunca se apurou que tivesse lido uma só linha deste «mestre do quietismo». Com esta condenação, em Portugal, um novo "espectro", mais palpável, substituia o do sempre difuso e temido alumbradismo.

---

meditação e fazer propósito «de o pôr por obra»; *7.* Tirar «alguma consideração jaculatória ou affecto» para usar no «recolhimento do discurso do dia»; *8.* Tomar a benção do Senhor. No *Directório* de Frei Manuel de Deus, *op. cit.*, pp. 252-254, a sequência é a seguinte: actos de fé na presença de Deus; prostração física no chão e adoração; acto de contrição (de joelhos); leitura do ponto para meditação, silêncio e meditação (meia hora); graças pelos benefícios recebidos; petição do auxílio divino para observar os Mandamentos e Ladainha a Nossa Senhora.

123- A preocupação de descrição de Bartolomeu do Quental vê-se nesta indicação, a propósito da preparação próxima para meditar: «Posto hum no lugar da oração, que será o mais retirado que tiver, com alguã luz, mas pouca, com os olhos fechados, *se for em secreto*, na postura onde se achar melhor (...)»; ou nesta outra, para depois do acto de fé na presença de Deus: «Logo prostrado por terra (*se for em parte occulta, e senão, dentro em seu coração*) adorará profundissimamente a Sanctissima Trindade (...)».

124- Que, para este efeito, inculcava: «1: Que em público se deve evitar toda a singularidade, todo o fazer gestos com a cara, ou acções com as mãos ou dar suspiros: porque se há-de estar com uma serenidade igual, assim nos afectos de gozo como nos de compunção. 2: Que o estar bem quieto (ainda que por isso se padeça alguma moléstia no princípio) ajuda muito assim o espírito, como o mesmo corpo, a persistir na oração. 3: Que às vezes a força do afecto, que a alma exercita, pedirá outro diferente sítio de corpo; como se está atribulada com algum trabalho, o prostrar-se; se suspira com jaculatórias, o levantar o rosto ao Céu, etc. Havendo porém respeito, ao que dizíamos no primeiro aviso» - *Exercícios Espirituais*..., p. 34.

Cap.º II - Do alumbradismo ao «molinismo»

Quietudes «verdadeiras» e «falsas». Miguel de Molinos e a defesa da contemplação. Os receios de Manuel da Veiga(S.J.) e António Vieira (S.J.). Para uma sondagem à tratadística mística portuguesa anterior à condenação romana de Molinos: as obras de António do Espírito Santo (O.C.D.) e José do Espírito Santo (O.C.D.). Uma «universidade» aberta a «rudos e ignorantes»?: o leigo contemplativo no apostolado optimista de Agostinho de Santa Maria (O.S.A.D.). Pedagogia mística e combate anti-quietista posterior à Coelestis Pastor em autores portugueses: Manuel Bernardes (Cong.Oratório); Francisco da Anunciação (O.E.S.A.); Afonso dos Prazeres (O.F.M.Varatojo); António Caetano de S. Boaventura (O.F.M.Obs.). Vectores do anti-misticismo pombalino. Francisco da Conceição (O.F.M.Obs.) um autor de viragem?

No es amor el que puede hallar sossiego
en el grado que goza, quando immensa
es la aptitud, con que aumentarse puede.
Aviva pues el amoroso fuego
hasta que esté la llama tan intensa,
que ya de puro ardor exhausta quede.
António Panes, *Estímulo de Amor Divino*

Intencionalmente, o título deste capítulo reproduz aquele que Álvaro Huerga escolheu para um trabalho de sua autoria[1], inserido no tomo V da sua benemérita *Historia de los Alumbrados*[2]. Sintonizando com certa apologética católica tradicional, cujas vistas não conseguem fixar senão o Molinos condenado, o ilustre historiador dominicano define o molinosismo como um «alumbradismo fermentado», e, abonando-se da autoridade de Julio Caro Baroja, subscreve a tese segundo a qual o padre aragonês constituiria uma grande figura final do alumbradismo, como fautor do «ultimo y más famoso caso de los que puedem llamarse Alumbrados»[3]. Já anteriormente, referindo-se às suas raízes valencianas, Álvaro Huerga enfatizara a «imersão de Molinos no rio alumbradista»[4] ...

Claro que, nesta perspectiva, resulta sempre difícil de explicar a razão porque, antes da sua prisão e condenação formal em Roma, tal realidade passou tanto tempo "despercebida", enquanto a pessoa do sacerdote espanhol ia gozando, pelo contrário, de prestígio e favor na Cúria e na Urbe, e o seu *Guia*

1- *Del alumbradismo al molinismo*, «Angelicum», Vol. 67, fasc. 4 (1990), pp. 483-508.
2- Ed. cit., pp. 349-368.
3- T. V, ed. cit., p. 362. Alvaro Huerga reporta-se a J. Caro BAROJA - *Las formas complejas de vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 498.
4- *La escuela de San Luis Bertrán y los alumbrados valencianos*, em AA.VV. - *Corrientes espirituales en la Valencia del Siglo XVI (1550-1600)*, Valência, 1983, p. 159.

Espiritual se tornava um *best seller* aprovado e louvado por circunspectos examinadores e teólogos e pelo Mestre do Sacro Palácio[5]. Deve de resto ter-se presente que num outro escrito, finalizado em finais dos anos setenta de seiscentos - a *Defensa de la contemplación* - Miguel de Molinos se distancia de uma qualquer espiritualidade de tipo alumbrado, cujos «falsos errores» vitupera[6], reeditando autoridades e posições anteriormente expressas por Juan Falconi[7], personalidade cujos escritos, como se sabe, também seriam atingidos por incongruentes suspeitas, na ressaca da condenação romana de Molinos[8].

Dir-se-á - e bem - que a redacção da *Defensa*, por Molinos, representa já, cronologicamente, uma estratégia de defesa e uma apologia doutrinal face às desconfianças e ataques - desferidos principalmente por destacados membros da Companhia de Jesus - contra as práticas contemplativas por si inculcadas[9]. Não deixa todavia de ser um expressivo exemplo de demarcação em

---

5- Cf. TELLECHEA IDIGORAS, Jose Ignacio - *Introdução* a MOLINOS, Miguel de - *Guia Espiritual*, ed. crítica, F.U.E., Madrid, 1976, pp. 53-56.

6- Cf. MOLINOS, Miguel de - *Defensa de la contemplación*, Estudo preliminar, edição e notas de PACHO, Eulogio (O.C.D.), F.U.E., Madrid, 1988, pp. 200-205.

7- Cf. FALCONI, Juan (Mercedário) - *Cartilla segunda para leer en Christo*, em *Obras espirituales... recogidas por el R. P. Ioseph Sanchez*, Saragoça, Diego Dormer, s/d., pp. 213-221. No estudo preliminar à *Defensa de la contemplación*, de Molinos, supra citado, à p. 28, Eulógio Pacho, autor de reconhecida competência nestas matérias, afirma a sua convicção na absoluta pureza doutrinal de Falconi e «también en la que expone Molinos en las obras impresas, en las que no hace otra cosa que seguir "a la letra" a su inconfessado maestro». Esta circunstância, justamente, iria atingir, retrospectivamente, a boa fama e circulação de alguns dos seus escritos...

8- Como se sabe, ao morrer em Madrid, em 1638, Falconi era um prestigiadíssimo mestre de oração e os seus escritos, publicados quase todos postumamente, atingiram uma propagação europeia. Sobre o volte-face que levou, em relação a certos escritos deste e doutros autores, às medidas «prudenciais» do *Índice de livros proibidos*, cf. Eulogio de la Virgen del Carmen, O.C.D. (= PACHO, Eulogio) - *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., pp. 357-361.

9- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., pp. 374-377; do mesmo autor cf. MOLINOS, Miguel - *Defensa de la contemplación*, ed. cit., Estudo preliminar, pp. 9-13. Efectivamente, na esteira de Falconi, Molinos ensinava a universalidade da contemplação, como prática não sujeita a limites de tempo nem de pessoas, em termos que colidiam com a espiritualidade prática e ascética dominante na Companhia de Jesus. Por isso, em 1680, com Molinos sempre na mira, dizia ao Cardeal Federico Colonna, o célebre orador e missionário popular Paolo SEGNERI (S.J.): «Chi vuole sù la Terra ò si fatichi sempre ò si quieti sempre, vuol pervertire ogni regola di governo. E pur questa è quella regola, Eminentissimo Principe, che alcuni oggi pervertono apertamente nell' Orazione intitolata Mentale, mentre la riducono tutta ò a perpetua Fatica, ò a perpetua Quiete, quasi che in essa unicamente non possano la Fatica e la Quiete star mai d' accordo abear la mente» - sic - *Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione*, Bolonha, Gio. Recaldini, 1681, Preâmbulo. Nesta obra Segneri insurgia-se expressamente contra o extremo de quem então guiava as almas exclusivamente por via de contemplação (pp. 12-19), propunha uma «via di mezzo» - «la quale fiù creduto da santi poter

que vale a pena atentar, porque, além do mais, nos permite ver a enunciação daquilo que para Molinos, como para Falconi, a quem praticamente repete, era mais arriscado e negativo no quadro de uma espiritualidade alumbrada, por contraposição às práticas da tradição mística ortodoxa.

Com efeito, considerando-se em sintonia com o que até aí, santos e místicos haviam ensinado sobre a oração de quietude e contemplação, também Molinos quis deixar exarada expressiva declamação contra o «ócio, suspensão e quietude» dos alumbrados: a pretexto de estarem como mero instrumento ocioso nas mãos do Divino Artífice, «daban de mano a toda virtud y acción de manera que ni querían dar alabanzas a Dios ni gracias, ni conocer, ni querer, ni amar, ni rogar ni desear, porque pensaban que cualquiera cosa que podían desear o pedir, que ya la tenían», pelo que, para conservarem esse repouso, «se estaban vacíos y ociosos sin hacer ninguna obra exterior ni interior, ni con el cuerpo ni con el alma»[10]. Nada tinha esta atitude a ver com um outro «ócio espiritual» e «puro» pelo qual se pretendia que a alma estivesse toda ela ocupada interiormente em atender a Deus «con el entendimiento, memoria y voluntad, con un acto de fe universal y sencillo»; se, enquanto em oração, estava então ociosa de discursos e considerações, não deixava de obrar «todas las virtudes de fé, esperanza, caridad, fortaleza, paciencia y humildad y todas las demás con actos imperceptibles, interiores y espirituales»[11].

Por trás desta alusão estava o problema da oração de quiete adquirida e, nesta matéria, Molinos limitava-se a encostar-se àquilo que os magistérios teresiano e sanjoanista ensinavam sobre a oração afectiva e não discursiva de recolhimento, também chamada oração de fé pura, de silêncio interior e presença de Deus[12]. A oração contemplativa continuava a ser pedra de toque e, para melhor mostrar o inatacável das suas posições, Molinos, na *Defensa*, remetia-se, também ele, à autoridade de Luís de Blois, numa passagem em que o abade de Liessies,

---

trovarsi, in chi si vale or della Contemplazione or della Meditazione, secondo che Dio gli dona» (pp. 19-25) -, e confutava a «oposição» com a qual «alguns modernos», queriam fechar a «via di mezzo», ensinando que quem uma vez fora chamado por Deus à contemplação não devia tornar mais a meditar (pp. 25-102).

10- *Defensa de la contemplación*, ed. cit., pp. 200-201.

11- *Defensa de la contemplación*, ed. cit., p. 202.

12- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, «Ephemerides Carmeliticae», 13 (1962), pp. 353-626.

mestre insuspeito e admirado[13], pusera em contraste uma quietude sobrenatural, santa, com a falsa e viciosa quietude dos alumbrados[14].

Todavia, nomeando embora apenas os alumbrados, Miguel de Molinos retomava tema e argumentos clássicos contra numerosos movimentos de "falsos místicos"[15], inscritos numa mesma tendência latente, constante na história da espiritualidade[16]. Referimo-nos à concepção e praxe da vida espiritual norteada pelo objectivo de alcançar a união com Deus, postulando um estado adquirido de passividade, susceptível de anular ou mitigar a responsabilidade moral individual, que ficou conhecida por quietismo[17], e de que os alumbrados eram então, apenas, uma mais temida e recente expressão, ao lado de outras[18]. Atendendo à ortodoxia das posições de Molinos ao longo da sua obra impressa, e particularmente ao teor formalmente anti-quietista da *Defensa*, impressiona que o padre aragonês tenha acabado por se tornar conhecido precisamente como reedição - novamente sistematizada e refundida - dos erros do quietismo, ou até mesmo - o que é absurdo - como o criador do sistema quietista[19]. Mas, como é sabido, a abjuração

---

13- Cf. ALFARO, Frei Gregorio (O.S.B.), *Prólogo* a BLOSIO, Ludovico - *Obras*, Sevilha, Juan de Leon, 1598, pp. 9-12. Segundo Frei Gregório Alfaro, seu tradutor, neste livro de Luís de Blois descobriam-se com clareza «los nunca bien entendidos tesoros de la Thologia mistica y las grandezas de la intellectual contemplacion». E, nomeadamente, explicitava sobre a obra: «Alumbra al hereje, si quiere luz, y al christiano le fortalece los ojos, para que no lo cieguen las heregias destos infelices tiempos, y al docto le da armas con que destruyrlas» - p. 9v.

14- *Defensa de la contemplación*, ed. cit., p. 203.

15- Cf. *Defensa de la contemplación*, ed. cit., p. 206, notas 1, 2 e 3.

16- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - «*Illuminisme et illuminés*», Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, t. VII, fasc. 48-49, cols. 1370-1389; do mesmo autor, cf. bibliografia infra aduzida.

17- SANNAZZARO, Piero - «*Quietismo*», Enciclopedia Cattolica, t. 10, Cidade do Vaticano, s/d., cols. 412-416; como referências obrigatórias, *vide*: PAQUIER, J. - *Qu'est-ce que le quiétisme?*, Bloud, Paris, 1910; ARMOGATHE, J. R. - *Le quiétisme*, P.U.F., Paris, 1973; BENDISCIOLI, Mario - *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1964.

18- Cronologicamente mais próximos, é quase obrigatório evocar os *guérinets* da Picardia e os *pelagini* italianos. Sobre os primeiros, tenham-se presentes as páginas que lhes consagrou BREMOND, Henri - *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 11, Paris, Armand Colin, 1968, pp. 103-156; sobre os segundos deve ler-se a obra de SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L' eresia di Santa Pelagia*, ed. il Mulino, Bolonha, 1989. Sobre os «erros» de Molinos e seus precedentes, cf. CASATI, I. (O.P.) - *Le diverse forme di quietismo*, «Vita Cristiana», 12 (1946), pp. 439-465. Para uma visão de conjunto de fenómenos similares, dentro e fora da área da espiritualidade cristã, cf. POURRAT, P. - «*Quiétisme*», Dictionnaire de Théologie Catholique, dir. de É. Amann, t. 13, 2.ª parte, Paris, 1937, cols. 1537-1551.

19- Com efeito, no *Diccionario Theologico Portatil*, do Abade D. Próspero de Áquila, professor de teologia na Universidade de Nápoles, traduzido para português por Frei José do Espírito Santo

de Molinos, feita em 3 de Setembro de 1687, na igreja romana de Santa Maria *sopra Minerva*, de 68 proposições suas condenadas, teve por base um "magistério" directo e imediato, cartas e testemunhos referentes a afirmações e comportamentos seus[20].

Apesar de tudo o que dissemos no anterior capítulo, também em Portugal -naturalmente - se esgrimiu contra os alumbrados. Há-de reparar-se até, que significativamente, é justamente no rescaldo das vastas repercussões da publicação do édito de D. Andrés Pacheco de 9 de Maio de 1623 contra o espectaculoso alumbradismo sevilhano (entre cujos protagonistas principais esteve o padre português Francisco Mendes, saído em efígie em auto-de-fé de 30 de Novembro de 1624)[21], que em Portugal se publica uma obra marcadamente anti-alumbrada: a *Vida* de Simão Gomes, do culto jesuíta e missionário do interior, Padre Manuel da Veiga[22].

Simão Gomes, sapateiro do Cardeal Infante D. Henrique, veio de Évora com casa e tenda mudada para Lisboa, quando nesta cidade se faziam sentir influências de tipo alumbrado. De acordo com fontes inquisitoriais, passou a ser tido pelas pessoas que frequentavam os círculos devotos da capital conotados com essas influências como um temível perseguidor[23]. Ora, sob influxo da actualidade sevilhana, na sua obra, o Padre Manuel da Veiga vai precisamente ressuscitar as apreciações de Simão Gomes em relação àqueles seus contemporâneos que, em Lisboa, então «vãmente se davão a huã vida que chamavam iluminativa ou unitiva»[24].

Manuel da Veiga garante-nos que porá por ordem «os próprios discursos, argumentos e exemplos» usados pelo sapateiro santo na caracterização

---

Monte (O.T.S.F.), e de novo impresso em Lisboa em 1791, t. 2.º, fl. 460 r.º, definia-se «molinosismo» como a «perniciosa doutrina ou erros do Quietismo» que «Molinos originou no século XVII».

20- Cf. B. N. MADRID, Ms. 9721(= Ee-52), *Propositioni cavate non solo da testimonii mà anche da sopra mille lettere originali del Dottor Molinos scritte à varie persone e da esso giuridicamente reconosciute*, fls. 67- 89.

21- Cf. MENENDEZ PELAYO, Marcelino - *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. IV, ed. cit., p. 240.

22- Lisboa, Mateus Pinheiro, 1625. Citaremos este *Tratado da vida, virtudes & doutrina admiravel de Simão Gomez Portugues, vulgarmente chamado o çapateiro Santo*, pela segunda edição, de Lisboa, Francisco Vilela, 1673. Diogo Barbosa Machado - *Bibliotheca Lusitana*, t. 3, p. 400, indica uma edição de Lisboa, Pedro Ferreira, 1723, mas silencia a segunda, cujo texto seguimos.

23- Cf. DIAS, José Sebastião - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, vol. 2, Coimbra, 1960, p. 609.

24- *Tratado da vida...*, p. 184.

desses fiéis picados de alumbradismo. Segundo Simão Gomes dizia, «o primeiro fruito desta má arvore» era «huã preguiça e ociosidade assi corporal como espiritual», pelas quais se não aplicavam a trabalhar de mãos em suas casas e em obras de piedade e misericórdia, mas «somente tratar de união per amor de Deos»; o segundo fruto era «huã reputação e estimação própria com que se tinham e vendião por santos e antepunhão aos outros que havião por imperfeitos»; o terceiro, o pouco respeito às «obrigações do seu estado»; o quarto, a «pouca obediência e respeito aos preceitos e ordens da Igreja»; o quinto, o «pouco escrúpulo» que esta gente tinha em «cometer alguns peccados que claramente o erão»; o sexto, «hum mimo excessivo com que se tratavão polida e regaladamente, e melhor às vezes depois de darem neste espírito falso de vida unitiva»; finalmente, o último fruto desta «roim árvore» era «hum perigo muy proximo de perder a fé»[25], circunstância agravada pela situação social da população conversa portuguesa. De acordo com Manuel da Veiga, neste sétimo e último ponto, Simão Gomes explicava que, como os judeus não acreditavam na divindade de Jesus Cristo, «esta sorte de gente» fazia «pouco caso de meditar na vida e paixão de Christo Crucificado», facto de que fazia «prova» evocando o caso de um destes, de nação «e dos mais illuminados», que fora «preso pelo Santo Ofício e queimado por Judeo no mesmo anno de seu enlevamento e vida unitiva, nesta cidade de Lisboa». Uma associação - esta - de iluminismo e judaísmo, que continuaria a ser glosada, mas que, provavelmente, mais do que tudo, teria a ver, nas mentalidades, com a escalada do anti-semitismo na Península, já que, noutro tempo e contexto, o dos processos aos alumbrados de Toledo, se pôde verificar que, dos elementos de extracção conversa, nenhum havia judaizado[26]...

Nesta obra, aqui e ali, é perceptível o próprio dedo de Manuel da Veiga na caracterização de um quadro espiritual pretérito, visto com os olhos do seu tempo. De um século para o outro, a imagem dos alumbrados associara-se indissoluvelmente à ideia de gente regalada e lasciva, e por isso, na linguagem usada pelo autor da *Vida*, é legítimo ver alguns receios e preocupações pedagógicas e ascéticas - contemporâneas - da Companhia. As manifestações iluministas do tempo de Simão Gomes são classificadas como uma «superstição ou seita de sertas pessoas que com capa de vida illuminativa ou unitiva e extatica viviam ociosa e escandalosamente». Como demonstrara o édito de D. Andrés

25- *Tratado da vida...*, pp. 185-192

26- MARQUEZ, Antonio - *Los Alumbrados. Orígenes y filosofia (1525 -1559)*, Taurus Ed., Madrid, 1980, p. 83.

Pacheco, no tempo do Padre Manuel da Veiga essa gente continuava a pulular, tentada de uma "gula" espiritual, bem escalpelizada nas *Cartas* de um D. Juan de la Sal ao Duque de Medina Sidonia[27] e combatida por obras de discernimento místico[28]. De acordo com o referido édito do inquisidor geral, de 1623, a oração dos chamados alumbrados consistia em recolher-se na presença de Deus, sem discorrer nem meditar, nem que fosse na paixão de Cristo ou na sua santíssima humanidade[29]. Por outro lado, podia a pessoa chegar a um tal estado de perfeição que a graça submergisse as potencias da alma, de modo a esta não poder progredir nem retroceder[30]. No estado de perfeitos e vida unitiva não teria a alma que obrar, nem que querer, nem que fazer[31]. Um radical quietismo descolava daqui, com consequências evidentes no plano moral, tanto mais que «os perfeitos», governados imediatamente pelo Espírito Santo, não precisavam de fazer obras virtuosas[32]... Neste contexto parece natural que Manuel da Veiga nos fale do passado à luz dos seus presentes temores. Limita-se no entanto a evocar certas pessoas que «se vendiam por muito espirituais», que se designavam como «os da vida unitiva» e «só faziam caso de contemplaçoens, extasis e arrebatamentos dos sentidos, e nenhum caso das meditações, orações e outros exercicios de devação aprovados e costumados na Igreja Catholica»[33]. Em Portugal havia uma já larga experiência de visionarismos, embustes e «unhas bentas»[34], objecto das

27- Cf. AA.VV. - *Curiosidades de mística parda*, Madrid, 1897, pp. 1 - 44.

28- Sem anteciparmos indicações ulteriores (cap. V), lembramos, pela data de publicação e especiais méritos do autor, em termos de literatura de espiritualidade, GRANADA, Leandro de (O.S.B.) -*Resolución de la Contemplación sobrenatural, Revelaciones, apariciones, extasis y arrobamientos para confundir la falsa doctrina de los torpes y desvanecidos alumbrados*, Madrid, Andres de Parra, 1623.

29- Prop. 17: «Que en la oracion se recogen en la prezencia de Dios y dizen que alli no se han de hacer discursos no meditar, aunque sea en la passión de nuestro Señor Jesu Christo, ni detenerse en pensar en su santissima humanidad» - B.A.D.E., *Cod. CV/2-9*, fl. 388r.

30- Prop. 36 : «Que puede llegar una persona a tal estado de perfecion que la gracia anegue las potencias, de manera que no pueda el Alma ir adelante ni bolber atras» - B.A.D.E., *Cod. CV/2-9*, fl. 388v.

31- Prop. 43: «Que en el estado de perfectos y vida unitiva por amor con Dios, si le dixesse Dios al alma formalmente sée buena sustancialmente seria buena y que en este caso no tiene el alma que obrar ni querer ni no querer ni que hacer» - B.A.D.E., *Cod. CV/2-9*, fl. 388v.

32- Prop. 9 : «Y que ciertos ardores, temblores y desmayos que padecen son estar en gracia y tienen el spiritu santo, y que los perfectos non tienen necessidad de hazer obras vertuosas»; Prop. 10: «Y que se puede ver y se ve en esta vida la essencia devina y los misterios de la Trinidad quando llegan a cierto punto de la perfection»; Prop. 11: «Y que el Spiritu Santo ynmediatamente govierna a los que ansi biven» - B.A.D.E., *Cod. CV/2-9*, fl. 387v.

33- *Tratado da vida...*, p. 40.

34- Cf. infra, cap. V. Evocamos aqui uma expressão e o inolvidável capítulo 39 da *Arte de Furtar*, composta em 1652 pelo Padre Manuel da Costa (S.J.).

providências do Santo Ofício; mas tratava-se agora, dentro de fronteiras, de combater uma tendência difusa, ligada ao prestígio da contemplação e à procura pouco cautelosa da via unitiva em círculos devotos crescentemente numerosos, assegurando-se que a heresia alumbrada se mantivesse como um labéu situado além-fronteiras. Como tal, fácil é imaginar o comprazimento com que o jesuíta Manuel da Veiga repetia um dito de Simão Gomes, de resto em sintonia com o magistério teresiano[35], segundo o qual, por mais espiritual que se fosse, sempre se devia meditar na vida e paixão de Cristo[36].

Em 1673 sai, como assinalámos, uma nova edição do *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes*. Será exagerado ver aqui, nesta edição, sinal explícito, relativo a polémicas sobre a oração mental e a um crescente medo do contemplativismo? Cremos que não... De qualquer forma, essas polémicas decorriam além fronteiras[37], necessariamente com reflexos em Portugal. Alumbrados, perfectistas flamengos, guérinets e pelagini tinham motivado ou pretextado renovadas prevenções contra a prática da contemplação[38], nomeadamente naquela forma agora chamada *oração de quiete*, tão disseminada e discutida na Itália de princípios dos anos setenta[39]. Porventura com o pensamento

---

35- Cf. SANTA TERESA DE JESUS - *Sextas moradas*, 7, 5-15.

36- *Tratado da vida...*, p. 189.

37- Cf. *v. g.* BREMOND, Henri - *op. cit.*, t. 11, ed. cit., pp. 184-283, e SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano...*, ed. cit., pp. 259-278.

38- Além da bibliografia já indicada, cf. ANDRÉS MARTÍN, Melquíades - *La espiritualidad española en el Siglo XVII*, em AA. VV. - *Historia de la Teologia Española*, t. II, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 254-279; ORCIBAL, Jean - *La rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord*, P.U.F., Paris, 1959, pp. 18-113. Relativamente a conventículos de falsos místicos, desfeitos em Itália pelo Santo Ofício, anteriormente à condenação de Molinos, vejam-se os respectivos delitos e abjurações em BIBL. VITTORIO EMANUELE (= B.V.E.), *Fondi minori, San Lorenzo in Lucina*, Ms. 977 (60), fls. 1- 129, 170-194, 208-212.

39- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., pp. 361-365; cf. PETROCCHI, Massimo - *Il quietismo italiano del seicento*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1948, pp. 21-58 e respectivo *Apêndice*, pp. 147-155. Consideravam os seus impugnadores que esta «oração de quiete» não era oração como a entendia a tradição mística ortodoxa - com implicação de todas as potências -, mas mera «ociositas», nela se reeditando erros de outrora, de beguinos e begardos (BIBL. VATICANA, Ottob. lat. 3161, *Discursus theologicus de oratione mentali*, fls. 273 e 276). Reflectindo disputas anteriores à condenação de Molinos, incidindo sobre «erros» de directores e livros que então tratavam da «moderna contemplatione acquistata», cf.: B.V.E., *Fondi Jesuitici*, Ms. 148, particularmente fls. 1-5, e 73-127v.º (*Lettera scritta dall' Abate Verneuil ad un suo Amico in Marsiglia*, com respectiva resposta e reflexões suscitadas); BIBL. VATICANA, Borgia lat. 503, *Correspondance de François Malaval avec Giovanni Pastrizio*; BIBL. ANGELICA (Roma), Ms. 682, fls. 294-316 (*Alcune notizie succinte circa il nuovo eserzio dell' anime*). Molinos e o seu *Guia Espiritual*, expressamente, são, naturalmente, o objecto principal de algumas impugnações; a este propósito,

em contestados círculos de oração mental da Sabóia desses anos[40], tendo questionado o Padre António Vieira, então em Lisboa, sobre a origem da falada «heresia dos iluminados», o diplomata Duarte Ribeiro de Macedo, recém-transferido de Paris para Madrid, lia, numa carta de 6 de Março de 1679, a si enviada pelo insigne pregador jesuíta, que ela - «como todas estas [heresias] dos próximos tempos» - tinha as suas «raízes nos vícios», ou seja, na falta de domínio da «carne» por parte daqueles que presumiam, mesmo assim, poder subir alto na vida do espírito[41]. Como se vê, o "cliché" relativo aos alumbrados estendia-se agora a situações paralelas, próximas no tempo...

Em Portugal, no ano de setenta e três, enquanto o Padre António Vieira se preocupava, justamente, com os males causados ao estado e à sociedade portuguesa pela forma de actuação da Inquisição, tinham tido lugar três numerosíssimos autos, em Lisboa, Coimbra e Évora, aqui com sermão do provincial da Companhia de Jesus, nos quais tinham voltado a aparecer freiras e pessoas socialmente consideradas, penitenciadas pelo Santo Ofício[42]. Em setenta e quatro, vemos o Padre Vieira dando conta de mais um numeroso auto, em Évora[43]. Os factos sociais e políticos interpelavam-no e dificilmente o ilustre jesuíta se poderia ter eximido de uma apreciação aos perigos a que se encontrava exposta a vida devota, tanto mais que lhe merecia sérias reservas a forma como o povo, nomeadamente de Lisboa, se abandonava aos ditames de um homem - afinal tão sério e doutrinalmente tão seguro - como Frei António das Chagas[44].

Com efeito, retomavam-se agora antigas disputas referentes à contemplação, particularmente, em relação a uma questão central: as formas de oração de quiete. Como se sabe, uma divisão tornada tradicional nos autores espirituais posteriores a Santa Teresa e a S. João da Cruz, distinguia uma quiete

---

dada a sua riqueza informativa, não obstante benemérita transcrição parcial na obra de Massimo Petrocchi, *vide* BIBL. VALLICELIANA (Roma), Mss. P. 176, 177, 178 (*Raccolta di scritture spettanti al quietismo*).

40- Cf. SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano...*, ed. cit., pp. 266-267.

41- *Cartas*, coordenadas e anotadas por AZEVEDO, J. Lúcio, t. III, I.N.C.M., 1997, pp. 372-373.

42- Cf. MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, I.N.C.M., Lisboa, 1980, [pp. 172-173, 212-213, 258-259].

43- Cf. *Cartas*, t. III, ed. cit., p. 5.

44- Cf. *Cartas*, t. III, ed. cit. p. 177.

puramente infusa, de uma outra em parte adquirida[45]. De acordo com os tratadistas, na primeira, dom gratuito de Deus, correspondendo à vivência de um alto grau na vida do espírito, atingido por poucas almas, o contemplativo não fixa um quadro de verdades a contemplar, limitando-se as suas «potências» a seguirem o ímpeto de Espírito Santo, que leva a alma para onde quer, «iluminando-a» com uma luz transcendo o entendimento. Na segunda, designada por diferentes nomes (oração de fé simples, de silêncio, de presença de Deus...), não se excede o modo humano de operar e cada um vai advertindo as operações que está fazendo a sua alma; a actividade pessoal do exercitante, cooperando com a graça, permite-lhe o usufruto de um conhecimento simples e afectuoso de Deus[46].

Independentemente de perturbações causadas por flutuações terminológicas, o principal erro das correntes quietistas radicava certamente numa mistura e confusão dos conceitos referentes à contemplação adquirida e à infusa. O aniquilamento[47], a suspensão das potências e a passividade advogadas facilmente redundavam num equívoco... Em que consistia esta «falsa quiete»? Como diz Reginald Garrigou-Lagrange, a passividade recomendada por estas correntes era uma passividade não infusa, mas adquirida, e adquirida não pela nossa actividade, mas pela cessação dos actos. A esta contemplação adquirida, assim entendida, o quietismo aplicava «aquilo que os santos dizem da contemplação infusa», pelo que «uma actividade eminente, que só o Espírito Santo pode produzir em nós», aparecia confundida «com a inacção ou a preguiça espiritual»[48].

Em princípios dos anos setenta, dois grandes tratadistas portugueses - António do Espírito Santo e José do Espírito Santo - tinham procurado, com assinalável êxito, responder aos referidos receios e inquietações dos meios

---

45- Cf. SANTE-MARIE-MADELEINE, Gabriel de - *La contemplation dans l' école du Carmel Thérésien*, Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, t. II, 2.ª parte, cols. 2060-2067. Em parte porque, mesmo neste caso, o orante conta com o influxo do Espírito Santo.

46- Cf.: GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald - *La contemplation dans l' école dominicaine*, Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, t. II, 2.ª parte, cols. 2068-2077; LONGPRÉ, Ephrem - *La contémplation dans l' école franciscaine*, ibid., cols. 2080-2102; OLPHE-GALLIARD, Michel - *La contémplation dans l' école ignatienne*, ibid., cols. 2102-2119.

47- Cf. DAESCHLER, R. - *Anéantissement*, Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, t. I, cols. 560-565.

48- *Art. cit.*, col. 2070. Acerca desta actividade, um importante tratadista, o padre jesuíta Miguel GODINEZ (1591-1644), na sua *Practica de la Theologia Mystica* (1.ª vez publicada em 1681), explicava-se com a imagem de um menino que não sabe escrever e a quem o mestre pega na mão, fazendo-lhe desenhar formosas letras, frisando ao leitor que aquele ócio é negócio e, mesmo «na pátria», a união com Deus consiste em «actos vitais de visão e amor beatífico» (cf. ed. de Lisboa, Francisco da Silva, 1741, pp. 295-297).

devotos, fixando, com rigor escolástico, todo um corpus conceptual e pedagógico correspondente à tradição mística do carmelo, consagrada no seio da Igreja. Consagrada, mas não isenta de oposições, pois numa vaga anti-mística, amplificada posteriormente à condenação romana de Miguel de Molinos, a obra de S. João da Cruz e as dos seus discípulos foram postas em causa por alguns autores, nomeadamente certos ascetistas mais rigorosos e menos esclarecidos da Companhia de Jesus e, particularmente, pelo obstinado e destemperado capuchinho espanhol Felix Alamin[49]. Foram-no nomeadamente a *Cadena Mystica Carmelitana*[50], de José do Espírito Santo (O.C.D.), e a *Subida del alma a Dios*[51], de Frei José de Jesus Maria (O.C.D.), no século D. Francisco de Quiroga, delatadas - sem êxito - por Alamin, em Espanha e em Roma, como incorrendo em deslizes de tipo quietista[52].

Frei António do Espírito Santo (O.C.D.), natural de Montemor-o-Velho, professo no Convento de Nossa Senhora dos Remédios, em Lisboa, cabeça desta congregação em Portugal, realizados proficientes estudos em Coimbra, regressou à casa da sua profissão, para aí ler teologia moral[53]. Já como definidor da província e de toda a congregação em Espanha, dedica o seu *Directorium Mysticum* ao príncipe regente D. Pedro. Assina-o na nova condição de bispo eleito - *Episcopus Cogensis* - e os encómios ao futuro D. Pedro II, apesar de tópicos, parecem harmonizar-se bem com a imagem por este efectivamente perseguida, de

---

49- VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit. pp. 354-356.

50- Madrid, Of. de Antonio Gonçalez de Reyes, 1678. É publicação póstuma. O autor nasceu em Braga em 26.12.1609 e faleceu em Madrid em 27.1.1674. Em 23.2.1671 recebeu licença do Geral dos Carmelitas Descalços para imprimir a obra; as outras licenças são de 1673 e 1677. Doravante citaremos esta obra pela primeira palavra do título, seguida das correspondentes pp. e col.s

51- A *Subida del Alma a Dios que aspira a la Divina Unión* estava redigida em 1655, data das licenças, mas só foi dada à estampa postumamente, no ano de 1675, em Madrid, por Roque Rico de Miranda, à custa de Juan Triviño, mercador de livros, e dedicada a D. Maria de Guadalupe Alencastre y Cardenas, Duquesa de Avero.

52- Como explica Eulógio Pacho (cf. supra, nota 49), entre outros pontos particulares, questionava-se a contemplação adquirida inculcada nestas obras, alegadamente menosprezadora da meditação e do exercício de virtudes e boas obras. De resto, como se esperaria, tanto a *Subida* (pp. 231-233) como a *Cadena* (pp. 171-172), em termos absolutamente idênticos, alertam para os perigos do quietismo, distinguindo uma quietude, sobrenatural e infusa, de uma outra, falsa, natural e ociosa, em que o exercitante se despe de todos os sentidos interiores e exteriores e de toda a operação, fazendo-se acompanhar esta última - dizem - de uma «pretension pestelencial» com que o demonio costuma enganar as almas, como outrora aos «Begardos e Turilipinas»...

53- Era filho de Jerónimo Soares Carraça e Filipa Gaspar, o seu baptismo teve lugar a 20.6.1618 e a profissão religiosa a 29.5.1636. Dados bio-bibliográficos em MACHADO, Diogo Barbosa - *op. cit.*, t. I, pp. 261-262.

príncipe piedoso, "campeão" da fé e protector da igreja[54]. As últimas licenças da obra tiradas em Portugal já nos dão conta da sua nomeação para um outro cargo - o de bispo de Angola - honroso mas pastoralmente difícil, e como tal significativo da confiança depositada pelo príncipe D. Pedro nas suas qualidades. Todavia, a obra saiu à luz postumamente, porque Frei António faleceu em Janeiro de 1673, na cidade de Luanda. O próprio autor informa que, depois de ter aplicado a pena a matérias de teologia moral[55], lhe foi necessário obedecer ao capítulo geral da sua congregação, celebrado no ano de 1670, no qual lhe foi ordenado que escrevesse um *directório*, simplificando e clarificando partes e termos correntes na teologia mística, de modo a que tal obra se prestasse ao ensino nas casas do seu instituto[56].

Não deixa de ser culturalmente significativo o mandato conferido ao carmelita português, mostrando que nos anos setenta continuava em curso a "apropriação" escolástica da moderna mística, aceite como ciência, dotada de terminologias específicas que urgia dominar. O êxito editorial da obra, como já foi sublinhado, deve-se, em boa parte à sua finalidade de servir de texto nos colégios da ordem[57]. Tratava-se, declaradamente - vêmo-lo no texto do prólogo ao leitor - de vincar a harmonia dos ensinamentos da «mestra insigne» de teologia mística, Santa Teresa, bem como de ampla tradição mística, pacificamente recebida no carmelo e fora dele, com o pensamento de S. Tomás, pelo que se anunciava uma particular referência a [Ps.]Dionísio Areopagita, a S. Boaventura, S. Bernardo, Hugo e Ricardo de S. Vítor, Dionísio Cartuxano, Tauler, Gerson - «noster venerabilis pater» -, a Frei João da Cruz (ainda assim designado porque perto de ser beatificado por Clemente X), a Frei João de Jesus Maria, Tomás de Jesus, Filipe da Santíssima Trindade - compreensivelmente todos designados pelo

---

54- Cf. *Directorium Mysticum*, Lyon, Guillaume Barbier, 1676 (aliás 1677, como se vê da licença de Frei Diogo da Conceição, vigário geral da ordem), fls. ã 3 e ã 4.

55- De facto compôs: *Consulta Varia Theologica, Juridica et Regularia pro conscientiarum instructione circa controversias quae Autori tum Ulyssipone quam Matriti et aliis locis fuere proposita*, Lyon, J. A. Huguetan e G. Barbier, 1671 (reeditado *ibi*, por G. Barbier, 1675, dessa vez incluindo, no mesmo volume, o seu opúsculo *Primatus sive Principatus Eliae*, saído em Lisboa, 1671, por João da Costa), um *Directorium Confessariorum*, Lyon, J. A. Huguetan e G. Barbier, 1668, (novas edições, *ibi*, pelos mesmos tip., 1671, e por Guillaume Barbier, 1680), e um *Directorium Regularium*, Lyon, J. A. Huguetan e M. A. Ravand, 1661 (editado também em Colónia, por J. Busaeum, 1667).

56- *Directorium Mysticum* cit., Prólogo.

57- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., p. 313. Além da edição supra citada, aqui se indicam, de novo, Lyon 1677, Veneza, 1693 e 1732, e em Paris, 1904.

possessivo porque filhos do carmelo - a Tomás de Vallgornera, a Jerónimo Planes e a outros autores abonatórios das posições expostas.

Efectivamente muito na dependência da *Summa theologiae mysticae* (Lyon, 1656) do carmelita francês Filipe da Santíssima Trindade, o *Directorium* seria ainda responsável pela larga fortuna da obra do dominicano Tomás de Vallgornera, desde que este nome nele figurou entre os principais mestres de Frei António[58]. Apesar de - ou porque - algo teve de ser «riscado» para obter licenças de impressão, a obra tornou-se compêndio consagrado, muito embora certas posições aí expressas sobre a vida mística mais tarde viessem a ser objecto de controvérsia.

Aprende-se neste *Directório* que a via mística está aberta a todos, uma vez que no exercício da teologia mística correm parelhas o entendimento e a vontade, sendo embora certo que se conhece melhor a Deus por «notícia» experimental e amorosa do que por operações intelectuais[59]. De forma escolástica, Frei António do Espírito Santo prova que a meditação é o primeiro grau para subir à vida contemplativa, que o incipiente na oração deve desejar a contemplação[60], não apenas a adquirida, como a sobrenatural infusa (não obtenível pelo labor humano, mas dom e graça particular de Deus)[61], e que, como tal, deve o director espiritual cuidar que o seu discípulo se exercite na via activa, adquirindo hábitos de auto-domínio e virtudes, de modo que possa ascender ao cume da contemplação[62]. Numa questão delicada, já aquando da publicação do *Guia Espiritual* de Miguel de Molinos objecto de acesas polémicas - a questão da passagem do orante da meditação à contemplação -, Frei António ensina que quando os incipientes se dão conta de que não conseguem deter-se, como anteriormente, em piedosas meditações, não devem arrostar «contra o curso do rio», permanecendo na tranquila paz e notícia geral e confusa que tem de Deus, o que representa já o termo do discurso e um início da contemplação, embora advertindo que, faltando-lhes esta notícia geral e confusa de Deus, «como

---

58- VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., pp. 312 e 313. Recorde-se que de Vallgornera fora publicado em 1662, em Barcelona, *Mystica Theologia divi Thomae, utriusque theologiae Scholasticae et Mysticae principiis*, tratado no qual procurava «disciplinar u oferecer un curso de teología mística fundamentada en el marco de la escolástica» - MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, ed. cit., p. 414.

59- Cf. *Directorium Mysticum* cit., pp. 8 e 17.

60- Cf. *Directorium Mysticum* cit., pp. 75 e 77.

61- Cf. *Directorium Mysticum* cit., p. 121.

62- Cf. *Directorium Mysticum* cit., p. 115.

frequentemente acontece aos principiantes», devem regressar ao anterior exercício das meditações, sobretudo sobre a vida e paixão de Cristo[63]. Esta uma formulação que não desagradaria a Paolo Segneri, o grande impugnador de Molinos e dos «modernos contemplativos»[64], não obstante o *Directório* priviligiar a contemplação sobre a meditação, numa lógica - afinal tradicional - que nos lembra arsenal argumentativo usado na defesa da contemplação molinosiana[65], e de Frei António do Espírito Santo sustentar que, tal como a meditação se pode converter em contemplação adquirida, também esta se pode, em algum momento, converter em infusa[66].

Outra obra de autor português, com impacto europeu, representando, nestes mesmos anos, idêntico magistério sobre a vida do espírito, dedicada e feita sob inspiração e patrocínio dos fundadores do carmelo renovado - «nuestra Madre Santa Teresa de Jesus y nuestro Padre San Juan de la Cruz (este último «serafim do Trono de Deus» ainda não beatificado na altura da sua composição) - é a referida *Cadena Mystica Carmelitana.* Também Frei José do Espírito Santo, fundador de conventos[67], apreciado orador sacro e «eminente nos mysterios da Theologia Mystica» atraiu a atenção do príncipe regente D. Pedro que, baldadamente, quis fazer dele bispo residencial[68].

63- «Quando incipientes se gratiae sensibilis affluentia destitutos adverterint, experti quod non possunt, sicut antea in piis meditationibus detineri, non debent conari contra cursum fluvii, nec in vanum mentem, praedicto meditandi exercitio intendere, quia multum patientur et nihil proficient; anima quippe tunc quietem, non discursum appetit, et si applicatur discursui, quietem ac pacem amittet et discursum frustra requiret, quia iam venit finis discurrendi. Unde debet in sacro illo otio et tranquilla pace in notitia generali et confusa quam habet de Deo, et in amore affectivo quiescere, qui est terminus discursus et initium contemplationis, cum hac tamen advertentia quod si ei defecerit haec notitia generalis et confusa de Deo, ut incipientibus multoties accidit, debet redire ad pristinum meditationis exercitium, maxime circa vitam et passionem Christi» - *Directorium Mysticum* cit., pp. 54-55.

64- Uma vez que este confutava «alcuni moderni» que ensinavam «che chi una volta è stato chiamato da Dio a contemplare, non dee tornar più a meditare per verun caso» - Cap. 4.° de *Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione*, G. Ricaldini, Bologna, 1681, pp. 25-102.

65- Cf. MOLINOS, Miguel de - *Scioglimento ad alcune obiettioni fatte contra il libro della Guida Spirituale*, em *Defensa de la Contemplacion*, ed. cit., pp. 290 e 291.

66- *Directorium Mysticum* cit., p. 93. Aqui também não se regista, propriamente, divergência com Segneri, que todavia nega que a contemplação adquirida constitua disposição próxima para a infusa (cf. BOLIS, Ezio - *L' Huomo tra peccato, grazia e libertà nell' opera di Paolo Segneri, s.j. (1624-1694)*, ed. Glossa, Milão, 1996, pp. 182-183).

67- Além do Convento da Baía, deu começo à fundação do convento dos Carmelitas Descalços da sua Braga natal (FREITAS, Bernardino José de Senna - Memórias de Braga, t. V, Braga, 1890, p. 165.

68- MACHADO, Diogo Barbosa - *op. cit.*, t. II, p. 847, col. a.

Ainda que de passagem, relevemos desde já o facto de, em Portugal, a produção e transmissão de literatura espiritual e a actividade de círculos devotos e reformadores da vida religiosa continuarem a concitar a atenção e mesmo a solicitude do paço, estando ainda por avaliar o impacto que, neste domínio, terá ocasionado a vinda para o país de D. Maria Francisca Isabel de Sabóia. Como exemplo, recordemos que o *Combate Espiritual*, do teatino Lorenzo Scupoli, uma das fontes da *Introdução à Vida Devota*, leitura frequentemente aconselhada por S. Francisco de Sales e tão apreciada e recomendada por Frei António das Chagas[69], teve a sua primeira parte impressa na língua portuguesa, em Paris, «traduzida do primeiro original italiano pelo padre D. Camilo de San Severino», então prepósito da casa dos teatinos de Santa Ana a Real, por ordem do Marquês de Sande, embaixador extraordinário da nossa coroa à de França[70]. E curiosa informação de

---

69- PONTES, Maria de Lurdes Belchior - *Frei António das Chagas*, p. 275

70- Cf. SCUPOLI, Lourenço - *Combate Espiritual*, I e II Parte, Lisboa, José da Costa Coimbra, 1756, «Prologo ao devoto leitor» (de Tomás BEQUEMAN, «novamente» tradutor da obra para a língua portuguesa). O teatino lisboeta Tomás Beckeman, prepósito da casa de Nossa Senhora da Divina Providência, era particularmente apto para as funções de tradutor porque estanciara em Florença, onde aprendera óptica com um «insigne professor desta ciência» (MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. III, p. 741). O texto desta sua tradução saiu pela primeira vez a lume em Lisboa, por Valentim da Costa Deslandes, 1707. Dada «a pena estrangeira» de Camilo de São Severino, Beckeman pretendia facultar ao leitor a primeira parte do *Combate* «em mais corrente frase» da nossa língua, do mesmo passo lhe oferecendo a «tão suspirada segunda parte», cuja tradução continuava então a ser instantemente solicitada pelos meios devotos portugueses. Pelas contas de Tomás Beckeman (que nos informa que a impressão parisiense tinha tido lugar quarenta anos antes da sua própria iniciativa, por zelo directo Francisco de Mello e Torres, Marquês de Sande, em 1666 nosso embaixador junto de Luís XIV, mas logo morto em Lisboa a 7 de Dezembro de 1667), a tradução de Camilo de São Severino viu a luz em 1666-1667. Foi «obra tão aceita dos corações devotos» de Portugal que, segundo o mesmo Beckeman, à data dessa sua nova tradução, circulavam já quatro ou cinco impressões da de Camilo de S. Severino. Isto apesar de haver uma edição lisboeta de 1630, com tradução espanhola, de Luís de Vera. Assim, em 1680, ao recomendar à *Escola de Cristo* de Setúbal, a leitura de «livros espirituais e devotos», Frei António das Chagas voltava a valorizar, entre estes, a obra de Lorenzo Scupoli (cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*, «Via Spiritus», 4, 1997, pp. 15-28), e podia mesmo lembrar que «os mais baratos e melhores» eram o *Combate Espiritual*, a *Reformação Cristã*, do Padre Afonso de Castro [aliás Francisco de Castro, S.J.], e as *Setas do Amor Divino* [de J. Justus Lanspérgio, O. Cart.], todos três «traduzidos na nossa língua portuguesa & capazes de andar na algibeira» (*Instituição da Escola de Cristo...*, in *Obras espirituaes*, ed. cit., p. 366). A *Reformación christiana assi del predicador como del virtuoso*, fora recentemente traduzida por Luís Nunes Tinoco e impressa em Lisboa, nos prelos de João Galrão, em 1677. Vertidas para português pelo presbítero eborense João Paulo, *As Settas do Amor Divino e Cartas de Christo Senhor Nosso escritas a sua Espoza, a Alma Devota, no livro intitulado Divini Amoris Pharetra*, tinham sido publicadas em Évora, em 1678, na Of. da Universidade (cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal*, respectivamente n.os 1612 e 1629).

Duarte Ribeiro de Macedo diz-nos que Camilo de S. Severino, mais tarde nomeado bispo de Salamina - com a oposição do embaixador de Espanha em Roma, por ter servido Portugal aquando da guerra entre as duas coroas -, foi chamado a Portugal, prestigiado por essa tradução feita do *Combate Espiritual*[71]... Idêntica solicitude e ambiente favorável por parte do paço poderão ter também vindo a estar na base da tradução efectuada pelo Doutor José de Faria Manuel, capelão e confessor da capela real de D. Pedro, da *Peregrinación de Philotea al santo templo y monte de la Cruz* (Madrid, 1659), do Bispo de Osma, D. Juan de Palafox y Mendoza[72], e tê-lo-ão feito tradutor de Luís de Blois, mestre da escola mística germano-flamenga conhecido e apreciado pelo pietismo português de quinhentos[73], louvado por S. Francisco de Sales e recomendado pelo Oratório português[74], e cujo *Espelho* fez publicar[75].

A razão de a *Cadena Mystica Carmelitana* ter sido, como se referiu, posta em causa, mostra a força das cronologias e, com elas, das mudanças de conjuntura. Todavia, à data em que a obra surge dos prelos, ia ainda alto o apreço pelo *Guia Espiritual* de Miguel de Molinos, que também em Portugal conheceria leitores e um aplicado tradutor[76].

Apesar de inacabada[77], a *Cadena Mystica*, considerada uma das mais bem conseguidas obras no seu género, reconstitui o património espiritual do carmelo descalço[78]. É bem um marco, dando a conhecer o grau de apreço e o teor das ideias em curso relativamente às formas de oração contemplativa, mesmo em meios devotos não conventuais, antes que a tragédia de Molinos se repercuta nas orientações respeitantes à vida espiritual. Esta obra encerra um verdadeiro hino de louvor à contemplação por fé simples, «sem inquisição nem discurso», que,

---

71- Cf. A.N.T.T., M.N.E., *Correspondência das Legações, Paris, Cx. 1 (1668-1676)*, doc. n.º 2, fls. 9 e 204.

72- O texto dessa tradução, com o título *Philothea Portugueza ou Caminho Real da Cruz*, foi impresso em Lisboa, em 1682, nos prelos de Domingos Carneiro (cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. II, p. 850).

73- Cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, vol. I, pp. 262-266; RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, ed. cit., pp. 694-699.

74- Cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos primitivos*, Universidade de Coimbra, 1966, pp. 259-270

75- *Espelho da alma traduzido de Latim do V. Luiz Blossio e acrecentado com varias devoçoens espirituaes*, Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1678.

76- Cf. infra, cap. IV.

77- Cf. *Cadena*, p. 373 (*Advertencia*).

78- VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., p. 290.

embora considerada mais própria dos proficientes e «perfeitos», se alega poder ser exercitada em qualquer estado ou tempo, e ser acessível não apenas a letrados e doutos, mas também a ignorantes e indoutos[79].

Com maciça invocação de Teresa de Ávila e João da Cruz nas matérias mais delicadas, como nas explicações sobre a oração de quietude[80], recorrendo sempre, como se impunha, às mais importantes autoridades da sua ordem, e, entre estas, tantas vezes se reportando à supra-citada *Subida del alma a Dios*, que só pode ter conhecido em manuscrito, o carmelita bracarense coloca diante do leitor um itinerário espiritual, evidentemente correspondente ao do *Directorium Mysticum* do seu confrade de hábito António do Espírito Santo.

Indica-se, naturalmente, que «ordinariamente», a meditação precede a contemplação, a contemplação adquirida a infusa, e a purgação activa da alma a sua purgação passiva, que costuma haver uma ordem entre as contemplações infusas até ao supremo grau da união mística, mas, de forma extremamente enfática, insiste-se no primado da iniciativa divina[81], com os seus dons sobrenaturais e gratuitos alterando subdivisões pré-estabelecidas, «porque Dios puede levantarnos a qualquiera contemplacion infusa de qualquiera adquisita, ù de la meditacion, y aun sin ella»[82].

Com efeito, segundo se inculca na *Cadena Mystica*, seria bom que a oração vocal e a meditação conduzissem à contemplação, sendo que o critério para a passagem daquela última a esta, fundamentalmente ligado à perda de gostos sensíveis na meditação, é até, pelo menos aparentemente, bastante menos pormenorizado e exigente do que aquele que se patenteia no *Guia Espiritual* de Miguel de Molinos[83]. É certo que também na *Cadena Mystica* se ensina que deve

---

79- *Cadena*, pp. 49a e 76a.

80- Cf. *Cadena*, pp. 165a -170b.

81- Cf. v.g. *Cadena*, pp. 30a - 31a e 118a.

82- *Cadena*, p. 117. Salientamos a ênfase, porque o enunciado deste primado, imposto por uma teologia ortodoxa, não podia, como tal, deixar de ser tradicional. Numa Igreja então particularmente em risco de valorização excessiva dos seus aspectos institucionais e hierárquicos, em detrimento da vivência pneumatológica dos fiéis, tratava-se de lembrar, como outrora Hugo de BALMA, que «o Senhor não está atado a modos alguns de illustrar nosso interior, mas onde quer, a quem quer e como quer inspira, illustra e allumea» (*Mystica Theologia*, com *Declaraçoens* de Jerónimo Gracián de la MADRE DE DIOS, O.C.D., trad. de António Esteves, Lx.ª Oc., 1731, p. 90).

83- Com efeito, no *Guia* (ed. cit., pp. 115-116), além de se apelar para ulterior instrução, se possível de experimentado director, elencam-se uma série de sinais: não poder discorrer ou fazê-lo com «notable inquietud y fatiga»; apesar da falta de devoção sensível, gosto da solidão e fuga da conversação; tédio da lição de livros espirituais; propósito firme de perseverar na oração; conhecimento grande e confusão de si mesmo, «aborreciendo la culpa y haciendo de Dios más alta

aquele que ascendeu à contemplação continuar a fazer uso da meditação, mas sem revolver na imaginação representações e figuras, antes desnudando-se delas, e encarando essas «notícias particulares» que o tiram do acto contemplativo «como quien se aparta del fuego a buscar leña para cebarle, e buelbe luego a el, para tomar nuevo calor»[84].

A vida contemplativa está pois em permanente reactivação. É verdade que, mesmo na via unitiva, a contemplação de fé simples e universal não dispensa a evocação - ainda que «mirada con una cencilla vista» - dos mistérios da humanidade, vida e paixão de Cristo[85], mas todos os ensinamentos vazados para a *Cadena Mystica* inculcam o exercício da «parte afectiva» da vontade, de modo que esta, sem uso de imagens nem discursos, voe a Deus, se una «imediatamente» à «coisa amada», e esteja em condições de poder receber as graças infusas que auxiliam o orante no processo ascendente do seu aperfeiçoamento, eventualmente coroado com o supremo grau da união passiva habitual e matrimónio espiritual da alma com Deus[86].

Estamos nesta obra diante de propostas extravasando dos «desertos» carmelitanos[87], do âmbito eremítico e conventual, daqueles que eram contemplativos por «profissão»? Inegavelmente, a *Cadena Mystica* é uma obra escrita a pensar nos religiosos[88], os quais, pelo seu modo de vida, se considera estarem muito mais depressa aptos a passarem da meditação à contemplação do que os outros, os seculares[89], mas é difícil descartar uma presumível utilização por leigos, nomeadamente terceiros. Efectivamente cremos poder continuar a pensar que, também para Portugal, esta obra representa, cronologicamente, um ponto alto no alargamento do entusiasmo contemplativista.

Assim, em 1676, ano da edição madrilena do *Guia Espiritual* de Miguel de Molinos, no Colégio das Mercês dos Agostinhos Descalços, em Évora,

---

estima». Em contrapartida, na *Cadena* (pp. 35b-36a) lemos: «Ay diversas opiniones de unos que dizen que basta un mes o dos del exercicio de la meditacion; otros, que quatro o seis meses; otros lo coligem de algunas señales, como quando ya no gusta de meditar ni discurrir, y quando ya no saca el gusto y jugo que sacava de la meditacion ordinaria, y sobre todo, quando siente llamarse al interior con alguna suavidad, es señal que Dios la quiere en quietud».

84- *Cadena*, p. 50a.

85- *Cadena*, pp. 79b e 269a - 272a.

86- *Cadena*, pp. 80a - 81b e 256.

87- Sobre a «ideologia do espaço eremítico» vide RODRÍGUES DE LA FLOR, Fernando - *La Península Metafísica, Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, no belo Cap. intitulado *El Jardín de Yahvé*, pp. 124-154.

88- Cf. *Cadena*, p. 327.

89- Cf. *Cadena*, p. 72.

Frei Agostinho de Santa Maria (O.S.A.D.), autor erudito e prolífico[90], compunha o *Adeodato Contemplativo*, uma «universidade da oração» aberta «aos rudos e ignorantes» de modo a elevá-los a «hum trato lhano e amoroso com Deos» e ao «santo monte de Sião que he a vida contemplativa»[91].

Ao compôr esta obra, dedicada a uma «grande senhora» da corte portuguesa[92] e destinada a pessoas de «todos os estados», Frei Agostinho de Santa Maria procurava - declaradamente - ir ao encontro daqueles fiéis que se enredavam numa alegada falta de consolações espirituais na oração. Com o pensamento nos estilos de «S. Francisco de Sales, tão brando e suave, como vemos na sua Philotea, e do Veneravel D. Juan de Palafox, no seu Pastor de Noche Buena»[93], o autor propõe-nos um caminho de oração / caminho de perfeição (não há outro para chegar a esta, «fóra do da oração», segundo afirma)[94], em tudo conforme com uma apologia da contemplação arrancando da «ciência dos santos» da tradição, vitoriosa nos grandes autores do carmelo reformado[95] e nos parâmetros da «devoção civil» inculcada pelo Bispo de Genebra[96].

90- Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. I, pp. 69-71. Nascido em Estremós em 28.8.1624 e falecido no Convento de Nossa Senhora da Boa Hora, de Lisboa, em 2.4.1728, Frei Agostinho foi cronista, definidor e vigário geral de toda a congregação. Do vasto catálogo das suas obras impressas, continuam hoje particularmente conhecidos e apreciados os beneméritos volumes do *Santuário Mariano*.

91- Cf. *Adeodato Contemplativo e Universidade da Oraçam, dividida em tres classes pelas tres vias Purgativa, Illuminativa e Unitiva, em estylo de parabola, facil, claro e intelligivel, para todos os estados de pessoas que desejão servir e amar a Deos, com exemplos dos Santos que na Oração forão mais eminentes, não só dos antigos Padres, mas dos modernos Santos e Santas, com doutrinas muyto uteis aos Directores das almas*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1713, «Aos que lerem», fl. iiijv.°, e p. 644. A informação sobre a composição da obra é de Frei Nicolau de Tolentino, leitor de prima de Teologia, e vem inserta nas *Licenças da Ordem*.

92- À Condessa de Viana, D. Maria Rosa de Lencastre, filha dos Condes de Sarzedas, D. Luís Lobo da Silveira e D. Mariana da Silva e Lencastre, pela «grande estimação das cousas espirituaes», amor e exercício das virtudes que nela via o autor.

93- *Adeodato Contemplativo...*, Dedicatória. Além de à *Introdução à vida devota*, Frei Agostinho de Santa Maria refere-se aqui, como vemos, ao *Pastor de Noche Buena, práctica breve de las virtudes, conocimiento fácil de los vicios*, de D. Juan de Palafox y Mendoza, obra na qual se descreve uma viagem imaginária desse pastor-protagonista a alegóricas ruas, casas e praças. O bispo de Osma, provavelmente influenciado pela obra de S. Francisco de Sales, escolheu também Filoteia como protagonista de uma outra viagem, na sua *Peregrinación de Philotea al santo templo y monte de la Cruz* (obra cuja tradução portuguesa já recordamos). É precisamente idêntico o «estilo parabólico» reivindicado por Frei Agostinho de Santa Maria nesta obra.

94- *Adeodato Contemplativo...*, fl. iiij, «Aos que lerem»

95- Cf. v. g. QUIROGA, Frei José de Jesus Maria - *Apología Mística en defensa de la contemplación*, Introdução e notas de Max Huot de LONGCHAMP, ed. FAC, Paris, 1990.

96- Cf. DAGENS, Jean - *I mistici cattolici francese dal secolo XIV al 1650*, Sep. da *Grande Antologia Filosofica*, Vol IX, Marzorati, Milão, 1964, pp. 2469-2474.

Apesar de, em termos do enredo da obra, *Adeodato* ser apresentado como um estudante que intentava tomar o hábito de agostinho descalço, esse «noviço», a quem o respectivo anjo da guarda mostra «as vias por donde a alma chega a se unir com Deos», representa, não uma proposta exclusivamente para religiosos, mas uma proposta de vida contemplativa manifestamente aberta a todos, nomeadamente a seculares e leigos. Com efeito, *Adeodato* simboliza o abalançar-se do homem devoto a uma «verdadeira e saudável vida activa», mas capaz de, «no cabo», guiar «pela mão» a alma à vida contemplativa[97]. É de resto expressivo que, nas três aulas do «palácio da oração», correspondentes respectivamente às vias purgativa, iluminativa e unitiva, *Adeodato* encontre, além do de numerosíssimos religiosos, exemplos de muitos «coros» de santos, de condição secular, que nessas vias singraram. E, «às portas» da «nobre e fermosa casa» da via unitiva, o autor coloca o mestre desta última aula - o próprio S. Paulo - advertindo que a contemplação, muitas vezes tratada «como matéria árdua e inacessível», apesar de mais difícil aos casados[98], está aberta a todos[99], já que é caminho de perfeição, perfeição essa a que os fiéis estão universalmente chamados[100].

Em linguagem pedagógica e clara, Frei Agostinho de Santa Maria não deixa de lado nenhum dos aspectos relativos à progressão da alma na vida do

---

97- Cf. *Adeodato Contemplativo...*, p. 24.

98- Cf. *Adeodato Contemplativo...*, p. 652.

99- Na diversidade e gratuidade dos dons do Espírito Santo: «E assim digo que quem tem tomado de veras o exercicio da oração, e pela consideração de si mesmo sobe á meditação da vida e Paixão de Christo, e deste grao procura levantarse á meditação das obras de Deos: este tal está muyto perto de chegar á contemplação do mesmo Deos e das suas perfeyções, porque assim como não ha melhor disposição para o amor que o mesmo amor, assim não a ha melhor para a oração que a mesma oração, servindolhe aquelles mentaes exercicios de meyo e disposição para o fim da contemplação. E tão necessaria he esta disposição, que querer huã creatura sem ella exercitar de proposito a contemplação, não seria mais que ouvir Theologia sem haver aprendido a latinidade. Disse de proposito; porque alguã ou algumas vezes, quando com humildade se faz, não seria então mao, antes podia ser proveitosa. E destas leys está livre aquella alma, a quem o Senhor sem estas disposições quer fazer este favor: porque Deos não está atado ás regras do espírito que cá dão e ensinão os Mestres espirituaes. Pòde Deos (como já fica dito) fazer de sua fazenda o que quizer, e dalla a hum imperfeyto, e deyxar de a dar a outro que seja mais santo que elle» - *Adeodato Contemplativo...*, p. 653.

100- «(...)como diz Gregorio, o homem foy creado para contemplar a seu Creador, buscando por este caminho a sua formosura, para que assim morasse na firmeza do seu amor. A esta perfeição, que se deve ter por fé, vay subindo a alma, como por degraos; quanto ao entendimento, de verdade em verdade, até chegar ao alto da sabedoria; e quanto á vontade, de virtude em virtude, até chegar á perfeyção da charidade, cujo officio he unirnos a Deos, por ser (como se ve da minha Epistola aos Colossenses), vinculo de perfeição» - *Adeodato Contemplativo...*, p. 644.

espírito e, além de fornecer, para esse efeito, uma importante sugestão bibliográfica[101], afronta as mais delicadas questões relativas aos graus da contemplação (até ao último da «escada mystica de Jacob», no qual «imaginação e razão se não admitem»)[102], seus efeitos e termo final[103]. Poder-se-á com razão perguntar se não foi este singular optimismo e à-vontade que precisamente levou a obra a não conhecer o prelo senão bastantes anos depois da sua composição[104].

101- Para que Adeodato não leia confusamente os livros devotos e espirituais, nem caia nos «erros em que dão muitos, principalmente mulheres, (que antes de saber o que he devoção, tomão entre mãos livros de união e contemplação, porque lhes contenta o espirito, imaginando que tem chegado a este termo)», o autor dispõe-lhos pela seguinte ordem: a) Para a Via Purgativa. Depois de livros sobre o Símbolo, Mandamentos e doutrina cristã, haveria de ler, como «muito próprios» para esta via, «os Novissimos de Carthusiano [uma das traduções espanholas do *De Quatuor Novissimis*, de Dionisio de Rijckel *o Cartuchano*] ou outros livros que tratão delles; o Padre Stella da vaidade do mundo [Diogo de Estella, O.F.M. Obs., *Livro de la vanidad del mundo*, com numerosas edições e entre elas, Lisboa, 1576 e 1584], as Confissões de S. Agostinho, a guia de peccadores de Fr. Luis de granada, o seu Memorial [*de la Vida Cristiana*], suas Meditaçoens». b) Para a Via Iluminativa, recomenda: «a imitação de Nossa Senhora de João Gerson, o Paraiso da Alma de Alberto Magno, os tres livros dos Exercicios do Padre Alonso Rodriguez; e para te adestrares melhor na oração, leràs o P. [Francisco] Arias da Companhia, no livro que trata della [*Tratado de la oración mental*], o Padre Luis da Ponte [*Meditaciones*, c/ várias trad. portuguesas], as Meditações do amor de Deos do Padre Stella [*Meditaciones devotissimas del amor de Dios*], os Trabalhos de Jesus, do padre Frei Thome [de Jesus, E.S.A], o Aguilhão do Amor Divino de S. Boaventura [a trad. portuguesa do *Stimulus Amoris*, de Frei Jacques de Milão, publicada em Lisboa, 1550 ?], e as suas Meditações da Payxão [trad. espanhola de *Meditationes de Vita Christi*, de Frei João de Caulibus?], Motivos Espirituaes [de Rodrigo de Deus, O.F.M.], o Solitario Contemplativo [*y guia espiritual*, do mercedário Jorge de S. José,], a Escola da Oração [de Juan de Jesus Maria, O.C.D.], & o livro que se intitula Combate Espiritual [do teatino Lorenzo Scupoli], que leràs e tornaràs a ler com grande frequência, porque he a medulla & a nata de muitos livros santos, proprio para aprender a domar as perversas inclinações, para acquirir as virtudes & para te ensinar em que consiste a verdadeira devoção; o Methodo para servir a Deos & à Virgem Maria [?], a Instrução [*Espiritual*] de Blosio [Luís de Blois, O. S. B., incluída no *Espelho da alma*, impresso em Lisboa, em 1678, tradução do latim por José de Faria Manuel], a Introdução à vida devota de S. Francisco de Sales, & as sua obras, que em todas acharàs gosto & proveito; alem disto tambem he muito proveitosa a lição das vidas & martyrio dos Santos». c) «Se passares à Via Unitiva (como o permittirá o Senhor): leràs Henrique Harphion [O.F.M.], [João] Taulero [O.P.] aonde està a sua vida ao princípio, as Vodas Espirituaes de Rusbrochio [= Jan van Ruusbroec], aonde a sua vida anda no fim, & as suas Settas do Amor Divino, os Tratados de S. Boaventura, as Obras de S. Teresa, S. Catharina de Genova, S. Catharina de Sena, a Beata Angela de Folinhi [= Foligno], as Revelações de S. Brigida, & de S. Matilde, a Theologia mystica, recolhida de S. Boaventura pelo P. Graciano [= Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, O.C.D.], e tambem o Catechismo de Frei Luis de Granada». Importante é ainda este critério: «Os livros que mais has de estimar, seràm os que mais te unirem a Deos, e aonde achares mais afectos e proveitos» - *Adeodato Contemplativo...*, pp. 29-31.

102- *Adeodato Contemplativo...*, p. 662.

103- Cf. *Adeodato Contemplativo...*, pp. 674-776.

104- Em 1713 (cf. supra, nota 90). Licença para «correr» de Fevereiro de 1714.

As «aprovações» do Santo Ofício, de 1698, subscritas pelo graciano Álvaro Pimentel e pelo lóio Francisco de Santa Maria, consideravam o livro, respectivamente, «devoto e necessário», particularmente útil «aos religiosos principiantes e confessores» para saberem «governar as almas», e «cheyo de altissimas consideraçoens, excellentes documentos, importantes avisos e maravilhosos exemplos», de grande serviço «aos que desejão caminhar seguros na estrada da perfeyção». Todavia, em Julho de 1685, fora em Roma encarcerado o Doutor Miguel de Molinos, o prestigiado autor do *Guia Espiritual*, director e mestre de contemplativos, e o processo inquisitorial por si suportado e a sua abjuração, dois anos depois, tinham lançado sobre estas matérias as maiores suspicácias e receios. À data das «aprovações», já o Santo Ofício em Portugal temia ter de reconhecer, publicamente, ter também sido este reino picado pela «peste» molinosista[105]. Se em 1701, um dos confrades do autor[106], revendo, por mandato da ordem, o texto do *Adeodato*, considerava, com hábil elogio, haver neste livro, além de agrado dos «curiosos», «muyto de que se admirem os sabios, muyto de que aprendão os mysticos, muyto que imitem os devotos e muyto com que se desenganem os altivos», já um outro[107], na mesma data, reconhecendo embora ser esta uma obra merecedora de todo o seu agrado, «útil e proveitosa para todos» e carecendo de «toda a censura», se via constrangido a confessar que não havia então matéria «mais sujeita às censuras» do que eram «as cousas do espirito», e a defrontar quem, não se atrevendo a impugnar as doutrinas expendidas no livro, não deixaria de objectar contra o interesse e oportunidade deste e de «tantos» livros espirituais, «por se verem já cheas as livrarias do mundo de livros destes assumptos».

Por mais que - contra a ordem natural das coisas, tendente a favorecer a expansão da leitura ao serviço da vida devota, de que fora recente expressão, nomeadamente, o teor das recomendações de um Frei António das Chagas[108] -, difusamente respingassem os adversários das correntes devotas, os livros «destes assuntos» continuariam, evidentemente, a sair a bom ritmo, baste lembrar a notável carreira de escritor ascético-místico do Padre Manuel Bernardes,

---

105- Cf. infra, Cap. IV, e TAVARES, Pedro Vilas Boas - *A Corte Portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos*, «Revista da Faculdade de Letras do Porto, L.L.M., Anexo V - *Espiritualidade e Corte em Portugal, Sécs. XVI-XVIII*», Porto, 1993, pp. 196-199.

106- Frei Nicolau de S. Francisco.

107- Frei Nicolau de Tolentino.

108- Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura...*, pp. 7-56.

da Congregação do Oratório, iniciada em 1686 com a edição dos *Exercícios Espirituais*, uma obra cujo grau de difusão mostra a oportunidade e necessidade deste género de publicações[109]. De resto, apesar de reconhecer quanto, graças ao seu instituto e a «outros obreiros do Senhor», o exercício da oração mental se tornara «tão público e frequentado dos fiéis», nesta obra, e justificando a sua escrita, o escritor oratoriano não deixava de deplorar a falta de uma correspondente abundância de livros espirituais em português, especialmente daqueles cuja lição fornecia matéria e fundamento à meditação[110].

No entanto, a divulgação das proposições condenadas de Miguel de Molinos e de Fénelon, extraídas estas últimas da *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, e, em geral, as polémicas europeias sobre o quietismo, não poderiam deixar de se reflectir na nossa literatura de espiritualidade.

Em breve, substancioso e pioneiro estudo, Mário Martins (S.J.) fala, com plena propriedade, embora com considerandos que ele próprio hoje talvez não subscrevesse, na «batalha» anti-quietista que se desenrolava na Europa e apresenta alguns dos principais marcos dessa «literatura de combate» em Portugal[111]. A dialéctica - afinal sempre latente no seio da Igreja Católica - entre correntes mais propensas a um antropocentrismo ascético, e outras, mais proclives a um teocentrismo místico, explodia por então, aproveitando o descrédito do mestre de oração aragonês, em nova e mais decisiva ofensiva dos sectores eclesiais mais «moralistas» e «asceticistas» contra as forças do apostolado contemplativista e do «puro amor»[112]. E, como reconheceu Jean Orcibal, empregavam-se agora contra Molinos, armas e argumentos usados no passado contra perfectistas e alumbrados, argumentos esgrimidos cerca de 1623 contra João da Cruz e José de Jesus Maria (Quiroga) e que tinham servido outrora a Melchor Cano e a Alonso de la Fuente contra os jesuítas[113]....

Todavia, mais do que atacar o «infeliz» Molinos ou o «humaníssimo» arcebispo de Cambrai, perante uma «psicose colectiva» de suspicácia e receio, também para os autores portugueses se tratava sobretudo, como bem viu Mário Martins, de sair em defesa da vida devota, separando o trigo do jóio, verdadeira e falsa contemplação, verdadeira e falsa quiete, mostrando

---

109- LIMA, Ebion de - *O Padre Manuel Bernardes. Sua vida, obra e doutrina espirritual*, Moraes ed., Lisboa/ Rio de Janeiro, 1969, p. 40.
110- BERNARDES, Manuel - *Exercícios Espirituais...*, Parte I, *Obras*, Vol. I, p. 7.
111- *O anti-quietismo em Portugal*, «Brotéria», XXXVII/6 (1943), pp. 519-531.
112- Cf. BREMOND, Henri - *op. cit.*, t. 11, ed. cit., pp. 184-190.
113- *Op. supra cit.*, p. 130.

«que a condenação de Molinos não devia afectar em nada o prestígio da mística e da vida interior»[114]. Para tal efeito, para marcarem distâncias e se "sangrarem em saúde", estes autores sentiam-se compelidos, compreensivelmente, a carregarem pelo menos tanto nas tintas negras do sistema molinosiano como os seus tradicionais oponentes, que, em geral, o eram do entusiasmo suscitado pela difusão contemplativista...

Publicados os *Exercícios Espirituais*, obra de género já consagrado, na qual confluem e habilmente se transformam outros textos[115], dos «autores mais assinalados», cuja doutrina era ouvida na Congregação do Oratório[116], o Padre Bernardes vai prosseguir o seu magistério de orientação espiritual, sem omitir as necessárias referências expressas às novas ameaças apontadas à vida devota. Não que, difusa e veladamente, a preocupação não se sinta já nessa primeira obra, incluindo um didáctico «Tratado breve da oração mental», esclarecendo em que circunstâncias «pode uma alma desejar e aspirar ou pretender a oração infusa e extraordinária»[117], tratado incentivador de uma oração visceral, mobilizadora das três potências da alma, e na qual, quando movida a vontade com as razões do entendimento, pararam os discursos em favor dos afectos[118], tratado outrossim incentivador, após esta oração, do exercício da presença de Deus e das jaculatórias[119]. Mas é na sua *Luz e Calor*, considerado «um quase vade-mecum de teologia espiritual» e «o livro que mais se aproxima de uma típica obra popular, especificamente espiritual»[120], com licenças e impressão ainda anteriores à morte de Miguel de Molinos (28.12.1696) no cárcere penitencial romano, que os pavores e o combate anti-molinosista clara e formalmente se desenham.

114- *Art. supra cit.*, p. 522.

115- Cf. PIRES, Maria Lucília Gonçalves - *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais»* do Padre Manuel Bernardes, I.N.I.C., Lisboa, 1980, sobretudo pp. 17-81 desta fundamental obra.

116- BERNARDES, Manuel - *Exercícios Espirituais*..., p. 18.

117- BERNARDES, Manuel - *Exercícios Espirituais*..., pp. 28-29.

118- BERNARDES, Manuel - *Exercícios Espirituais*..., p. 40.

119- BERNARDES, Manuel - *Exercícios Espirituais*..., pp. 80-84. Além dos textos lidos e aproveitados por Bernardes nos *Exercícios Espirituais*, que constam do magistral estudo de Maria Lucília Gonçalves Pires supra citado, em relação à apologia da oração afectiva, e particularmente ao método das pequenas setas - «frequentes e fervorosas», que «sobem ao Céu com força, a ferir o coração de Deus», ficou recentemente provado que o ilustre oratoriano deve figurar não só entre os leitores da obra de Herman Hugo, «mas também entre os que, silenciando o seu nome, dela se aproveitaram para estruturar alguns dos seus conselhos nos caminhos da *ars orandi*» - CARVALHO, José Adriano de Freitas - *As lágrimas e as setas. Os Pia Desideria de Herman Hugo, S. J., em Portugal*, «Via Spiritus», 2 (1995), p. 177.

120- LIMA, Ebion de - *op. cit.*, p. 87.

Acontece no entanto que, até hoje, os investigadores da obra do Padre Manuel Bernardes não lograram estabelecer, além das razões de carácter geral e ambiental, as motivações próprias, específicas, que teriam levado este rigoroso doutrinador a empenhar-se pessoalmente tanto na elucidação das matérias referentes à oração, «pervertidas» por Molinos.

A análise interna da obra do oratoriano tem vindo a ser feita ao longo dos anos e nenhumas razões nos obrigam, nas presentes circunstâncias, a prosseguirmos esse labor. No entanto importa, segundo proposta já antiga de João David Pinto Correia, fazer avançar o esforço de «restaurar» a imagem de Bernardes, «tirando-lhe de cima todo o pó de anos e anos de crítica, sempre da mesma opinião e sempre interessada em pôr em realce os mesmos aspectos»[121]. Gostaríamos de, modestamente, contribuir para esse objectivo, desta feita com novos dados informativos externos, susceptíveis de enriquecerem a compreensão do alcance e entrelinhas de boa parte dos escritos do insigne oratoriano.

Concordamos plenamente com Pinto Correia quando enfatiza o «veemente misticismo» de Bernardes, que convive com a sua suave serenidade[122]. É certo também que em *Luz e Calor* e em toda a obra deste néri se propõem caminhos de meditação e contemplação, não apenas conhecidos teórica e livrescamente, mas previamente experimentados e vividos familiarmente pelo seu autor. Não temos, todavia, qualquer dificuldade em supôr em Bernardes a vivência de elevados estados de experiência mística, e permitimo-nos por isso, com base nas informações biográficas transmitidas pelo cronista oratoriano Padre Bernardes Lopes[123], ir um pouco mais longe do que o referido investigador na interpretação desses dados[124]. É certo ter Manuel Bernardes praticado, à data de *Luz e Calor*, a contemplação chamada «oração de fé», que nessa obra ele próprio inculcaria aos fiéis devotos que já não podiam discorrer por pontos na oração mental[125], e um outro autor espiritual, a revisitar ulteriormente, definia como «huma simplex lembrança de Deos, assistindo branda e amorosamente em sua Real presença, sem imagens e sem discursos»[126]. Este tipo de oração contemplativa, exercitando «a

---

121- *Luz e Calor do Padre Manuel Bernardes, Estrutura e Discurso*, Almedina, Coimbra, 1978, p. 32

122- *Op. cit.*, p. 29.

123- Cf. *Noticias para a vida do Padre Manoel Bernardes* (A.N.T.T., Arquivo das Congregações, ms. n.º 251), *apud* LIMA, Ebion de - *op. cit.*, pp. 6-15.

124- Cf. CORREIA, João David Pinto - *op. cit.*, pp. 237-238

125- Cf. v. g. *Luz e Calor*, 1.ª Parte, *Obras*, Vol. II, pp. 74 e 179.

126- CRUZ, Fernando da (C. R. S. A.) - *Despertador do Amor Divino em huma irmandade consagrada ao dulcissimo incendio das almas, à deliciosa prenda dos corações, à Divina Pessoa*

parte afectiva da vontade», estava em franca expansão no país mas provocava cada vez maiores resistências[127]. Na linha da tradição recolhida e sanjoanista, embora possível em qualquer estádio espiritual, a contemplação «de fé simples» era considerada mais própria dos proficientes na via iluminativa e prática habitual dos que continuavam demandando sempre mais perfeita união com Deus[128]. Este hábito adquirido de contemplação alimentava-se ao longo do dia de exercícios da presença de Deus, jaculatórias, movimentos anagógicos e até de uma disciplina física e respiratória, que davam frequentemente a sensação de o exercitante se deslocar em permanente recolhimento[129]. Isto mesmo permite compreender plenamente a anedota biográfica transmitida pelo referido Padre Lopes, segundo a qual, dirigindo-se certo dia o Padre Manuel Bernardes para o confessionário, depois de ter celebrado missa, «com os sentidos tão alienados que parecia não dava attenção ao que se lhe dizia», uma das confessandas terá comentado para as circunstantes que se aproximava «o tonto dormindo»... Como estava já em marcha uma mordaz e crescente e satirização social àqueles fiéis devotos que, alegadamente, andavam «dormindo» em orações mentais[130], não surpreende a atitude enérgica com que, nessas circunstâncias, o Padre Bernardes reagiu ao infeliz comentário[131], uma vez que farpas daquele jaez beliscavam a própria pastoral devota do Oratório.

---

do espirito Santo, Vida dos Justos & premio dos Bemaventurados, Coimbra, Of. de João Antunes, 1698, p. 153. Esta obra foi primeiramente editada em Lisboa, por Miguel Deslandes, 1695. Usaremos a edição de Coimbra, 1698.

127- Cf. v. g. Fernando da Cruz (C. R. S. A.) - *Despertador do Amor Divino*, p. 154. Cf. infra Cap. V, passim. Os «notáveis medos» postos às almas, referidos pelo autor crúzio, eram certamente proporcionais aos ditirâmbicos elogios e ao entusiasmo no alargamento dessa prática. Vale a pena ponderar neste extracto (pp. 156-157), que aqui registamos: «Em esta Oração de fé ha muitos graos que dão às almas que a tem differentes vistas de Deos e das cousas Divinas, e quando a fé está em hum entendimento purificado de imagens e de especies, a fé lhe descobre humas muy sublimes vistas de Deos, de huma maneira negativa, e geral, confusa, e propria apenas pera lhes fazer conhecer huã grande estimação de Deos, e hum ardentissimo amor seu. / Hum Author douto e muy experimentado disse que valia mais hum acto sòmente de vista, e Mysterios de Christo Senhor nosso, exercitado por modo de conhecimento substancial em a contemplaçam, que hum cento de exercitados por meyo de figuras em a meditação, e ainda parece que disse pouco. / Busquemos a Deos, levando por fim a sua gloria, a sua honra, o seu amor, e busquemo-lo como pudermos, que sempre o buscamos bem, que fidelissimo he Deos, que não permita sermos enganados».

128- Cf. v. g. S. JUAN DE LA CRUZ - *Subida del Monte Carmelo*, L. 2, Cap. 15; ESPÍRITO SANTO, José do (O.C.D.) - *Cadena Mystica Carmelitana*, supra cit., pp. 49 e 79.

129- Cf. *Cadena*, pp. 80 e 89.

130- Cf. infra Cap.V.

131- Cf. *Noticias para a vida do Padre Manoel Bernardes...*, apud LIMA, Ebion de - *op. cit.*, p. 9.

Com flagrância sentiu João David Pinto Correia que o Padre Bernardes, em *Luz e Calor*, além de simplesmente «edificar as almas», quis também, misturando matérias ascéticas e místicas, tocar assuntos «perigosos» para o tempo, particularmente referentes à contemplação e oração de quiete. E, argutamente, interrogou-se este investigador sobre se não haveria uma «intenção menos explícita na publicação da obra»[132]. Julgamos todavia que, ao contrário do que parece chegar a admitir, não há nas expressões de Bernardes base mínima para a suposição de uma qualquer «contaminação» quietista ou para o perigoso afastamento da ortodoxia de que fala Coimbra Martins[133]. Há, sim, por parte do escritor néri, a reivindicação, contra todas as suspeitas então renascentes, do direito de os católicos, também em Portugal, poderem viver em paz, dentro do legado de parâmetros da mística ortodoxa, cujas grandes autoridades invoca. Como foi já relevado por Robert Ricard[134], neste «tratado de espiritualidade mística», efectivamente, o ponto mais importante é, afastando o medo dos erros de Molinos, apresentar a defesa teórica e prática da oração de quiete[135]. Perante a irrefragável integridade e pureza doutrinária de Bernardes, quais então as motivações específicas, que, mesmo assim, se sente estarem presentes à publicação da obra? Havia de facto um caso, um grave caso de afastamento da ortodoxia na Congregação do Oratório...

Como a partir de documentação inquisitorial teremos ocasião de verificar, as referidas motivações prendem-se, directamente, com o facto de, em 1694 - dois anos antes da publicação da *Luz e Calor* -, o Santo Ofício luso ter instaurado processo ao oratoriano António da Fonseca, confrade bem conhecido de Manuel Bernardes, missionário de grande notoriedade da casa de Viseu da Congregação do Oratório, padre este que, separado já do grémio do seu instituto, acabaria por ser em Portugal um dos primeiros e mais renomados penitenciados em auto-de-fé, sob o rótulo de «molinista». No ano desse auto o Padre Bernardes publicava as *Armas da Castidade* (1699), cujo uso havia notoriamente faltado a esse sacerdote seu ex-confrade, com minuciosas recomendações morais e ascéticas para todo o tipo de fiéis, nomeadamente para religiosas relaxadas, «freiráticos» e «solicitadores de religiosas».

132- *Op. cit.*, pp. 45-47.

133- Cf. *Manuel Bernardes e o Quietismo*, «Colóquio», n.º 13 (Maio de 1961), pp. 53-56.

134- Cf. *Un traité portugais de spiritualité à l'époque du quietisme: «Luz e Calor» de Manuel Bernardes (1696)*, em *Études sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Paris, 1970, pp. 362 e 366-367.

135- CORREIA, João David Pinto - *op. cit.*, pp. 46-47.

Assim, com confesso mandato dos superiores, orientando espíritos perplexos, pelo «voo» da sua pena[136], Bernardes tratava de contribuir, decisivamente, para a salvaguarda da pastoral missionária e do tipo de espiritualidade difundidas pelo Oratório, distanciando-o rotundamente de quaisquer ideias ou práticas condenáveis[137]. Evidentemente nunca Bernardes perpetua por escrito o nome e condição religiosa daquele seu ex-confrade, mas interessava-lhe execrar, explicar e prevenir os factos publicitados nesse auto público de fé de 1699, e por isso, anos depois, na *Nova Floresta* (1706), era certamente ainda ao contexto da desgraça do néri António da Fonseca que a sua pena regressava, a propósito da necessidade de direcção espiritual «dos mesmos directores enquanto exercitantes»:

«Que maior necedade que entender que as últimas e mais torpes e externas abominações contra a castidade, admitidas voluntariamente, não são pecados? E, contudo, disse-o e ensinou-o em nossos tempos Molinos em Roma, e mais proximamente outro miserável, seu sequaz, neste reino, ambos sacerdotes e aliás suficientemente doutos. É certo que em todos estes havia soberba e que não chegariam a tal demência, se descobrissem os princípios da sugestão diabólica e não se regessem por si mesmos»[138].

Ainda não fora sentenciado o oratoriano Fonseca e já o rumor público fizera urgir a publicação de *Luz e Calor*. Agora que os programas devotos conheciam sátiras, desconfianças e más vontades, impunha-se mais do que nunca o trabalho de ajudar os fiéis a conhecerem, com segurança, o caminho da perfeição e de os afervorar a segui-lo, não obstante todas as dificuldades, nomeadamente agora, uma nova: o receio de, nesse desiderato, incorrerem nos erros de Molinos[139]. Por isso se explicam, com abundantes citações de santos e autores místicos consagrados[140], os diferentes tipos de contemplação e as condições de bem e seguramente passarem os exercitantes da meditação à contemplação adquirida, uma via em que, segundo reconhecia Bernardes, entravam muitas almas,

---

136- Cf. *Luz e Calor*, 1.ª Parte, «Ao leitor benévolo», em *Obras*, Vol. II, [ii].

137- A elaboração por parte de Bernardes, entre 1695 e 1698, por ordem do Padre Manuel de Sousa, prepósito de Lisboa, do «tratadinho» constituído pela *Direcção para ter os nove dias de exercícios espirituais*, ordenados pelos estatutos da Congregação do Oratório, pode perfeitamente ser encarada nesta mesma perspectiva. Para o estabelecimento desta cronologia, siga-se o raciocínio de DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, p. 82.

138- Cf. *Obras*, Vol. II, pp. 206-207.

139- Cf. *Obras*, Vol. II, pp. 208-209.

140- Cf. principalmente *op. cit.*, *ibidem*, autores e obras indicadas às pp. 248-250.

embora poucas com aproveitamento e ulterior aperfeiçoamento[141]. A defesa da contemplação, ambição legítima, acessível a todos[142], faz-se acompanhar, neste tratado, dos sinais distintivos «da quiete desta oração, de outras quietações falsas», resultantes dos erros dos «iluminados», «renovados» e «acrescentados» contemporâneamente pelo «detestável» Miguel de Molinos[143].

Curiosamente, ironia da história até agora mal comentada[144], Bernardes vai usar uma tradução de palavras do cardeal Francisco Brancati de Lauria (O.F.M, 1612-1693) - que, em Roma, em 1681, defendera o *Guia Espiritual* de Molinos diante do Santo Ofício -, para ensinar como se deve fazer a oração de quiete adquirida[145]. Tal como posteriormente, na Urbe, perante o consumado descrédito do mestre de espírito espanhol, «em tempos assaz perigosos», de reacção anti-mística, Lauria se empenhara em separar «a luz das trevas e o precioso do vil», também agora em Portugal, dedos apontados a idênticas nódoas, atingindo a roupeta de um congregado, impunham a Bernardes, em representação do seu instituto, similar combate.

Efectivamente, se, ao longo de um bem urdido diálogo entre um Director e um Exercitante, Manuel Bernardes tem ocasião de impugnar e se distanciar dos erros dos «iluminados», havia pouco tempo actualizados por Miguel de Molinos, o tom polémico de *Luz e Calor* está «finamente orientado para suscitar tôdas as objeções que o exagerado anti-quietismo movia contra a oração adquirida e às quais êle rebate solícito e certeiro, estribado nas melhores autoridades cujo saber e santidade não podiam senão desarmar o objetante»[146]. Nessa linha, ganha pleno sentido que o Director "ensine" o Exercitante a ler, sem infundadas apreensões, o reeditadíssimo *Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas*, de Alonso Rodríguez[147], obra, efectivamente, de acentuada desconfiança mística, escrita sob o fantasma dos erros dos *alumbrados* e que

---

141- Cf. *Obras*, Vol. II, p. 197.
142- Cf. *Obras*, Vol. II, pp. 216-218; 231-236.
143- Cf. *Obras*, Vol. II, pp. 223-228 e 209.
144- Respectivamente por MARTINS, Mário - *art. supra cit.* e LIMA, Ebion de - *op. supra cit.* p. 196, uma vez que ambos os autores pecam por suporem terem escapado ao autor franciscano erros escondidos no *Guia*, quando as doutrinas aí expostas são formalmente ortodoxas. Em 1681 tratava-se apenas de verificar essa ortodoxia. Em 1685, data de publicação em Roma do *Opuscula octo de oratione christiane*, do Cardeal Lauria, tratava-se já de fazer dique contra generalizadas e indiscriminadas pressões anti-contemplativistas.
145- *Luz e Calor*, 1.ª Parte, *Obras*, Vol. II, pp. 234-235.
146- LIMA, Ebion de - *op. cit.*, p. 195.
147- Cf. *Luz e Calor*, 1.ª Parte, *Obras*, Vol. II, pp. 237-239.

enfatizava o tradicional asceticismo da Companhia de Jesus[148]. Habilmente, em matéria de contemplação, ao tratar da oração de quiete adquirida, Bernardes ultrapassa receios, alegadamente robustecidos pela leitura de Alonzo Rodríguez, com recurso à autoridade de outros reputados jesuítas, nomeadamente Baltasar Alvarez, virtuoso confessor de Santa Teresa, e o Padre Nicolas Caussin[149]. Assim, com tranquilidade de ânimo, poderia o Exercitante prosseguir por caminhos conformes ao «espírito e doutrinas de S. Francisco de Sales»..., santo da devoção dos primeiros néris portugueses[150], reivindicada jóia patrimonial da história e da inspiração pastoral da Congregação do Oratório[151].

Fazendo apologia dos caminhos unitivos da mística, mostrando o abismo entre uso e abuso - de que nenhuma prática meritória é imune -, nesses seus conturbados tempos tratava-se de defender «muitas almas» que não achavam «boa acolhida em alguns Padres espirituais, de maior austeridade que experiência», e que, «espantadiços»[152], assustavam os fiéis e os faziam desanimar e desertar da escalada da perfeição...

148- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la - *Literatura espiritual del barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. cit., p. 331; PIRES, Maria Lucília Gonçalves - *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais»*..., pp. 71-72.

149- Cf. *Luz e Calor*, 1.ª Parte, *Obras*, Vol. II, pp. 241-244. Nestas páginas, segundo verificação de RICARD, Robert - *Un traité portugais de spiritualité à l'époque du quietisme*..., p. 372, Bernardes copia e traduz parte do *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du Bienheureux François de Sales*, Paris, 1637. Sobre a divulgação da espiritualidade salesiana pelo Padre Nicolas Caussin (S.J.) *vide* SANTOS, Zulmira Coelho dos - *Da Corte Sancta à corte santíssima em Portugal*, em *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, «Revista da Faculdade de Letras, LLM, Anexo V, 1993, pp. 205-215. O Padre Manuel Bernardes exterioriza largo tributo prestado aos autores da Companhia, mas esse ascendente, desde sempre integrado pelo Oratório, não o inibe de, fiel aos princípios do mesmo Oratório, até em momentos difíceis - em que, tanto em Roma como em Portugal, não faltaria quem acusasse as casas néris de perigosas propensões quietistas -, se empenhar no apostolado da contemplação. De resto, para Bernardes, como para qualquer autor que quisesse autorizar a sua doutrina, importaria sempre vincar a confluência e consenso entre as diferentes famílias e sensibilidades religiosas no respeitante à prática contemplação pelos fiéis, e isto tanto mais quanto o momento fosse delicado. A este propósito, em momento de triunfo de Molinos em Roma, não poderemos ver na obra de PALAZZI, Giovani - *Armonia contemplativa delli santi Filippo Neri, Ignatio Loiola, Caietano di Tieni e Teresa di Giesù*, Anversa, 1675, analisada por Massimo PETROCCHI (*op. cit.*, pp. 74, 115 e 116), uma expressão extrema de preocupação concordista?

150- Cf. SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, ed. cit., p. 60.

151- Afirmando gostosamente, sem mais especificações de tipo estatutário, «ser este santo da Congregação do Oratório», o Padre Bernardes lembrava a Bula de Clemente VIII de 13 de Setembro de 1599, pela qual ficou erigida a Congregação do Oratório de S. Filipe de Néri da cidade de Tonon, da qual Francisco de Sales foi primeiro prepósito.

152- Cf. *Luz e Calor*, 1.ª Parte, *Obras*, Vol. II, pp. 183 e 186.

Para além de todo um rico arsenal argumentativo, outro meio magistralmente usado por Bernardes foi a sua - também desarmante - ironia. Assim, perante o "histerismo" dos adversários da vida devota, com graça certeira (afinal, em certa medida ainda válida, agora em sede de estudos molinosianos), o autor de *Luz e Calor* pergunta se - bem vistas as coisas, sem darem conta - não estariam esses adversários a incorrer numa das proposições condenadas de Miguel de Molinos, uma vez que nenhuma forma de oração é de si impeditiva de o orante poder cair nos maiores pecados[153]...

Em suma: o escândalo e castigo de certas quedas públicas não podiam - definitivamente - ter como consequência a proibição ou má vontade contra formas de oração com provas dadas na vida da Igreja, e de que o Oratório, nomeadamente, se fazia expressão contemporânea em Portugal.

É este também o sentido da obra escrita[154], em data próxima[155], por um importante e ilustre polemista: Frei Francisco da Anunciação (O.E.S.A.),

---

153- «Dizei-me, vos rogo: Deixa de haver quem use mal da frequente Comunhão; da assistência dos Templos a ouvir Missa, ou adorar o Santíssimo Sacramento exposto; de ministrar o Sacramento da Penitência; de repartir copiosas esmolas, etc.? Não se cometem no uso e exercício destas coisas alguns defeitos e pecados? Pois acaso por isso não aconselharemos que se comungue com frequência, que se assista nos Templos, que se apliquem os Ministros de Deus ao Confessionário, que se dêem muitas esmolas? Não por certo; porque esses defeitos e pecados não procedem das tais obras, senão dos que usam mal delas. Pois assim também esses e outros quaisquer defeitos, que tiverem alguns contemplativos, não lhes vem de ser mau esse sobredito modo que seguem de orar; mas de sua fraqueza ou malícia. Antes o esperarmos deles tanta pureza e inocência, que nenhum pecado cometam, parece que seria sentir com Molinos (esta [*Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata, nec mortalia, nec venialia*] foi uma das suas proposições condenadas [57.ª das condenadas por Inocêncio XI na Bula *Coelestis Pastor*], que pela contemplação adquirida se chega a um estado de não fazer jamais pecados, nem mortais nem veniais). Em maiores faltas podem cair e vemos caídos os que meditam, e contudo ninguém condenará justamente o seu modo de orar. E se naqueles se descobre e nota mais o vício que nestes, é porque as manchas mais aparecem no pano fino que no grosseiro. Por esta razão vemos que nos Religiosos mais reformados notam os murmuradores qualquer defeito, que em outros, que o não são tanto, passam não sòmente sem o estranhar, mas ainda sem o advertir» - *Luz e Calor*, 1.ª Parte, *Obras*, Vol. II, p. 238.

154- Referimo-nos às *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos publicos castigos dos hypocritas, dados pelo Tribunal do Santo Officio, na qual segundo o rigor escolástico se demostra a utilidade e necessidade da Vida Devota, para conseguir a salvação, e se responde a todos os argumentos, sofismas, ditos, irrisoens, e improperios, com que a gente carnal, particularmente em algum publico escandalo de pessoas reputadas por virtuosas, costuma infamar a todos, os que professão devoção*, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725; 2.º e 3.º tomos na mesma oficina, 1726. Todavia, por morte (13.8.1720), ficaram deste autor, pelo menos, mais cinco obras manuscritas que, em 1747, segundo MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. II, pp. 108-109, se conservavam na livraria do Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, um acervo do qual valeria a pena determinar se algo hoje ainda existe. O mesmo publicou também *Consulta Mystico-Moral sobre o habito de certas Religiosas da Ordem de*

personalidade ainda à espera de merecida e exaustiva monografia. Natural de Portel, no Alentejo, depois das «artes» em Évora, e do noviciado e da filosofia em Lisboa, onde beneficiou de especial «trato espiritual» com o Padre Bartolomeu do Quental, foi residente e mestre em Coimbra, em cuja universidade se doutorou em teologia em 1698, e onde organizou, no colégio universitário de Nossa Senhora da Graça, o irradiante movimento reformista chamado da Jacobeia, visando intensificar a vida de piedade dos fiéis em geral, e promover a estrita observância regular, em particular[156]. Como é sabido, este movimento, de características rigoristas[157], depressa se relacionou com outras «reformas» já existentes, particularmente a franciscana do Varatojo, irradiando assim, durante a primeira metade de setecentos, em vários núcleos, das casas da regra de Santo Agostinho para os «crúzios», «bentos», «bernardos», «paulistas», carmelitas e outras famílias religiosas, atingindo, através das missões, pregações e da direcção espiritual, numerosas pessoas que, fora dos claustros, almejavam a perfeição, entregando-se a exercícios espirituais[158]. Assim se reagia contra o rotineiro minimalismo espiritual vivido por boa parte dos fiéis, e contra sinais claros de materialismo e relaxamento transportados para a vida religiosa e clerical, visíveis nomeadamente no fenómeno de alastramento dos chamados freiráticos[159].

Santa Clara Urbanas, Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1717, obra a reter para um diagnóstico da vida religiosa na época joaninana e, nomeadamente, a inserir nas polémicas provocadas pelo reflexo dos reformismos congreganistas nas indumentárias usadas, sobretudo nos tempos em que o ardente zelo do varatojano jacobeu Frei Gaspar da Encarnação gozou do favor régio. Nesta questão da forma dos hábitos, em relação aos crúzios, reformados por Frei Gaspar, atente-se nas notícias fornecidas por MARQUES, José - *Figurino crúzio visto da segunda metade do século XVIII*, Actas do I Congresso Internacional do Barroco, Vol. I, Porto, 1991, pp. 531-548.

155- Mais precisamente entre 1699 e 1701; a primeira baliza resulta de factos evocados no corpo do texto e da citação das *Armas da Castidade*, do Padre Bernardes, editadas nesse ano (cf. *Vindicias...*, t. 3, p. 288); a segunda, da própria data das *licenças*, a primeira das quais de Fevereiro de 1702.

156- Cf. SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *A questão do sigilismo em Portugal no Século XVIII*, Ed. Franciscana, Braga, pp. 50-88. Para os aspectos biográficos de Anunciação o autor segue um *Epitome da Vida* que se guarda na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora (ms. CIV/1-46).

157- Cf. MONCADA, Luís Cabral de - *Mística e racionalismo em Portugal no séc. XVIII*, Coimbra, 1952, pp. 10-12.

158- Cf. SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *op. cit.*, pp. 122-148; IDEM - *Jacobeia*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, Vol. 11, ed. Verbo, Lisboa, 1980, cols. 267-268.

159- Com efeito, à luz de todas as aparências, em conexão com o crescente ascendente do varatojano jacobeu Frei Gaspar da Encarnação junto de D. João V, à medida que avançamos no tempo, sobretudo no final do reinado, mais atribulada se vai tornando a vida dos "galanteadores" de freiras. O «real freirático» do passado converteu-se em protector da pureza da vida claustral.

Não admira pois que nas suas *Vindícias* Frei Francisco da Anunciação tenha tomado a defesa dos devotos. Como reconhece um «discípulo e cordial amigo do autor», esta obra permitia ver «corridos e confusos todos os mundanos», por mais que se jactassem de «Theologos eminentes, Academicos illustres, Doutores famosos, Lentes venerados, Escritores eruditos», e ver outrossim «derribados e abatidos» do alto conceito que de si mesmos faziam, aqueles que - nos próprios púlpitos - falavam «com soltura» contra os que chamavam «Beatos por escarneo e por ironia»[160]. Como da sua leitura se verifica, à data da redacção das *Vindícias,* os castigos e vigilância actuante do Santo Ofício tinham vindo condicionar decisivamente os posicionamentos e debates em torno das formas e estados de oração, principalmente a partir do momento em que a rotulação de «molinista» passara a atingir fiéis até aí apontados pela notoriedade da sua devoção...

Deste modo, Francisco da Anunciação imprime também um duplo fim ao seu combate: escreve «contra a erronea doutrina assim dos mundanos como de alguns mysticos, que desvião as Almas do verdadeiro caminho e profissão da virtude»[161]. Só que, em matéria de oração contemplativa, relativamente à *Luz e Calor* do Padre Manuel Bernardes, no curto lapso de tempo entretanto decorrido, cresceu a suspicácia, o alarme e o rigorismo, de modo que a tarefa do religioso eremita de Santo Agostinho se caracteriza, prevalecentemente, pelo fito de infundir no leitor a sua própria desconfiança antropológica dos afectos

---

No Arquivo Distrital de Braga pode ler-se um interessante *Romance que se fes sobre um Decreto de El Rey que veyo constrangendo aos Freyraticos a que fizessem termo de o não serem* (Ms. n.º 596, pp. 37- 38). No decreto de 16 de Março de 1725 o rei lamenta não se haverem cumprido com rigor as disposições do alvará de 3 de Novembro de 1671, e ordena que os corregedores e ouvidores, em observância desta lei, tirem nas suas comarcas, exactas devassas e informações secretas sobre cada um dos conventos, remetendo-as à Mesa do Desembargo do Paço, sendo a partir daí os freiráticos denunciados obrigados à assinatura de um humilhante compromisso pessoal de se manterem longe de qualquer mosteiro de religiosas. Em 20 de Setembro de 1736 novo decreto determina que a Mesa não defira os requerimentos pedindo isenção do cumprimento do termo. A. C. Teixeira de ARAGÃO, que transcreve o texto do celebrado compromisso (*Diabruras Santidades e Prophecias*, Lisboa, 1894, pp. 68-69), tem razão - evidentemente - quando pondera que, mesmo assim, não terminaram nos conventos «escandalosas correspondências com pessoas do século». Veja-se um interessante exemplo em CASTRO, Maria de Fátima - *Aspectos da vida conventual das religiosas de S. Bento da Vila de Barcelos através de uma devassa de 1744*, «Barcelos Revista», 2.ª Série, n.º 6, 1995, pp. 43-76. Não é subestimável, todavia, o grande impacto social da repressão do freiratismo...

160- *Vindicias...*, t. III, *Carta dedicatoria às almas amantes da perfeyçam*, fl. 2 v.º.

161- *Vindicias...*, t. III, p. 534.

humanos[162], desmobilizando da oração afectiva e de quiete inumeras almas que a ela se aventuravam afoitamente. Parece efectivamente que, com o final do século, também em Portugal, como na Península em geral, os autores espirituais tendem a silenciar toda a referência optimista à participação corporal gozosa nos dons espirituais, que tinha caracterizado um distante primeiro momento da época moderna[163]...

Para este efeito, Francisco da Anunciação declama contra o triunfo das modas também na vida do espírito[164], reconhecendo que factos recentes, demonstrativos de desmandos nos caminhos da oração, obrigavam a grande sentimento, quando «nos haviamos de alegrar muito de estar já tão prático no nosso Reyno o uso da oração mental»[165]. Como não podia deixar de ser, é verdade que este autor atesta não ser sua «tenção condenar de Molenismo a Oração de Quiete que os Mysticos ensinão e praticão hoje muitas Almas dadas à Oração»[166]. Não se queixa «das doutrinas dos Mysticos» nem quer - evidentemente - «reprehender» o que os santos ou homens mais experimentados que ele «nas cousas do serviço de Deus» aconselham, mas julgava haver não pouca queixa «do abuso», «da temeridade» e «da pouca inteligência» com que se reduziam à praxe «as doutrinas espirituaes»[167]. Com esta salvaguarda, de forma mordente, não deixa o mestre agostiniano de manifestar admiração por ver então em Portugal «tantos Quietistas, ou tantas Almas actuadissimas neste modo de Oração», e tão poucos frutos correspondentes[168], passando na obra a valorizar,

---

162- Neste aspecto, por paradoxal que pareça, o autor aproxima-se do tipo de desvalorização do corpo e dos afectos que se pode encontrar no *Guia Espiritual* de Molinos. Com efeito, segundo Francisco da Anunciação, na oração de quiete, «muitas e mais que muitas Almas» caíam na «gula» e «na lascívia do espirito», exercitavam um amor «guloso e lascivo», amando «fervorosamente a Deos como a hum instrumento de deleitar imoderadamente a sua sensualidade», e não pela Sua bondade absoluta, por Ele mesmo. Ora, como as almas, «posto que perfeitas, não despem a natureza» e a propensão a amar o bem conveniente a si mesmas, «grande parte do amor de Deos» que elas exercitavam na oração de quiete, não era também «Caridade perfeita e adequadamente efficaz» - *Vindicias...*, t. III, pp. 312-313. Perguntarmo-nos pois quem seriam então os fiéis capazes de se alcandorarem a um tal nível de exigência, amando a Deus apenas «pela bondade absoluta de Sua Magestade»?...

163- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando - *La Península Metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 265.

164- Cf. v.g. *Vindicias...*, t. III, pp. 301-302, onde expressamente se afirma que a maior parte dos espíritos «que hoje vemos fundados em Oração de Quiete são espiritos da moda»...

165- *Vindicias...*, t. III, p. 424.

166- *Vindicias...*, t. III, p. 302.

167- *Vindicias...*, t. III, pp. 296-297.

168- *Vindicias...*, t. III, p. 308.

sistematicamente, a importância de numerosos perigos, estorvos e dificuldades práticas para o fiel lograr singrar, com segurança, na oração de quiete[169], e a enfatizar as «mil illuzões» que «em pessoas dadas à Oração pode fazer o Demonio»[170].

Na delicada questão de saber qual o tempo de o fiel passar do estado de meditação ao de contemplação adquirida e oração de quiete, Francisco da Anunciação é rigoroso e taxativo: há-de em cada caso haver, não apenas «disposição» do sujeito, mas «certeza moral de vocação divina», não sendo bastante sinal dela «o conselho do Padre Espiritual, nem o mediano ou mais que mediano aproveitamento de virtudes»[171]. Temos a noção clara do novo rigor de Anunciação ao vermo-lo insurgir-se contra os que «se allucinão» com «ditos» que se lêem «nos Livros Espirituais» e «modernamente» na *Luz e Calor* do Padre Manuel Bernardes[172], de diferente teor[173]...

Face ao brado de algumas «contrafacções» castigadas em Portugal pela Inquisição, a defesa da vida devota passava agora, além do ataque virulento à «blasfema e torpe doutrina» que Molinos «forjou na sua Quiete»[174], e da impugnação formal das proposições de Fénelon, condenadas pela Sé Apostólica, alegadamente «aprendidas» pelo Bispo de Cambrai «na Oração de Quiete indiscretamente exercitada»[175], por vigilantes medidas prudenciais. O tratadista agostinho revisita os «sinais» dados por S. João da Cruz para se haver de passar do estado de meditação ao de contemplação (*Subida del Monte Carmelo*, L. 2, cap.s 13 e 14) e, uma vez que «a sinistra intelligencia» dessa doutrina era «huma porta falsa» por onde entravam «milhares de Almas no estado de Contemplação, com

---

169- Cf. v.g. *Vindicias...*, t. III, pp. 287-301

170- Cf. *Vindicias...*, t. III, pp. 517-528.

171- *Vindicias...*, t. III, p. 357.

172- *Vindicias...*, t. III, p. 365.

173- Com efeito, na passagem citada na nota anterior, Anunciação transcreve de *Luz e Calor* «contrária opinião», que lhe poderia contrapor um seu hipotético interlocutor: «Primeiramente para um entrar na contemplação adquirida, basta-lhe o que basta para o estado dos que meditam; isto é, andar em graça de Deus, ao menos não tendo consciência de pecado mortal e exercitar-se medianamente nas virtudes e mortificação dos sentidos e paixões. Digo *medianamente* porque o mais se espera como fruto da mesma contemplação em que entra, cuja influência dá luz e vigor: luz para conhecermos o que devemos mortificar e vigor para o mortificar com efeito» - ed. supra cit., p. 193.

174- *Vindicias...*, t. III, p. 520.

175- *Vindicias...*, t. III, p. 404. Veja-se essa impugnação desta página à 412.

manifesto perigo e desaproveitamento seu», vai impugnando esse alegado laxismo e facilitismo na sua generalizada utilização concreta[176].

Nas questões disputadas no terreno da mística, a prudente reserva e o rigor deveriam ser de norma por parte dos «padres espirituais»[177], preocupados acima de tudo em «segurar» os principiantes nos «exercícios ordinários», na meditação discursiva e na aquisição das virtudes morais[178]. A este título, ganha pleno sentido a ênfase posta na orientação asceticista da Companhia de Jesus[179], com a repetida evocação de Paolo Segneri[180], conhecido combatente anti-molinosista.

A impreparação de muitas almas para as leituras espirituais que faziam[181], e o excessivo crédito por elas dado a revelações particulares, levavam

---

176- Cf. *Vindicias...*, t. III, pp. 375-394.

177- «Havendo de declinar para algum extremo, ou de difficuldade ou de facilidade em admittir Almas ao estado da Contemplação, mais val declinar para a difficuldade do que para a facilidade. A razão he: porque da facilidade se seguem muitos e inexplicaveis males assim a respeito da pessoa admittida, como da profissão da Oração, que cada dia se desacredita e se enxovalha com quedas permittidas por Deos em castigo da soberba e presumpção» - *Vindicias...*, t. III, p. 420.

178 - *Vindicias...*, t. III, p. 448. Já anteriormente Anunciação se explicara (*Ibid.*, pp. 395-398): «Digo mais que he questão entre os Mysticos se convem a todo o estado de pessoas devotas Incipientes, Proficientes, Perfeitas exercitarse principalmente em actos de caridade? Na qual questão huns declinão para hum extremo, outros para outro; huns carregão tanto sobre o exercicio e adquisição das virtudes moraes, que parece querem excluir de todo o exercicio de Caridade, particularmente fallando dos principiantes. As razões em que se fundão, são muitas das que tenho dado a disfavor da Oração de Quiete. Outros levantão tanto de ponto o exercicio de amor de Deos, a que elles indistinctamente chamão Caridade, que em vendo affectos de amor, já cuidão que tem chegado ao fim da perfeição Christãa. (...) não negamos que he muito conveniente, antes huma e mil vezes quizeramos que a todos se aconselhasse huma praxe de Oração, na qual a creatura ande em circulo de actos de amor de Deos para os actos das virtudes moraes, especialmente daquella em que tem posto o alvo para tirar fruto da sua Oração, com tanto que se valha dos discursos e ponderações necessarias, para que esses actos sejão efficazes e não morrão com a mesma Oração. (...) Quem me dera que deste modo se exercitassem em amor de Deos as Almas, que eu desejava desnaturalizar do estado da Contemplação adquirida ! Quanto mais aproveitarião em hum mez desta meditação affectuosa [Jesus atado à coluna / Paixão] que em seis annos de Oração de Quiete».

179- «A meditação he caminho ordinario de adquirir todas essas cousas boas, de aproveitar nellas, e de facto muitos homens Santos, virtuosos e perfeitos tem havido, especialmente na Companhia de Jesus, onde foy tão estranhado o modo de orar sem meditações e discursos, como seu Santo Fundador ensina nos seus Exercicios, que padeceo Balthazar Alvares trabalho não pequeno por occasião da Oração de Quiete que aconselhava a alguns» - *Vindicias...*, t. III, pp. 363-364.

180- *Vindicias...*, t. II, pp. 276 e 286.

181- «(...) se Santa Theresa prohibio as suas obras, tão dignas de serem lidas, às suas Freiras, para que a lição das vizões e favores singulares com que o Ceo a enriqueceu não gerasse nellas apreço de cousas semelhantes, he inconveniente muito consideravel, e sobremodo nocivo, que os Padres espirituaes consintão que as mulheres e outros principiantes leão outros livros espirituaes mais que aquelles que lhes podem excitar amor e estimação das virtudes, e em que aprendão a verdadeira e

mesmo o polemista agostinho a acenar com os riscos de recidivas alumbradistas[182]. Se diminuiria a quantidade dos fiéis que se davam à contemplação, melhoraria a sua qualidade e segurança, entre os que estavam em condições de a fazerem.

O movimento editorial destes anos dá-nos conta de preocupações pastorais difusas, de esclarecimento e pedagogia, referentes aos estados de oração. Lembramos apenas a impressão de alguns directórios e compêndios de teologia mística, ao serviço de religiosos e de leigos[183], o *Resumo de Theologia Mystica*, de Baptista Rebelo, sacerdote minhoto, capelão do convento bracarense de Nossa Senhora dos Remédios, de carmelitas descalças[184], os livrinhos espirituais de

---

sólida doutrina do Espirito, como são v. g. as Meditações de S. Pedro de Alcantara, os Exercicios do Padre Alonso Rodrigues, o Contemptus Mundi, o Flos Sanctorum, e outros muitos que ha, como o Prado Espiritual, as Collações dos Padres, &c., nos quaes pouco ha de revelações e muito de doutrinas praticas» - *Vindicias...*, t. III, pp. 505-506.

182- «Que fim pretendeis, homem Christão, e Christão de pouca Fé, nesse apreço que fazeis das vizões e revelações de Fulano ou Fulana ? Dirigir por ellas as vossas acções ? Surdo sois aos clamores das doutrinas espirituaes ? Desviado ides da Fé, perto da doutrina dos hereges Alumbrados, e muito mais perto de que Deos em castigo dessa culpa vos deixe allucinar» - *Vindicias...*, t. III, pp. 501.

183- De entre os directórios dirigidos especificamente a religiosos, cumpre-nos evocar, de Frei José de Jesus MARIA (O.F.M.Obs.), *Instrucçam de Noviços da Provincia de Santa Maria da Arrabida*, Lisboa Ocidental, António Pedroso Galrão, 1733, cujo tratado 3.º, pp.19-42, é uma explicação dos termos da teologia mística, e de Frei Valério do Sacramento (O.F.M. Cap.), *Directório dos Noviços*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1735, também, necessariamente, com uma explicação dos «princípios» da oração mental e da teologia mística (pp. 48-71). Por seu turno, doutrinando num quadro de actuação de confessores e «padres espirituais» extensivo ao laicado, o presbítero portuense Agostinho Ferreira compôs o *Directorio de Directores, no qual se contèm avizos e documentos para o governo das almas que vão por caminho extraordinário*, importantíssima obra «dada à luz pelos Irmãos Congregantes do Oratório de S. Filipe de Néri da Cidade do Porto», Lisboa Ocidental, Of. da Congregação do Oratório, 1738, que um dos censores, do Santo Oficio, considerou mostrar o «incansável trabalho e fadiga notável» com que o autor procurava «desterrar do prezente seculo tantas virtudes affectadas quantas aos olhos do mundo se têm visto hypocrezias, e dar por huma ves o corte aos espiritos que unicamente anelão à popular estimação», mas - mais do que tudo - obra marcada pela preocupação de contra-arrestar as fáceis e correntes desconfianças sociais contra os fiéis que seguiam o «caminho do espírito», e de harmonizar, prudentemente, os «exercícios» desse caminho com as obrigações específicas de cada estado (cf. vg. pp. 166-171). Finalmente, a pressão social dos novos tempos suscitaria em Portugal uma nova impressão da conhecidíssima *Practica de la Theologia Mystica*, de Miguel GODÍNEZ (S.J.), publicada pela primeira vez em 1681, desta feita dedicada a D. Frei José Maria da Fonseca e Évora, recém-nomeado bispo do Porto (Lisboa, Of. de Francisco da Silva, 1741). Nomeadamente os "clichés" caracterizadores da «gente espiritual» e os «aforismos» do autor para os mestres espirituais (pp. 357-364) tinham ganho nova flagrância...

184- Apresentando-se como compêndio «muyto necessario, util e preciso aos Reverendos Parocos e Confessores, Mestres e Mestras de Noviços e Noviças, e para os mesmos Noviços, e para todo o estado de pessoas que se desejão salvar e unir a Deos», efectivamente reunindo, em epílogo, «as

Boaventura Maciel Aranha, devoto terceiro franciscano, contador da fazenda da mitra primacial de Braga[185], ou até a *Mystica Theologia*, alegadamente «composta pelo Doutor Serafico S. Boaventura, com algumas declaraçoens feitas pelo Padre Mestre Jeronymo Gracian da Madre de Deos», numa tradução portuguesa do Licenciado António Esteves[186].

Passados pouco mais de dez anos da publicação das *Vindícias da virtude*, um outro importante director de consciências, missionário varatojano, ex-

---

mais solidas doutrinas que varios authores escreverão em diversos tratados, com muyta extensão e não igual clareza», o *Resumo de Theologia Mystica, em que com clareza, brevidade e boa doutrina, se aprende a dita Theologia, e cousas admiraveis na materia do spirito*, Lisboa Ocidental, António Pedroso Galrão, 1727, punha em guarda contra «a oração de quietidão falsa», ensinada pelo «maldito, diabólico, e sempre infeliz e desestrado Molinos», particularmente contra o erro das pessoas que se desejando «fazer muyto contemplativas», por isso não buliam «os beyços nas orações vocaes da sua obrigação» (pp. 57 e 87), mas também contra vários outros «enganos» do Demónio na oração (pp.116-118) e contra a tentação da «hypocrezia e do fingimento» (pp.130-132).

185- Além de importante tradutor, compilador e divulgador de textos devotos (de S. Francisco de Sales, do Padre Chagas, de J. Boneta, etc.), como vemos em duas das suas obras - *Espelho do Espelho, em que se deve ver e compor a Alma que quizer chegar á união de Deos*, Lx.ª Ocidental, Of. de António Pedroso Galrão, 1724, e *Exercícios admiráveis para os dias do recolhimento interior que costumão e devem ter as pessoas religiosas e as que desejão salvarse*, Lx.ª Ocidental, António Pedroso Galrão, 1728, Boaventura Maciel Aranha produziu significativa obra original, de recorte fortemente ascético e espiritualidade visceral e afectiva, sempre inculcadora da inexcusabilidade da oração mental e do universal apelo à perfeição, independentemente da variedade dos estados (cf. v.g. *Cuidados da vida e descuidos da morte*, Lx.ª, Of. Pinheiriense da Música, 1743, Cap. XII, pp. 229 sgts).

186- Lisboa Ocidental, Of. da Música, 1731. Esta *Mística Teologia*, erradamente atribuída a S. Boaventura, pelo próprio Jerónimo Gracián de la MADRE DE DIOS (O.C.), e incluindo doutrinas consideradas do Pseudo-Dionísio, é na realidade a *Teologia Mística* (= *Viae Sion lugent* ou *Viae Sion lugentis*) de Hugo de BALMA (O. Cart.), que foi traduzida em castelhano pelo padre franciscano António de Ciudad Real, vigário do convento de S. Juan de los Reyes, e publicada em Toledo em 1514, numa versão muito abreviadora e desescolasticizante de algumas questões originalmente postas pelo autor. Como se vê do título, António Esteves também traduz Jerónimo Gracián, naquele que é talvez o último comentário espanhol conhecido à *Mística Teologia* de Hugo de Balma (MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Los recogidos*, ed. cit., p. 652). Este historiador, que considera ser esta obra para a mística espanhola dos séculos XVI e parte do XVII «algo así como los *Libros de las Sentencias*, de Pedro Lombardo, o la *Suma Teologica* del Doctor Angélico para la teologia dogmática», lembra que o capuchinho Félix ALAMÍN, autor de *Espejo de verdadera y falsa contemplación* (1695), nos seus excessos anti-quietistas, nos finais de seiscentos, denunciara infundadamente em Roma a obra de Balma, mas acertara plenamente ao destacar a sua especial transcendência na história da espiritualidade peninsular (op. cit., pp. 70-73). A tradução portuguesa significa necessariamente, em tempos de desconfiança anti-mística, a reivindicação de um magistério essencial e inatacável, em favor do alargamento dos caminhos unitivos... O tradutor, presbítero, formado em cânones, foi, por seu turno, autor de um *Methodo practico para que todas as almas saibão exercitar-se na Oração mental*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1731.

militar e ex-visconde de Barbacena, da índole de Frei António das Chagas, e assumidamente filho espiritual de Francisco da Anunciação[187], faz sair dos prelos as suas *Máximas Espirituais*[188], com idêntico significado de defesa da vida devota.

Tendo como principal fim, não a «conversão dos pecadores, mas a perseverança dos justos», os «dois pequenos, baratos e manuaes tomos» das *Máximas* foram ditados pelo zelo missionário de Frei Afonso dos Prazeres que, à vista de muitos erros místicos contemporâneos[189], os concebeu, sobretudo, como complemento de doutrinação para os corações já abrandados pela sua acção no púlpito[190].

Nesta obra repercute-se, efectivamente, a experiência de alguém que calcorreara «grande parte do Reino a pé, em contínuas missões»[191], e que pudera ponderar os estragos feitos à verdadeira piedade pela conjugada acção de falsos devotos e de «mundanos»... Assim, também pela leitura das *Máximas* se torna perceptível que os castigos inquisitoriais davam mais aguda premência a uma composição como esta, inscrevendo-se já numa nova tradição de literatura de esclarecimento e combate anti-quietista, entre nós arrancando da *Luz e Calor* do oratoriano Bernardes.

Como tivemos já oportunidade de lembrar, desde a condenação do *Guia Espiritual* pelas inquisições espanhola e romana, desde a sentença e condenação do seu autor e da publicação da Bula *Coelestis Pastor*, que Molinos, convertido em paradigma de uma doutrina abominável, se transformara num fantasma ameaçador para os fiéis mais audazes e ambiciosos de progressão na vida espiritual, nomeadamente nos caminhos da oração mental e contemplação. Afonso dos Prazeres junta precisamente a sua voz a toda uma literatura peninsular anti-quietista que procura desvanecer confusões e receios, mostrando que a condenação do teólogo aragonês, bem como os castigos com alguma frequência infligidos pelo Santo Ofício, também em Portugal, a réus acusados de perfilharem posições

187- Cf. *Maximas espirituaes* infra indicadas, t. I, p. 473.
188- *Maximas espirituaes e directivas para instrucção mystica dos virtuosos e defensa Apostolica da virtude fabricadas à luz da razam natural, estabelecidas na verdade da Sagrada Escritura e confirmadas com as doutrinas dos Santos Padres*, 2 tomos, in 8.°, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1737. Deles saiu uma segunda edição, in 4.°, Lisboa, por António Isidoro da Fonseca, 1740.
189- *Dedicatória* ao Cardeal da Mota, pp. 2-3.
190- *Maximas espirituaes*, t. I, p. 83.
191- MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. I, p. 50.

molinosistas[192], em nada deviam afectar o prestígio da mística e da vida do espírito, professada com ortodoxo discernimento.

Mas a tarefa não era fácil: a crítica, o sarcasmo, a mordacidade pública ou as advertências avisadas encontravam sobretudo prato forte quando alguém, até aí tido pelo vulgo na conta de santidade e grandes virtudes, se via envolto num processo inquisitorial... que concluía pelo molinosismo ou embuste do réu. Frei Afonso estranha que das mulheres castigadas do Santo Ofício a cada esquina se fizessem motejos e cantigas (eram nesses dias abundantes as quadras referidas à recém-penitenciada molinosista Teresa Maria de S. José, terceira carmelitana, e às «suas discípulas»[193]), enquanto das inquiridas que saíam em liberdade e que continuavam com os seus habituais exercícios de piedade nada se dissesse[194]. No quadro social de procedimentos patente nas *Máximas* não é temerário ver uma mescla conjugada de tendências, racionalistas, laxistas ou até camufladamente libertinas, em tenaz oposição a todo o coevo esforço de reforma, tendente a conduzir o homem comum a mais altos estádios de vida espiritual. Que tinha o autor visto algumas vezes, nos anos que levava de experiência?:

«Chegava a notícia de hum Auto da fé, em que foy castigada e bem castigada alguma pessoa que abusava da virtude, cubrindo com huma luzida capa huma tenebrosa vida: sahia pela boca fóra o veneno, que os mundanos tem no coração contra os virtuosos: soltavão-se as linguas em vituperios, e começavam dos mesmos bons a fugir muitos com medo, e outros, que não fugião, tropeçavão em muitas faltas nos exercicios espirituaes com pejo e vergonha» durando esta confusão algum tempo[195]. Ora, havendo pelo contrário outras pessoas, «que de sua oração tirão o lucro do conhecimento próprio», não buscando estimações humanas, que «das communhoens frequentes tirão o proveito de se fortalecerem com o divino pão para caminhar com mais pressa e segurança até o monte Oreb da gloria» e a quem «por este modo os mais exercicios espirituais não lhe fazem na cabeça vertigens de santidade, nem no coração inchaçoens de soberba», estes, - pergunta - para que havião de «largar com imprudente medo o seu negócio»,

---

192- Cf. MENDONÇA, José Lourenço D. de e MOREIRA, António Joaquim - *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [pp.179, 181, 185, 187, 189, 265, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 279]; cf. infra, Cap. VII.

193- Cf. Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga, pasta ms. 738, fls. 30 a 33.

194 - *Maximas espirituaes*, t. I, pp. 183-184.

195- *Maximas espirituaes*, t. I, pp. 188.

temendo que lhes sucedesse «o mesmo que aos outros hypocritas, ou Molinistas?»[196].

O «impulso» e os objectivos pastorais das *Máximas*, de Frei Afonso dos Prazeres, são os mesmos da sua restante obra escrita, retintamente anti-molinosista.

Nela, sobrelevam duas outras obras impressas: as *Consultas Espirituaes*, com licenças de 1743[197], e as três *Cartas Directivas*, dadas ao prelo sob anagrama[198], sendo de observar que a sua primeira *Carta* obteve licenças em 1751-1752[199] e as duas seguintes em 1764-1765[200], dando-se assim o caso de sairem pela primeira vez a lume, em conjunto, postumamente[201].

Na primeira destas duas obras, um hipotético consulente vai, com as suas dúvidas, suscitando do autor quinze respostas, algumas delas com vários «conselhos» e «avisos», no seu todo constituindo uma «compendiosa arte» para mestres e discípulos, «aquelles para dirigirem as almas com acerto, estes para, na falta de Directores espirituaes, decidirem as duvidas do seu espirito»[202].

196- *Maximas espirituaes*, t. I, pp. 174-175.

197- *Consultas espirituaes em que, conforme a verdadeira Theologia Mystica e moral, se responde às mais frequentes duvidas que ocorrem na vida do espirito, Offerecidas a Christo Crucificado*, Lisboa, Of. Miguel Manescal da Costa, 1745 (in 4.º).

198- SILVA, Inocêncio Francisco da - *Dicionário Bibliográfico Português*, t. I, p. 12.

199- Correspondendo a uma sua primeira edição, efectivamente registada por Inocêncio Francisco da Silva (Lisboa, por Francisco da Silva, 1752).

200- *Carta*[*s*] *Directiva*[*s*] *escritas pelo Padre Soffronio Ferraz Sepedas*, Coimbra, Of. Luís Seco Ferreira, 1765 (in 8.º). Esta a edição conjunta, póstuma (Prazeres faleceu em 1759), que conhecemos, e pela qual citaremos. Das três «cartas» desta edição referir-nos-emos apenas à primeira, que fecha com uma *Novena obsequiosa em desagravo do Santissimo Coraçam de Jesus*, incluindo «amantes Cançoens Jaculatorias» para cada dia, compostas «por hum devoto» (pp. 161-189), já que a segunda constitui uma "arte de bem morrer", e a terceira uma breve "instrução" de sacerdotes (seu quadro de piedade, deveres pastorais e de direcção espiritual). O volume encerra com umas *Regras para os Exorcistas, tiradas das Actas de S. Carlos Borromeu*, aprovadas e adoptadas para a sua diocese de Coimbra pelo Bispo-Conde D. Miguel da Anunciação.

201- Com efeito, em 1764, a letra da licença do Santo Ofício permite «reimprimir a Carta Directiva impressa» e «imprimir as manuscritas».

202- Cf. *Consultas espirituaes...*, «Aprovação» do Padre José da Costa (S. J.), qualificador do Santo Ofício, que assim sintetisa o teor reactivo desta obra, valorizando, significativamente, a sua ênfase ascética e intelectual-afectiva: «...[o autor, não contente com o seu exemplo e palavra] passa agora a cortar com a espada da sua penna os laços com que o demónio tece intrincados labyrintos e pretende enredar as almas justas: ensina a distinguir as verdadeiras luzes da santidade das apparentes e fingidas da hypocrisia; faz apparecer em publico intrepida a virtude, e emudecer a mordacidade dos seus emulos; alenta aos desconsolados e afflictos nos exercicios espirituaes, mostrando-lhes que se adiantam mais pelo caminho aspero dos espinhos, que pelo delicioso das flores; e que se não pode gostar a doçura e suavidade do Ceo, senão na lança das tribulações que

Assim, comparecem algumas das mais momentosas questões e dúvidas que então se considerava embaraçarem a progressão dos fiéis na vida espiritual, que o mesmo era dizer no caminho da perfeição. Umas «consultas» referem-se, sobretudo, ao ambiente social de reacção anti-devota e, particularmente, de reacção anti-jacobeia: a frequente exageração dos perigos corridos por parte «de quem segu[ia] a vida espiritual»[203], as «zombarias», «escarneos» e «testemunhos injuriosos» que «mundanos» e «línguas murmuradoras» faziam «chover» sobre essas pessoas[204], e a necessidade de os devotos não sucumbirem ao «escândalo farisaico» provocado pelas suas práticas[205], particularmente se públicas e taxadas de «singularidade» e hipocrisia[206]; outras «consultas» tratam de "clássicas" dificuldades da vida espiritual: «securas» e ausência de «consolações» na oração[207], escrúpulos e tentações[208], e, entre estas, a de fazer juízos temerários[209], a do amor próprio[210], a de dar facilmente crédito a visões e revelações[211], e a de desejar «acções heróicas» e «altas perfeições», sem previamente cuidar de arrancar «os espinhos» das próprias imperfeições e sem cultivar as virtudes «próprias ao seu estado»[212]; noutras «consultas», ainda, o autor acentua a sua permanente defesa da vida devota, ao pôr em causa a posição daqueles que - como eco de uma resistência bi-secular - reputavam «imprudente aconselhar a oração mental a

---

penetre o coração; confunde aos que affectão o ocio de huma contemplação fingida, sem subirem intellectualmente para Deos, e o attrahirem a si com fervorosos affectos da vontade»

203- Cf. *Consultas espirituaes...*, 1.ª, pp. 1-73.

204- Cf. *Consultas espirituaes...*, 7.ª, pp. 210-228.

205- Cf. *Consultas espirituaes...*, 12.ª, pp. 336-343.

206- Cf. *Consultas espirituaes...*, 14.ª, pp. 354-363. Depois de, com erudição, delimitar em que consiste uma singularidade repreensível, à luz da Tradição e dos mestres espirituais do passado, na p. 356, o autor aponta o dedo a uma realidade por si conhecida, como missionário: «mas tambem reconheço que muitas vezes são os mal intencionados, como peçonhentas aranhas, que se vão pôr na boa flor da doutrina para terem depois melhor ocasião de fabricar o veneno com que matão muitas resoluções valentes de servir a Deos. Isto succede quando em hum povo, em que o commum he ociosidade, de que nascem murmurações, enfeites e vaidades, que servem de raizes para muitas torpezas, e ha em fim hum esquecimento dos conselhos Evangelicos e exemplos virtuosos, e huma estimação grande das maximas mundanas, e abusos da Christandade, quando, digo, neste tal povo apparece huma avezinha do Paraiso (que na verdade he bem singular entre elles) isto he, hum Christão que quer seguir os conselhos e imitar os exemplos de Christo, logo os mais, como aves de rapina, ou nocturnas, o perseguem, fazendo guerra a semelhante singularidade».

207- Cf. *Consultas espirituaes...*, 5.ª, pp. 139-163.

208- Cf. *Consultas espirituaes...*, 6.ª, pp. 163-209.

209- Cf. *Consultas espirituaes...*, 8.ª, pp. 229-246.

210- Cf. *Consultas espirituaes...*, 11.ª, pp. 284-335.

211- Cf. *Consultas espirituaes...*, 4.ª, pp.105-138.

212- Cf. *Consultas espirituaes...*, 10.ª, pp. 274-283.

todos»[213], ou advogavam a fuga da contemplação às primeiras manifestações espontâneas da sensualidade[214], ou, finalmente, desconfiavam, por sistema, da oração de quiete adquirida[215]. E não fica sequer esquecida uma extensa instrução sobre os sintomas, papel, e limites das «vexações diabólicas»[216].

Se, dominando abundante literatura peninsular especializada[217], Afonso dos Prazeres reprova veementemente a oração de quiete «ociosa», ensinada pela «malicia de alguns mysticos diabolicos», da sempre invocada linhagem dos beguinos e begardos e alumbrados, ao «malvado» Miguel de Molinos, «que mais que todos soube requintar o seu veneno»[218], não deixa de louvar «aquella oração *de Quiete* laboriosa, em que as candidas pombas sabem voar descançando; nem o sono mystico da contemplação, em que o coração vigia

---

213- Cf. *Consultas espirituaes...*, 3.ª, pp. 96-104. Para, pelo contrário, vincar essa necessária universalidade, o autor propõe, à p. 102, o seguinte silogismo: «Todo o Catholico tem preceito Divino (e muitos AA. dizem que tambem natural) de orar a Deos ou com oração puramente mental, ou vocal. A oração vocal sem que de alguma sorte se lhe introduza a mental não basta para satisfazer este preceito: logo a oração mental, ou separada, ou introduzida na vocal, he de preceito Divino para todos».

214- Cf. *Consultas espirituaes...*, 13.ª, pp. 344-353.

215- Cf. *Consultas espirituaes...*, 2.ª, pp. 74-95.

216- Cf. *Consultas espirituaes...*, 9.ª, pp. 247-273.

217- Além da obrigatória invocação anti-quietista de Santa Teresa e S. João da Cruz, no que se refere ao combate anti-molinosiano, recenseamos repetidas citações de Manuel Bernardes (*Luz e Calor* e *Armas da Castidade*); de António Arbiol, O.F.M., (*Desengaños místicos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección*, obra marcantíssima, então com várias edições castelhanas, depois de uma primeira, das oficinas de M. Román, Zaragoza, 1706, e que no ano seguinte - 1746 -, em Coimbra, obteria tradução portuguesa, de Frei João Pacheco (O.P.), impressa na oficina de Luís Seco Ferreira); - bastante surpreendentemente, pelo seu unilateral e estreito anti-quietismo - de Félix Alamín, O.F.M. Cap., (*Espejo de verdadera y falsa contemplación*, Madrid, António de Zafra, 1695, mas não do seu *Falacias del Demonio*, ibidem, 1693, e ibi, 1714, por Blas de Villanueva); e de José López Ezquerra [= Agustín Pérez Nagore, O. Cart.] - *Lucerna mystica pro directoribus animarum*, Zaragoza, Pascasio Bueno, 1691 (com várias edições). Surpreendem um pouco as ausências nesta área, entre elas a ausência de referências a Francisco Posadas (O.P.), *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos*, Córdoba, D. Valverde, 1698 (com várias edições), obra que, no seu prólogo, remete para os *Discursos philosoficos, theologicos, morales y mysticos contra las proposiciones del Doctor Miguel de Molinos* (Madrid, J. Garcia Infanzón, 1691-1692, 2 vols.) do Doutor Francisco Barambio, Capelão das Madres Capuchinhas de Madrid . Sobre estes dois últimos e alguns outros dos principais tratadistas anti-molinosistas espanhóis, continua de referência obrigatória o estudo de ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus - *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Universidade Pontifícia de Salamanca, 1956, para o qual remeteremos mais do que uma vez. Sobre a actividade do beato cordovês Francisco Posadas, como moralista e missionário, leiam-se as páginas que lhe consagra Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ em *Los extrangeros en la vida española durante el siglo XVII y otros artículos*, ed. dirig. por L. Carlos Álvarez Santaló, Diputacion de Sevilla, 1996, pp. 437-448.

218- *Consultas espirituaes...*, 2.ª, p. 75. Cf. pp. 81-95, *passim*.

ao mesmo tempo que dorme; nem o silencio com lingua, que là se encontra no Ceo, das almas a que Deos especialmente se communica, ainda que dure só quasi meya hora, nem finalmente a oração de viva fé, que tambem serve de vivificar os fervorosos actos, que nella tem sua origem e principio»[219].

Mas os tempos eram realmente difíceis para os devotos e, nas *Cartas Directivas*, Afonso dos Prazeres, que lembra mais uma vez o «estrondo» da notícia de «hypocritas», recentemente «castigados no recto Tribunal do Santo Officio»[220], volta a insistir com o seu destinatário - «que começou com fervor» e «deseja continuar com segurança» a sua vida espiritual - para que, para esse efeito, reforce nela a componente ascética. Molinos é aqui atacado, sobretudo, como símbolo de uma posição extrema de falta de vigilância, desvalorização do esforço humano e passividade face às tentações[221]. Todavia, também «despedaçar o corpo com penitências», com horas em oração e obras pias, sem o «exercício da presença de Deus», pode constituir um laço do demonio[222], pelo que o autor convida afoitamente o seu destinatário à contemplação de fé simples: a que ande na «viva» e «genérica» lembrança dessa Divina Magestade que está «consigo e em toda a parte», passando, logo que possível, da representação imaginária, para um exercício puramente intelectual, «sem figuras nem imaginações», da presença de Deus. Este -escrevia - um modo pelo qual, «com pouco custo», continuavam a subir «a grande perfeição muitas almas», usando o seu coração «de altar», onde serviam a Deus[223].

Face a um ambiente social crescentemente mais desfavorável, tratava-se de continuar a garantir a viabilidade e fiabilidade dos caminhos unitivos, também abertos aos calcorreantes pés de leigos e gente simples...

219- *Consultas espirituaes...*, 2.ª, p. 74.

220- Cf. *Carta[s] Directiva[s]...*, pp. 156-159.

221- «(...) não seja v. m. froxamente tibio em resistir à tentação, quando ella se puzer em campo para o combater. Não he tempo de dormir quando o inimigo está perto, e armado. Saiba que está condenada pelo Santo Padre Innocencio XI a proposição 17 do impio Molinos, que dizia : / *Quem tiver entregue a Deos o livre arbitrio, e deixado ao Senhor o cuidado, e conhecimento da nossa alma: não he necessario que dahi por diante faça caso das tentaçoens; nem deve fazer contra ellas resistencia, senão negativa; e ainda que a natureza se inquiete, convem deixalla, porque he natureza.* / Pestifera doutrina, que he causa de abominavel corrupção, e que a vibora do appetite carnal morda em silencio, sem que se faça caso do seu mortal veneno. Não he isto o que aconselha o Doutor das gentes S. Paulo, escrevendo aos de Epheso (...)» - *Carta[s] Directiva[s]...*, pp. 34-35.

222- *Carta[s] Directiva[s]...*, pp. 103-104.

223- *Carta[s] Directiva[s]...*, pp. 107-108.

Este último objectivo patenteia-se, claramente, em importante obra de um outro autor, impressa na cidade do Porto, em 1750[224], mas cujo licenciamento é anterior à subida ao trono de D. José[225]: referimo-nos ao *Itinerario Mystico de huma alma para o Ceo pelo caminho da oração christãa*, de Frei António Caetano de S. Boaventura (O.F.M.Obs.), «aplaudido» pregador e mestre de teologia e, entre outros altos cargos da ordem, confessor do aristocrático convento lisboeta das franciscanas da Esperança[226]. Uma obra que, significativamente, o autor assumia como tributo prestado ao entusiasmo em si suscitado pela leitura dos *Opuscula octo de oratione christiane*, «devotissima obra» do Cardeal Lauria, cujas doutrinas doutrinas assim contribuía para divulgar na língua portuguesa, com utilidade para os que então se aplicavam à oração, nomeadamente os muitos fiéis que a continuavam a frequentar «nas igrejas públicas» e nos «oratórios privados»[227].

As virulentas objurgatórias contra o heresiarca aragonês («ímpio» e «ignorante pseudo-místico», «homem insano» e «inventor sacrílego», «profanador do sagrado da santa oração», «protervo e impio homem», «profanador do sagrado da santa contemplação», «fino e refinado atheista», «mystico illuso» cuja «hypocrisia» «fingia» contemplação, «filho da perdição e patrono de impurezas», «seductor mystico», falso dogmatista, ...)[228] e a refutação das suas proposições[229], condenadas pela Sé Apostólica, vão aqui a par com um claro elogio e incentivo à contemplação, acessível a «todas as pessoas de qualquer condição e sexo», uma vez que «todos os fieis, se forem bem instruidos, têm capacidade remota para a contemplação adquirida», embora «nem todas» gozem de «capacidade próxima», já que, para a contemplação adquirida, a alma «deve ter,

---

224- Of. Episcopal de Manuel Pedroso Coimbra. Como se vê pelo texto do parecer de Frei Manuel da Epifania, guardião do convento de S. Francisco da cidade, datado de 5 de Abril de 1750, que antecede a licença do ordinário, nesta data, o autor era já falecido.

225- Com efeito, as licenças da ordem, subscritas por Frei Juan Bermejo, ministro geral, e Frei Pedro de S. Bernardino, leitor de prima de teologia no convento de S. Francisco da Cidade, estão datadas, respectivamente, de Madrid, 20.11.1739, e Lisboa, 7.12. do mesmo ano; as do Santo Ofício e as do Paço, respectivamente, de 12 de Maio e 23 de Setembro de 1744; mas a do ordinário é apenas de nove de Abril de 1750.

226- Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *op. cit.*, t. I, p. 228.

227- Cf. *Itinerario...* cit., Ao Pio Leytor.

228- Cf. *Itinerario...* cit., respectivamente, pp. 22-23; 24; 59; 118; 140; 208; 352; 353;passim

229- Como se verifica das anotações marginais, para a transcrição e refutação das proposições condenadas, o autor tem debaixo dos olhos as «observaçoens doutrinaes» do «douto Agostinho Matheucci» (p. 36), ou seja, as *Observationes doctrinales adversus quietistarum errores*, desse seu irmão de hábito, impressas em Veneza, em 1711.

quasi sem interrupção, hum grande amor a Deos e ao proximo, huma vacancia e abstracção de todo o cuidado exterior, hum desejo continuo de se unir ao summo bem, de sorte que, deixando todas as cogitaçoens mundanas, se abraze a alma em hum incendio de amorozos affectos, anhelando só a face do seu Creador»[230], sendo para o autor certo que, na contemplação adquirida, Deus «costuma fazer alguns favores especiaes, não apenas às «almas approveitadas», mas «ainda às principiantes»[231]. É todavia verdade que se sente nesta obra a preocupação de harmonização da vida devota com os deveres de estado, num sentido restritivo de tempos e prioridades concedidas à vida contemplativa, eco, certamente, de renovadas razões de queixa na sociedade, como sucedia quando, ao arrepio da vontade expressa de pais ou maridos, as mulheres se dirigiam das suas casas à oração mental, a que se fazia sinal nalgumas igrejas[232], ou eram tardas a obedecer-lhes quando aqueles lhes mandavam fazer operações «honestas», pertencentes «ao governo economico da familia ou em utilidade do proximo», sob alegação de não quererem suspender o exercício da contemplação[233].

Como se sugeriu, Frei Afonso dos Prazeres mostra ter experimentado bem a força da pressão social e, particularmente, o papel inibidor da instrumentalização dos medos dos procedimentos inquisitoriais no quadro de comportamentos da vida espiritual de directores e dirigidos. Vê-mo-lo com clareza numa outra obra sua, conservada manuscrita, onde, com recurso a correspondências de consciência, nos descreve o trajecto de uma alma, sua dirigida, de uma «vida de pecado» à exemplaridade[234]. Mais uma ocasião azada para pôr o leitor em guarda contra «perseguições», não apenas «dos impios loucos,

---

230- *Itinerario...* cit., p. 155. Quanto aos sinais de que a «alma meditativa» é «chamada por Deus» à contemplação, o autor remete (p. 147), naturalmente, para os escritos do «Extatico S. João da Cruz» (Subida del Monte Carmelo, L. 2, cap. 13), e para a supracitada *Lucerna mystica pro directoribus animarum* do anti-molinosista Agustín Pérez Nagore (Tr. 1, cap. 2, n. 104).

231- *Itinerario...* cit., p. 182; socorrendo-se da autoridade do cardeal Lauria, o mesmo diz nas pp. 185 e 186.

232 - *Itinerario...* cit., pp. 86 e 369.

233- *Itinerario...* cit., p. 157.

234- *Vida maravilhoza da Serva de Deos Soror Clara Gertrudes do Sacramento, Religioza no Convento de Jezus da Villa de Setubal, em que se manifesta hum abismo de Misericordia Divina, hum prodigio da Graça, e hum Exemplar de heroicas virtudes, escripta pelo seo Director espiritual, o P.e Frei Affonço dos Prazeres, Missionario Appostolico no Seminario do Varatojo. Copiada ad literam por hum devoto* - B. N. L. Cód. 10 655. Esta obra foi composta não anteriormente a 1747, pois lemos (p. 17) que tinha então o autor «mais de trinta e quatro anos de missionário».

mas de alguns prudentes zelozos, ainda que faltos de experiencia ou lição das couzas misticas»[235].

Segundo se lê nesta *Vida*, uma vez «convertida» por uma missão varatojana, a jovem biografada viu abater-se sobre si grande cópia de «sátiras» escritas, que a taxavam de «embusteira» e lhe prognosticavam castigo do Santo Ofício, outrossim vendo fugir-lhe o primitivo director espiritual, que não resistiu às «murmurações» levantadas contra ambos[236]. Confessa Frei Afonso que, ele próprio, tendo-se tornado o novo director desta virtuosa mulher, a quem lançou o hábito de mantelata beneditina, teve de se sujeitar e de resistir a uma junta de três padres, seus «espirituaes amigos», que instavam com ele, em nome do crédito das missões por si conduzidas, para que deixasse de ser «padre espiritual» daquela «beata», visto que lhe «pronosticavão vir parar no Santo Ofício, como outras»[237].

Apesar de no livro da angustiosa *Vida* de Clara Gertrudes do Sacramento todas as «vexações diabólicas» por si padecidas serem apresentadas sem «que nelas entrassem os erros do impio Molinos, condenados pela santidade do Papa Innocencio Undecimo», e até como exemplo - a imitar - de resistência interior e exterior nas tentações[238], apesar, em suma, de uma exemplar ortodoxia, abonada pelo seu afamado director, as descrições do fértil visionarismo desta beata, protegida de Frei Gaspar da Encarnação e de D. João V[239], e, quiçá, o excessivo diabolismo explicativo de Frei Afonso terão sido responsáveis por que, preparado para o efeito, este livro não tenha chegado a conhecer os prelos.

Na verdade, o reinado josefino não foi - naturalmente - favorável à obra de Frei Afonso dos Prazeres, que veríamos ser posta directamente em causa. A «falsa piedade» e o molinosismo foram, de facto, objecto primordial de ataque por parte do escol ilustrado[240], mas por vezes, as razões políticas, pervertendo tudo, colocaram "no banco dos réus" pastores que se tinham notabilizado, justamente, pela sua acção pedagógica e clarificadora...

Como é sabido, a anterior e fastidiosa contenda do sigilismo rapidamente evoluiu para a perseguição pombalina, com fortíssimas - e notórias -

---

235- *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., p. 64.
236- *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., p. 10.
237- *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., p. 66.
238- *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., pp. 35-36.
239- O primeiro lhe arranjou um lugar vago no convento capucho de Jesus de Setúbal, e o segundo lhe deu «dote e o mais necessario para ser freira» - *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, ms. cit., pp. 71-72.
240- Cf. v.g. MESTRE, Antonio - *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968, pp. 353-354.

raízes políticas, ao espírito jacobeu, culminada na prisão e atribulações de D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, e na execução do decreto régio de 19 de Janeiro de 1769, com base no qual a Real Mesa Censória «estabeleceu» o seu extravagante «Juízo decisivo» sobre as *Teses, máximas, exercícios e observâncias espirituais da jacobeia*[241]. Depois da sentença que condenou à pena de fogo este livro manuscrito[242], que se dizia ter sido encontrado entre os papéis particulares do bispo de Coimbra e escrito com a sua própria letra, não surpreende muito que as *Máximas Espirituais* e as *Cartas Directivas* tenham sido proibidas por editais da Real Mesa Censória[243]; a primeira obra, por admitir (embora ortodoxamente) as «violências diabólicas», numa época em que estas delicadas matérias eram objecto de vasta revisão crítica[244], a segunda, por entrar numa categoria de obras onde se patenteavam «relações apócrifas, falsos exemplos, sucessos extraordinarios, meras illusões, affectos indecentes, e dictames perigosos, tão alheios do Espirito da Igreja e da verdadeira Mystica, como incompativeis com huma sólida, saudavel e bem regulada devoção», explicava, com terminologia de ressaibos muratorianos, o correspondente edital.

A letra dos editais omitia um "pormenor": as *Máximas* eram obra recomendada por D. Miguel da Anunciação aos párocos da sua diocese[245], e o volume das *Cartas Directivas* fazia-se acompanhar - recorde-se - de umas *Regras*

241- Cf. SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *op. cit.*, pp. 379-438. O *Memorial sobre o Scisma do Sigilismo que os denominados Jacobeos e beatos levantaram neste Reino de Portugal, dividido em duas partes e apresentado na Real Meza Censória pelo Doutor Joseph de Seabra da Silva*, e o *Juizo Decisivo* da Real Mesa Censória foram impressos em Lisboa, Régia Of. Tip., 1769.

242- Sentença da Real Mesa Censória de 3 de Abril de 1769, executada no dia seguinte, na Praça do Comércio, com assistência do Corregedor do Crime do Bairro Alto, bacharel Francisco Inácio Gomes Guimarães.

243- Respectivamente de 6 de Abril de 1769 e de 10 de Junho de 1771.

244- Como se patenteia pelo facto de o mesmo edital de 6. 4. 1769 proibir o tão seguido *Manuale Exorcistarum* de Cândido Brognolo, ainda em 1725 publicado entre nós (Lx.ª Oriental, of. Ferreiriana), numa tradução de Frei José de Jesus Maria (O.F.M. Cap.), sob o mecenato de D. Tomás de Almeida, primeiro patriarca de Lisboa. Como se há-de patentear, ainda, pela doutrina e letra do Título XI do novo *Regimento* da Inquisição, de 1774, contrariando ampla tradição anterior, com base na qual o Santo Ofício procurava detectar e combater «pactos» e acções extraordinárias, alcançadas «pelo poder do demónio» Sobre esta matéria cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *A Inquisição*, em *História de Portugal (1750-1815)*, Vol. VIII, *A crise do Antigo Regime* (coord. de L. A. Oliveira RAMOS), Lisboa, Ed. Presença (no prelo).

245- RODRIGUES, Manuel Augusto - *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais*, sep. das Actas do Colóquio A mulher na sociedade portuguesa, Coimbra, 1986, p. 10.

para os Exorcistas que, apesar de autorizadíssimas, "padeciam" do facto de terem sido adoptadas por aquele antístite.

O caso do bispo de Coimbra foi efectivamente o momento azado para neutralizar o importante movimento reformador e pietista da jacobeia que se exprimia na acção pastoral deste prelado[246] e adquirira importante peso na sociedade, dentro e fora dos claustros, nomeadamente por influxo das missões do interior varatojanas. Agora, pela Mesa Censória, não apenas é execrada a memória de Frei Francisco da Anunciação, «inventor e dogmatista» desta «seita chamada jacobea»[247], como por ela se proibem livros de alguns seus «filhos espirituais» que pacificamente haviam passado pela censura tripartida anterior e se haviam afirmado no conceito público. Concretamente, a supressão das *Máximas Espirituais*, de Afonso dos Prazeres, assentava numa manifesta injustiça[248]: apesar de o autor ser um fogoso anti-quietista e de fugir à terminologia de Molinos, mesmo assim a Mesa considerava que esta obra podia favorecer posições quietistas; a doutrina nela exposta sobre as «vexações do demónio» prestar-se-ia, alegadamente, a que se ensinasse aos fiéis «o perniciosissimo erro das violências diabolicas nos actos externos da sensualidade».

Sendo muitos dos livros agora proibidos, anteriormente, de pacífica circulação - como ocorrera, superando receios e polémicas, com a *Mística Cidade de Deus*, da Madre Maria de Jesus de Agreda -, o que estava realmente em marcha, era uma orientação ideológica desfavorável a uma religião mais do

---

246- D. Miguel Carlos da Cunha (nome secular), filho do primeiro conde de Povolide, Tristão da Cunha de Ataíde e Melo, e de D. Ângela Maria de Távora, filha do segundo conde de S. Vicente, tendo diante de si promissora carreira académica em Coimbra, fora tocado por uma missão feita na cidade do Mondego pelos varatojanos Afonso dos Prazeres e Manuel de Deus, e resolvera tomar o hábito dos cónegos regrantes do mosteiro de Santa Cruz, decorria então a reforma deste instituto realizada por Frei Gaspar da Encarnação. Em 1737 foi eleito geral da congregação e em 1738 foi nomeado bispo de Coimbra por D. João V (cf. RODRIGUES, Manuel Augusto - *Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra*, em *O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, t. I, «Revista de História das Ideias», IV, Coimbra, 1982, pp. 213-215).

247- Cf. FERRÃO, António - *A censura literária durante o governo pombalino*, Coimbra, Impr. Universidade, 1926, pp. 56-61.

248- SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *op. cit.*, p. 143, classifica esta decisão de «prepotente e injusta». A leitura directa das *Máximas* revela o infundamentado da Mesa e das palavras que a esta obra dedicou FERRÃO, António - *op. cit.*, p. 62. De resto, na segunda impressão das *Máximas*, o autor teve o cuidado de, nesta matéria, acrescentar «declarações e advertências» (pp. 463-478) que evidenciavam a diferença entre a limpidez da sua doutrina e a anteriormente expressa pelo «Padre Lourenço da Ponte no 2.º tomo dos seus *Comentarios ao Evangelho de S. Mateus, cap. 8*», donde a transcrevera o «Padre José Rozel na sua *Praxis deponendi conscientiam scrupulosam*», duas obras proibidas pela Congregação do Índice a 27 de Maio de 1687.

coração do que da razão, desconfiada de tudo o que fosse «excesso» ou visionarismo místico[249], e além disso hostil à espontânea constituição e fermentação religiosa de círculos devotos, de cuja absoluta fidelidade e sintonia política nunca o poder se poderia plenamente assegurar.

Denegrida e expulsa a Companhia de Jesus, ameaçada de dissolução a Congregação do Oratório, em cujos cursos a Real Mesa Censória descortinou proposições favoráveis ao «enthusiasmo» e ao «fanatismo», além de um «probabilismo» mais «perigoso» do que o jesuítico[250], e neutralizada também a jacobeia, o poder prosseguia uma política repressiva - apenas em parte partilhada pelo Santo Ofício - que tendia a estimular uma demolidora assimilação, no vulgo, de devoto a «beato», e de «beato» a «hipócrita» e mau súbdito.

Em momento agudo da ofensiva anti-jacobeia, num ofício dirigido a D. Garpar de Bragança, arcebispo de Braga (ele próprio obrigado a despedir os colaboradores jacobeus que consigo trouxera para o paço arquiepiscopal), o Conde de Oeiras fazia ironia com uma recente ausência de pseudo-endemoninhamentos na capital e respectiva província, que ele atribuía ao facto de o governo ter mandado recolher compulsivamente à «casa de correcção» do arsenal real, com estritas obrigações de trabalho, todas as mulheres que nessa circunscrição residiam «possessas e energúmenas», e encarecia outrossim as diligências por si postas na extirpação de «congregações de beatas», transformadas em «seminários de fanatismos e entusiasmos devotos», sob direcção de «pais espirituais» e de leituras repugnantes ao iluminado governo de D. José. Segundo escrevia nesse mesmo ofício, sempre - necessariamente - com um dedo apontado aos jesuítas, esses «fanatismos» eram fomentados «pela lição do pernicioso livro de Alonso Rodrigues, das obras de soror Maria de Lantigua, das fábulas espirituais da madre Agreda e da vida de soror Maria Sério e outros semelhantes»[251]. Acertava, precisamente, em alguns dos nomes preferentemente citados por Frei Afonso dos Prazeres[252]...

249- Cf. ROSA, Mario - *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, em «Finzione e santità tra medioevo e età moderna», Rosemberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 521-547.

250- Cf. ANDRADE, António Alberto Banha de - *Pombal e os Oratorianos*, em *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, I.N.C.M, Lisboa, 1982, pp. 452-453 e pp. 461 e 463.

251- *Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal*, Ed. Europa-América, s/d, pp. 133-134.

252- Ao jesuíta Alonso Rodriguez, Afonso dos Prazeres referia-se (*Consultas espirituaes*, ed. cit., p. 279) como «um dos maiores mestres de espírito» e citava abundantemente o *Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas*, com várias edições em português. Deste autor toda a obra foi proibida a 24.7.1769. De Soror Maria de la Antigua, Prazeres citava com alguma frequência o

Usando ainda a linguagem do varatojano Prazeres: em tal ambiente, que espaço ficava para as «avezinhas do Paraíso», se se propunham «seguir os conselhos e imitar os exemplos de Christo», em diferentes povos do reino[253]? Que lugar para os «pequeninos» (leigos vulgares, mulheres simples, «idiotas»...) que continuavam a querer empreender a ascenção da «escada de Jacob», rumo à perfeição[254]? Ainda que o clero mais fervoroso, nomeadamente missionário, animasse as «ovelhinhas» a que não largassem os respectivos exercícios espirituais, temerosas dos «lobos», «perseguidores da virtude»[255], mesmo que, citando S. Francisco de Sales, esses pastores pudessem garantir que a vida devota não prejudicava, antes introduzia nova perfeição em todos os estados e profissões[256], ou que a oração mental, não dependente «tanto de discursos, como de affectos da vontade», era «para todas as creaturas, em todos os estados e idades», sem que ninguém pudesse alegar «ignorância ou outro qualquer motivo» que o escusasse «de a ter todos os dias»[257], o absolutismo pombalino, o

---

Desengano de religiosos y de almas que tratan de virtud, obra com várias impressões, igualmente valorizada pelos oratorianos portugueses. A famosa *Mística Cidade de Deus*, da «Venerável Madre» Maria de Jesus de Agreda, publicada também em Lisboa em 1684 (of. Miguel Manescal), era constantemente citada, ou não fossem os jacobeus fortemente agredistas. Razões de cronologia impedem-nos de registarmos qualquer citação da *Vida da Veneravel Rosa Maria Serio de Santo Antonio*, do Padre José Gentil, impressa em Lisboa em 1749, e suprimida pelo edital de 10.6.1771 da Real Mesa Censória. Na obra de Prazeres, além destas presenças femininas, e dentro do gosto pelas *vidas* e revelações particulares concedidas a místicas, teríamos de lembrar, começando, naturalmente, por Santa Teresa de Ávila: Santa Ângela de Fulgino, Santa Brígida da Suécia, Santa Catarina de Bolonha, Santa Maria Madalena de Pazi (compilação biográfica de frei Luís de Mértola, O.C.), Venerável Marina de Escobar (compilação biográfica do Padre Luís de la Puente, S.J.), Venerável Dona Maria Vela [y Cueto] (*La Mujer Fuerte*, de M. González Vaquero), e Venerável Dona Antónia Jacinta.

253- Cf. *Consultas espirituaes...*, 14.ª, p. 357.

254- Cf. *Consultas espirituaes...*, 2.ª, p. 93, e *Carta*[*s*] *Directiva*[*s*] cits..., pp. 125-126. Sobre o sentido desta expressão, originária de *Génesis*, 28, 12-16, leia-se ANUNCIAÇÃO, Francisco da - *Vindicias...*, t. I, pp. 238 e 348. Na citada passagem das *Consultas espirituaes...*, lembra Afonso dos Prazeres que já S. João da Cruz (*Noche oscura*, L. 2, cap. 18) comparava a contemplação a uma escada, como a que viu Jacob, por onde subiam e desciam anjos, «declarando que assim como estes não paravão, mas subião ou descião», assim as potências, na contemplação, não deviam estar ociosas, «mas subir ao Ceo com amor e conhecimento de Deos, ou descer à terra com humilde conhecimento proprio». Em conexão com a origem da designação «jacobeia», vejam-se as reflexões a este propósito feitas por SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *op. cit.*, pp. 65-67.

255- Cf. *Carta*[*s*] *Directiva*[*s*]..., pp. 158-159.

256- Cf. v.g. *Consultas espirituaes...*, 1.ª, pp. 8-9, citando parte do cap. III, liv. 1, da *Introdução à vida devota*.

257- MÁRTIRES [Eborense], Frei Bartolomeu dos (O.P.) - *Banquete espiritual, voluntário e gratuito em favor das Almas do Purgatório, e de todo o Fiel Christão*, Lisboa, Of. de António Vicente da Silva, 1761, pp. 402-403. Entre outras «iguarias», o *Banquete*, além do «exercício da presença de Deos», fornecia um «directorio pratico da oração mental para exercicio nas Igrejas e

racionalismo e utilitarismo das suas «luzes» e o elitismo cultural do seu escol dirigente, não constituíam certamente terreno propício ao contemplativismo e à frequência dos caminhos unitivos por parte da gente comum.

Que na época da «viradeira», pela pena de um franciscano da observância, os párocos sejam de novo convidados a incentivarem os seus fiéis a esses caminhos, eis o que pode valer como um símbolo...

Doendo-lhe o coração de «ver tão desertos os sagrados caminhos de Sião»[258], assumiu Frei Francisco da Conceição (O.F.M.Obs.), ex-leitor de teologia e filho da Real Província da Imaculada Conceição de Portugal, esse ingrato papel de denúncia de uma difusa hostilidade à mística[259], filha de uma murmuração culposa, soberba e ignorância em que frequentemente incorriam os próprios párocos[260], pretextando «funestos exemplos d'algumas almas illusas, ou d'alguns indiscretos directores que se deixarão enganar» ou se enganaram a si mesmos[261].

Os párocos são apresentados como alguém que deve estar apto e disponível para, através de diligente direcção espiritual, fazerem subir o mais alto que possam, no caminho da perfeição, as almas que se lhes confiam[262],

---

casas de familias», respectivamente às pp. 107 e 491-498. À data desta quarta impressão da obra, «novamente correcta e emendada» e dada à luz pelo Padre Francisco da Expectação (O.P), o autor, chamado no século Bartolomeu António de Figueiredo Caramugeiro, era prior provincial da Ordem dos Pregadores, tendo anteriormente desempenhado os lugares de missionário apostólico, mestre de teologia, qualificador do Santo Ofício, examinador sinodal do patriarcado, do padroado real e das três ordens militares, e secretário do provincial.

258- Com esta referência, embora não o declare, o autor alude à letra dos dois primeiros versículos da estrofe quarta da primeira elegia das *Lamentações de Jeremias*, dando-lhe uma acomodação de sentido tradicional, como se confirmará da leitura do prólogo da *Teologia Mística* de Hugo de BALMA. As festas da «celestial Sião», representam, evidentemente, a união íntima do Espírito Santo com nossas almas, e - lemos na citada tradução portuguesa de António Esteves - «são ditos padecer solidão estes caminhos pelo cativeiro de Babylonia, quando nossas almas de tal maneira se prendem e cativão dos desejos deste Mundo, que se esquecem de caminhar e subir para Deos».

259- Cf. *Director instruido ou breve resumo da Mystica Theologia para instrucção dos Directores, que carecem da necessaria, e principalmente dos Parochos, que de justiça e obrigação do Ministerio devem ser e saber ser Directores*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1779, pp. iii -v.

260- Cf. *Director instruido...*, pp. 9 - 10 e 15.

261- Cf. *Director instruido...*, p. 13.

262- Bastando-lhes serem «homens virtuosos, que pratiquem a santa Oração, aonde bebam as luzes que hão de communicar aos mais, ainda que a não tenhão tão alta como alguãs almas da sua direcção, porque a que tiverem junta com a sciencia, experiencia, discurso e com a graça de Deos, que nunca lhes faltará em premio do seu bom zelo, os fará hábeis para governar almas remontadas ao mais alto gráo de união» - Prólogo, pp. 4-5 e *passim*. Como se lê no trat. 3, cap. 12, p. 151, o Director, quando recebe uma alma debaixo da sua conduta, «faz com ella e com Deos hum

regulando-lhes os exercícios espirituais segundo as respectivas obrigações de estado[263], e circunscrevendo-lhes as penitências ao gradualismo de uma «prudente mediania»[264]. Mas se «alumbrados e quietistas» haviam propugnado, erradamente, a «ociosidade das potências» na contemplação, e Molinos havia deturpado «com torpezas» a vida do espírito[265], nem por isso o «exercício da presença de Deus» e a oração contemplativa - «oração de recolhimento, de quiete e de fé adquiridas» - deveriam ser menos estimuladas entre os fiéis, antes devendo ter começo logo no estado de principiantes, «ao menos pelo fim dele», e continuar «no de aproveitados»[266], até porque os «estados activos» nunca seriam abandonáveis, nem por «proficientes e perfeitos»[267].

Os sinais para haver o orante de passar à contemplação, para superar as «imagens e discursos, formas e figuras»[268], a caracterização das «purgações passivas do sentido e do espírito»[269], toda a antropologia e pedagogia desta obra são declarada e profundamente marcadas pelos magistérios teresiano e sanjoanista e, em implícito pano de fundo, pelo protesto reivindicador da superioridade da

---

implicito contrato de não perdoar a diligencia e de solicitar todos os meios de a fazer subir ao mais elevado gráo de perfeição que lhe for possivel».

263- Cf. *Director instruido...*, pp. 159-160, onde se pode ler: «Assim aos filhos-familias, creados de servir e molheres casadas não deve [o Director] impor exercicios que encontrem a boa harmonia das casas, o cumprimento das suas obrigações, a obediencia de seus pays, maridos ou amos: advirta-lhes que he melhor a obediencia que o sacrificio, e que mais merecem na paciencia, e sugeição da vontade, e em deixar um exercicio porque lho contradiz o superior, do que em o fazer, e por isso motivar discordias e rixas».

264- *Director instruido...*, p.156. Mesmo assim - com admiração da nossa sensibilidade contemporânea - à pág. 158 diz-se: «Regularmente, ao principio, bastará que em tres dias da semana tome disciplina por tempo em que se reze huã estação ou duas vezes o Salmo *Miserere*, mas rara vez ou nunca com instrumento de ferro; e que em outros tres aperte hum cilicio por tempo de duas horas, mas rara vez na cintura e nunca nas horas do chylo; deixando-lhe o Domingo feriado de mortificações corporaes. Se tiver commodo, póde aconselhar-lhe o jejum da Sexta, e do Sabado, ou algum delles, e que nos mais dias se abstenha de manjares regalados, dissaboreando os de muito gosto com alguã mistura insipida, podendo faze-lo sem nota, e com disfarce». Adverte o autor que a principal mortificação do «espiritual» é «a da vontade e a dos sentidos internos e externos», pelo que as «pequenas» mortificações («como não comer hum bocado que appetecia, engolir hum amargoso, não beber logo que desejava, não olhar para huã parte que gostava, não dizer huã palavra que queria, e outras similhantes a estas»), cada uma delas «feita pelo amor de Deos, vale mais que o mundo todo».

265- *Director instruido...*, pp. 13 e 139.

266- *Director instruido...*, p.126.

267- *Director instruido...*, pp. 57 e 167.

268- Cf. *Director instruido...*, pp. 146-151.

269- Cf. *Director instruido...*, pp. 169-200.

«sabedoria dos santos» e da via mística na condução segura dos fiéis na escalada do «monte da perfeição».

À maneira do padre espiritual do «venerável Taulero», que «pobre», «roto», «desfigurado», «rústico e ignorante nas outras ciências do século», mas com «a vontade inteiramente resignada na de Deos», conseguira prodígios na direcção do seu discípulo[270], párocos e sacerdotes são também agora expressamente convidados a idêntico múnus, pertencendo-lhes prepararem e disporem «as almas para a contemplação, ou immmediatamente pelo seu exercicio [infuso] e pelo da adquirida, ou mediatamente pela mortificação das paixões, prática das virtudes e pelas obras da vida activa, segundo a capacidade e aptidão de cada hum»[271].

Escrevia Frei Francisco, como se sabe, em anos de enfatuamento da razão. Como marcas das antigas polémicas sobre a oração contemplativa e das contemporâneas desconfianças anti-místicas, além de tranquilizante citação, no corpo do texto, da *Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione*, do jesuíta Paolo Segneri[272], as legendas da bela gravura aqui reproduzida, que precede o rosto da obra, constituem, sem dúvida, expressivo testemunho.

Cristo na cruz - ponte para o Pai, «caminho e vida» -, coroa o «Monte da Perfeição», esse símile recorrente da literatura de espiritualidade, com tanta mestria glosado, entre outros, por Bernardino de Laredo, S. João da Cruz e Miguel de Molinos[273]. Mas o mais chamativo nesta gravura é reiterada insistência preventiva das legendas. Na base do monte, lemos: «Quem ao alto quiser hir, com trabalho hade subir»; e, fixando o cume do monte, somos advertidos pelo Salmo 23: «Quem subirá ao monte do Senhor, ou quem estará no seu santo lugar? O que for inocente em suas mãos e puro em seu coração». As três vias do espírito, purgativa, iluminativa e unitiva[274], conduzem directamente ao cume do monte, mas, na lembrança de S. Mateus, cap. 7, v.º 14, exclama-se: «Ó, como he apertado o caminho que leva à Vida, e que poucos são os que o achão!». No fim da via purgativa, «estado de principiantes», uma legenda avisa: «poucos passão adiante, e

---

270- *Director instruido...*, pp. 124-125.
271- *Director instruido...*, p. 211.
272- Cf. *Director instruido...*, pp. 127-128.
273- Respectivamente em *Subida del monte Sion*, Sevilha, 1538, *Subida del Monte Carmelo*, Alcalá, 1618, e *Guia Espiritual*, Roma, 1675.
274- Sobre esta tríplice divisão, clássica na espiritualidade cristã desde o Pseudo-Dionísio, perspectivada em paralelo com a de outras tradições religiosas, vide MARTÍN VELASCO, Juan - *El fenómeno místico*, op. cit., pp. 302-304.

muitos tornão atrás»; no fim da iluminativa, «estado de aproveitados», outra legenda diz: «são poucos os que aqui chegão, e muitos ainda caem»; e, finalmente, no fim da unitiva, «estado de perfeitos», uma outra, adverte: «supposto subiste acima, ainda podes cahir, e sera maior a queda, quanto de mais alto a dás».

Não é temerário supôr que o autor tenha tido presente na legendagem desta gravura o cap. 7, §s 1 a 3, do Livro Segundo da *Subida del Monte Carmelo*, de S. João da Cruz, santo que de resto se serviu de um gráfico ou desenho, por si feito, para explicar o caminho conducente ao «Monte da Perfeição»[275]. Todavia, o que parece claro, é que nestas legendas se exprimem, quase topicamente, generalizadas hesitações e receios dos agentes da pastoral perante o alargamento social da via mística. Por trás destas legendas ecoa o pavor de frequentes «quedas», perpetuadas, algumas vezes pouco isenta e interessadamente, numa pertinaz fama pública. O espantoso é que Molinos e o «molinismo» tenham ainda a ver com este facto...

275- Cf. *Subida del Monte Carmelo*, L.1, Cap. 13, § 10. Cf. JESUS SACRAMENTADO, Crisógono de Jesus (O.C.D.) - *Vida de S. João da Cruz*, Oeiras, s/d, p. 350.

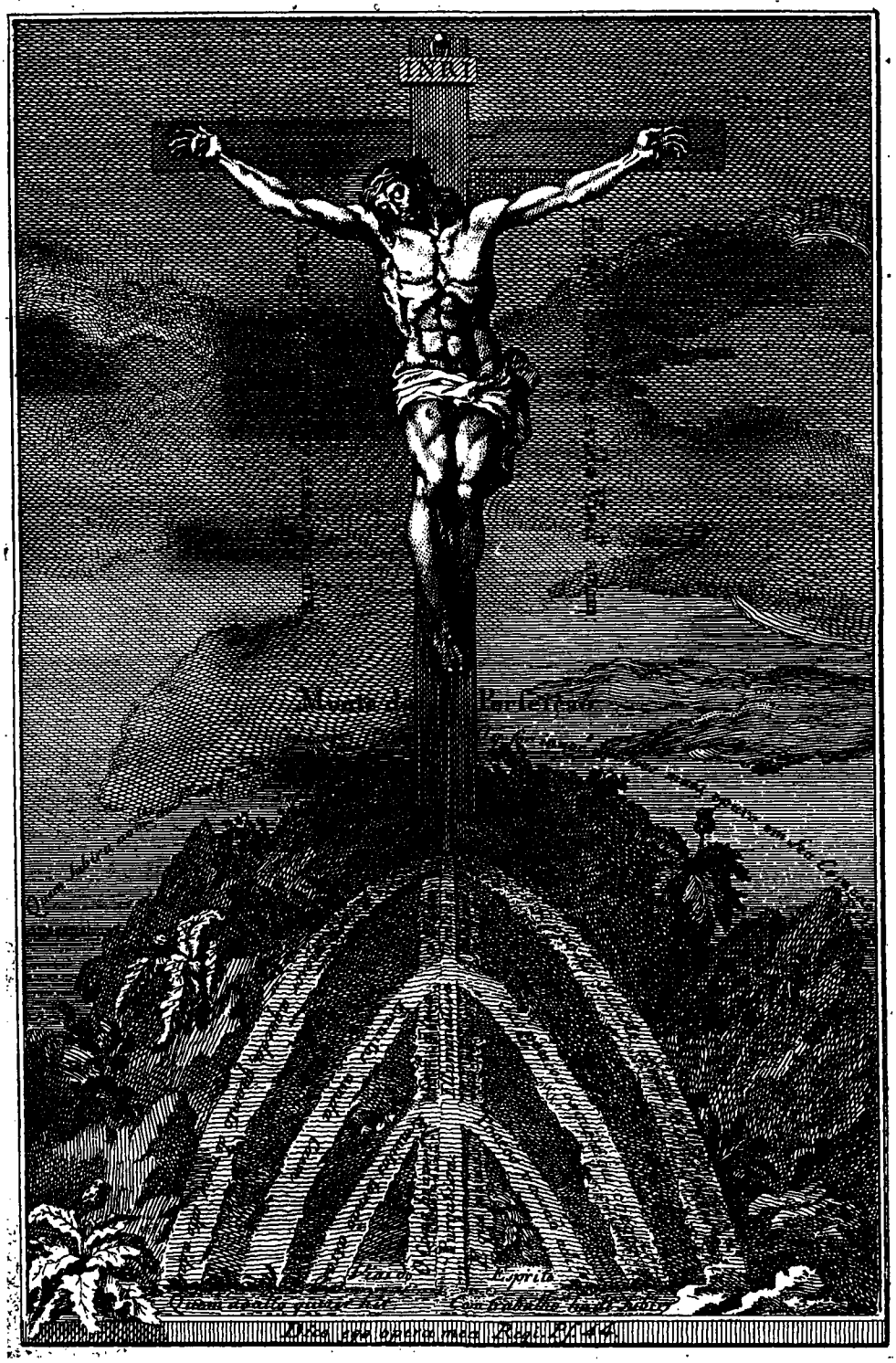


Ilustração dos perigos na subida do «Monte da Perfeição». Gravura do *Director instruído*, de Frei Francisco da Conceição.

Cap.º III - O fenómeno Molinos, destino a desvelar. Subsídios para uma revisão crítica.

Miguel de Molinos: um autor a revisitar e a reavaliar. As realidades doutrinais impressas e as realidades da praxe vivida. Revisionismo crítico de Jesus Ellacuria Beascoechea, Eulogio Pacho e J. Ignacio Tellechea Idígoras. Considerações sobre o significado e papel histórico do molinosismo. Os atractivos da quiete molinosiana.

No pequeno espaço do seu corpo,
desenvolve-se, desde séculos
e talvez até à consumação dos séculos,
uma divina tragédia
(...)
Que o homem caia, tentando subir,
e que os seus olhos se voltem para o céu,
perdoando às forças hostis da Natureza.
Teixeira de Pascoaes, *A Caridade*

Há alguns anos, considerava um autor que Miguel de Molinos sofeu a fulminação da «terrível» *Coelestis Pastor* por, como «bom místico», ter levado a mística «às suas naturais últimas consequências», e apresentava-o como símbolo da «perseguição» movida pela Igreja de Roma à «vida íntima» e ao «direito individual à liberdade interior»[1], enquanto um outro autor via na venalidade da cúria romana a principal raíz da «tragédia» do teólogo aragonês[2]. De facto, sempre

---

1- PÉREZ BASTIAS, Luis - *Miguel de Molinos, triste epígono de la mística española*, «Insula», n.º 475, Junho de 1986, p. 17. Neste artigo pode ler-se: «Roma completava así en el XVII, tras la coacción de la liberdad exterior expresada en las delaciones secretas y la condena de Galileo, su acción involucionista. No sólo la libre interpretación de la Biblia o la investigación científica recebían su acoso, también el manso espíritu de resignación cristiana representado por Molinos (...). Es éste un caso tan insólito como el de Tomás Moro, cuya ejecución se debió no a su protesta, sino a su silencio». Mas pode-se pedir rigor a quem faz de Molinos um irmão de ordem de Paolo Segneri, e como tal «doblemente tozudo», porque «jesuíta e aragonês»?

2- REY TEJERINA, Arsenio - *El Quietismo Lusitano: Procesos y Condenación*, Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, Vol. II, Universitária Editora, Lisboa, 1989, p. 884. O autor remete aqui para o texto de uma sua dissertação doutoral (*Carácter ideológico y literario del quietismo de Miguel de Molinos en su Guía Espiritual*, New York University, 1974, pp. 13 e ss.) a que não logramos aceder. Neste artigo (pp. 885-890), o autor mostra não ter sabido ler - devidamente - o trabalho do Padre Mário Martins por nós mais do que uma vez referido (cf. notas 111 e 114 do cap. 2.º), e, pior do que isso, não ter manuseado obras portuguesas por si repetidamente citadas. Só assim se compreende que atribua, como «obra póstuma», as *Consultas Espirituaes* a Frei António das Chagas, em vez de ao seu verdadeiro autor Afonso dos Prazeres. Lamentavelmente, não lobrigamos solidez mínima para aquilo que Arsenio Rey Tejerina refere quanto às «inclinações quietistas» em místicos portugueses «desde a época do renascimento». Quanto aos processados da Inquisição, do século XVIII, somos informados que o autor não logrou vencer alegadas dificuldades de consulta a si colocadas, num dos principais arquivos do género, em Portugal, certamente por isso se ficando por dados constantes das listas da *História da Igreja em Portugal*, de Fortunato de Almeida. Não foi seguramente aí que colheu a informação de que, por

com perversas consequências, frequentemente o sensacionalismo se imiscui na História, e alguns autores, não contentes com as múltiplas e reais dificuldades de tornar inteligíveis, no seu tempo e contextos, a alma e o destino de um homem como Miguel de Molinos, ainda as complicam com abordagens anacrónicas, confrangedores simplismos redutores ou até inverdades.

Personalidade de contrastes, deixando impressão de um retrato composto numa oposição forte de tons claros e escuros, Miguel de Molinos continua - é verdade -, no pano de fundo da cultura barroca, sua contemporânea, não obstante importantes estudos que a sua vida e obra foram e vêem suscitando[3], uma individualidade fortementente enigmática, sobretudo se pretendemos localizá-la face ao real significado e papel histórico de um quadro de atitudes, valores e comportamentos, subsequentemente catalogado ou catalogável como «molinosista», na marcha das ideias, dos sentimentos e da vivência religiosa da própria cristandade moderna ocidental, que este teólogo integrou.

Seja-nos pois lícito, humildemente, juntar a nossa modesta reflexão a muitas páginas e volumes alheios, anteriores, cônscios de que, se só por estultícia alguém pode sonhar decifrar cabalmente almas e destinos. Todavia, em ciência, - neste caso em história cultural -, cada um de nós é chamado a tentar compreender e a tornar mais facilmente compreensíveis os fenómenos, as diferentes

---

1753, Carvalho e Melo pensava dissolver a Inquisição... Ficamos ainda a saber que, segundo o autor, o Padre Manuel Bernardes (Cong. Oratório) «tem muito pouco de místico», antes lhe parecendo antimístico «por sus diatribas contra Molinos y los quietistas que no tienen límite»!...

[3]- Entre as aportações mais importantes de uma já larga bibliografia, a que, em concreto, nos passaremos a ir remetendo, cumpre, no passado, evocadas as páginas de Marcelino MENÉNDEZ PELAYO (cf. *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1947, t. IV, pp. 253-273), colocar em especial lugar os trabalhos pioneiros do jesuíta Paul DUDON, publicados de 1911 a 1920 em «Recherches de Science Religieuse» e na «Revue d'ascétique et de mystique», e que culminaram no marcantíssimo livro *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, agregando-lhes, nomeadamente, os contributos de NICOLINI, F. - *Su Miguel de Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici*, «Bolletino del Archivio Storico del Banco di Napoli», Nápoles, 1958, pp. 89-201, IDEM - *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani. Notizie, appunti, documenti*, ibid., 1959, pp. 223-349, e de PETROCCHI, Massimo - *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948, (esta última supracitada obra sobre o quadro geral da vivência espiritual italiana em que se vem inserir e exprimir a acção do aragonês); como balizas fundamentais no estado actual dos estudos sobre Molinos, merecem especial referência os trabalhos de dois especialistas: J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS e Eulogio PACHO (O.C.D.). O primeiro, a quem se deve a edição crítica do *Guia Espiritual*, «authentique monument de science et de critique» (RICARD, Robert - *Le retour de Molinos*, «Caravelle», 27, 1976, p. 235), facultou-nos um mais fácil acesso às suas luminosas *Investigaciones historicas sobre Miguel de Molinos*, publicando uma hoje imprescindível *Molinosiana*, Madrid, 1987. As investigações do segundo são também fundamentais para situar, com renovada profundidade e rigor, a pessoa e a obra de Molinos no tempo e contexto a que pertencem. Entre elas, cumpre-nos assinalar: *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, «Ephemerides Carmeliticae», 13, 1962, pp. 353-426; *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* em *Historia de la Espiritualidad*, ed. Juan Flors, Barcelona, 1969, t. II, pp. 352- 381; *Molinos (Michel de)*, em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. 10, ed. Beauchesne, Paris, 1979, cols. 1486-1514.

experiências de vida, percepcionando-as pessoalmente, enriquecendo o ponto de chegada colectivo com a nossa própria síntese perceptiva, com a nossa parte de verdade, mesmo que assente em algumas falíveis intuições. Parafraseando um prologuista espanhol do *Guia Espiritual*[4], gostaríamos também nós de poder avançar algumas «proposições» - se possível não «temerárias» nem «mal-sonantes», muito menos «heréticas» ... - sobre o significado do destino pessoal e da obra do teólogo de Muniesa. E ainda recentemente, em tese de doutoramento, elaborada a partir de uma gozosa «conversação filosófica» com Molinos, se enfatizava a perenidade e fertilidade de certas respostas epocalmente ensaiadas pelo sacerdote aragonês, como respostas de alguém que tomou «sobre si mesmo» as inquietações do seu tempo, fazendo-se eco do seu próprio momento histórico[5]...

Os traços mais impressivos e duráveis da historiografia sobre Miguel de Molinos só recentemente começaram a libertar-se de uma atitude apologética, responsável pelo comprazimento numa imagem global do heresiarca de tons carregados e soturnos, configurando uma personalidade desprezível e mesquinha, porque apenas entrevista «no cadafalso da ignomínia»[6].

Sendo manifesta essa distorção histórica[7], excluídas as enormidades de depravação atribuidas a Molinos pelos seus detratores contemporâneos e conservadas em "lenda negra"[8], sabidas as condicionantes políticas do seu

---

4- LENDÍNEZ, Claudio - *Treinta y tres proposiciones hereticas sobre Miguel de Molinos*, Ed. Jucar, 1974.

5- MORENO RODRIGUEZ, Pilar - *El pensamiento de Miguel de Molinos*, F. U. E., Madrid, 1992, pp. 21-22. Cf. nossa recensão, «*Via spiritus*» I, 1994, pp. 246-249. Nesta obra, a autora faculta-nos uma síntese do estado actual dos estudos sobre Molinos.

6- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Molinos y el quietismo español*, in *Molinosiana, Investigaciones historicas sobre Miguel de Molinos*, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 26-27. Neste trabalho, o autor passa em revista a principal bibliografia referente às «investigações modernas em torno a Molinos»; nele nos adverte que todos os autores, desde Menéndez Pelayo a Dudon, se servem de "notícias" extraídas de uma *Vida* anónima, editada em 1964 por FERNANDEZ ALONSO, Justo - *Una bibliografia* [biografia] *inédita de Miguel Molinos*, «Anthologica Annua», 12, Roma, pp. 293-321, numa iniciativa que facilitou ao próprio J. Ignacio Tellechea Idígoras a determinação da autoria da *Vida*: o sacerdote espanhol Alonso de San Juan, residente em Roma. Esta *Vida*, escrita depois da condenação de Molinos, com «notorio afán adverso y desacreditativo», forneceu uma base para todas as recomposições da biografia de Molinos, e no século XVIII foi em grande parte plagiada pelo "molinofobo" Francisco António de Montalvo; cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo "Historia de los Quietistas"*, in *Molinosiana*, pp. 109-168.

7- TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Lexico de la «Guia Espiritual» de Miguel de Molinos*, F.U.E., Madrid, 1991, p. xxvi.

8- Cf. BANDINI, Gino - *La lotta contro il Quietismo in Italia*, «Il Diritto Eclesiastico», fasc. 1, 1947, pp. 35-46. Essa «imagem absolutamente negativa» de Molinos enraiza-se a partir da publicitação da sua condenação pelo Santo Ofício romano. Com efeito, Molinos levava já meio ano nos cárceres inquisitoriais, e uma personalidade bem informada, culta, serena e séria, como era o Doutor Diego Vincencio de Vidania, escrevendo de Roma ao Bispo Inquisidor Geral de Espanha, a 26 de Janeiro de 1686, transmitia então ainda a projecção duma diversa imagem moral do aragonês; cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Un juicio desconocido sobre Molinos*, in *Molinosiana*, pp. 227-239. Leibniz, que esteve em Roma entre Outubro de 1689 e Junho de 1690,

processo no Santo Ofício Romano, susceptíveis de provocarem dúvidas a um espírito atento e bem colocado[9], mesmo assim, por muito baixo a que, na vida prática, ocultamente, tivesse descido o comportamento moral deste padre aragonês[10] e a incongruência das suas auto-justificações, a força e atractivo de ideias, juntamente com a beleza formal, que se espelham no *Guia Espiritual* e em outros seus textos impressos, não podem ser consideradas como produto de um espírito vulgar.

Essa obra, «modelo de tersura e pureza» da língua castelhana[11], escrita castigadamente ao longo de três anos[12], depõe contra a ideia simplista de um sacerdote estranho a preocupações ascéticas, como contra a preconceituosa ideia de uma sua conduta ociosa depõe o sequestro de uma numerosíssima correspondência de direcção espiritual na sua posse, - na ordem de milhares de

---

na sua correspondência posterior, refere-se ao facto de, nessa época, a opinião romana ainda estar dividida quanto à culpabilidade de Molinos, uma vez que, segundo certas vozes bem informadas, o padre fora vítima da mistura no seu processo de más opiniões e práticas de alguns dos seus discípulos, com o fim de afectar mais ruinosamente a sua imagem pública (cf. NAERT, Émilienne - *Leibniz et la querelle du pur amour*, J. Vrin, Paris, 1959, pp. 119-120.

9- Referimo-nos a Cristina da Suécia, que bem se apercebeu da gravidade da mescla de um importante impulso político, manejado pelo Cardeal D'Estrées, em nome dos interesses franceses na cúria romana, com objectivos eclesiais de depuração da espiritualidade. Muito tempo depois de, no palacio Riario, o Cardeal Azolini lhe ter demonstrado a impossibilidade em que se encontrava de algo fazer em favor do encarcerado Molinos, este purpurado ter-lhe-ia dito que, se Molinos não fosse espanhol, talvez não se tivesse ponderado tanto o perigo que ameaçava a Igreja com aquellas suas doutrinas (VILLA-URRUTIA, Marquês de - *Cristina de Suecia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, s/d, pp. 174-175. Cf. ainda BANDINI, Gino - *art. supra cit.*, p. 43; IDEM - *Cristina di Suezia e Molinos*, «Nuova Antologia», Jan. 1948, pp. 61-72.

10- Molinos foi denunciado de ter mantido *«per molto tempo»* relações sexuais e exibicionismo impúdico com duas mulheres, sendo que uma delas estivera ao seu serviço: não desmente as afirmações, mas, - o que é mais grave -, afirma que não eram pecado *«perche erano fatti ... senza consentimento della parte superiore»*. No entanto, indiciado de ter cometido *«atti di carnalita»* com dezassete pessoas, *«con abuso anche di confessione»*, vemos que, *«interrogato sopra di questa ultima accusa»*, Molinos *«nega absolutamente haver comesso tali oscenita»* (*Ristretto del Processo e della Sentenza contro Michele de Molinos*, B. N. Madrid, Ms. 9721, fols. 111r.°-112 v.°). Com pertinência tem sido observado que a polémica que precedeu o processo de Molinos foi fundamentalmente doutrinal, tendo-se visto surgir a questão das aberrações morais no curso do próprio processo, como elemento da dinâmica interna deste, parecendo vir imposta pelo desejo de que a condenação alcançasse o seu efeito máximo, por ser acompanhada de descrédito e escândalo (ANGEL VALENTE, José - *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, [introdução à ed. do *Guia Espiritual*], Barcelona, 1974, p. 47).

11- MENENDEZ PELAYO, Marcelino - *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Santander, 1947, p. 255, observa também, judiciosamente, que Molinos « no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado».

12- Cf. SAN JUAN, Alonso de - *Vida del Doctor D. Miguel de Molinos aragones (...)*, apud FERNANDEZ ALONSO, Justo - *Una bibliografia* [biografia] *inédita de Miguel Molinos*, «Anthologica Annua», 12, Roma, 1964, p. 309.

cartas -, aquando da sua prisão pelo Santo Ofício Romano em 18 de Julho de 1685[13].

Um desiquilibrado? Talvez simplesmente alguém que, próximo a esses radiosos dias romanos de publicação do *Guia*, se desiquilibrou, caiu, e não teve, por orgulho, coragem de arrepiar caminho. Como já foi observado, o principal problema de Molinos terá sido um colocar-se acima das considerações da comum prudência moral[14], passando depois a assacar à força invencível de Satanás os próprios fracassos e debilidades de autodomínio; como comentava Kolakowski, nesta questão central das «violências diabólicas», - e a maior gravidade estava nessa «credulidade» tida e abjurada -, não se tratava tanto de arranjar uma escapatória religiosa para os próprios pecados, como de encontrar para si mesmo, apesar desses pecados (componente inevitável da natureza corrompida), uma perspectiva de salvação[15].

Recomposto o escorço biográfico de Miguel de Molinos[16], enriquecido nomeadamente com novas perspectivas sobre o seu obscuro período valenciano[17], julgamos, ainda e por uma vez mais, valer a pena reflectir sobre o significado do triunfo romano do padre aragonês. A exacta, criteriosa, e até, por vezes, minudente evocação desses subsequentes «três tempos» do «drama» romano de Molinos - um primeiro «tempo», de progressiva afirmação e popularidade, da sua chegada à Urbe, em fins de 1663, a 1675, ano da publicação do *Guia Espiritual*, um segundo, de dez anos, em que o prestígio máximo do teólogo vai sendo afectado por disputas, impugnações e desconfianças, e por fim, o «tempo» da "derrota", posterior ao momento do seu aprisionamento - essa evocação histórica, diziamos, está feita, como reconhecida é nela a genuinidade dos depoimentos sobre os devotos, resignados e arrependidos anos vividos pelo penitenciado sacerdote na prisão, até ao dia do seu falecimento (28 de Dezembro de 1696)[18], um dado este a combinar com o raro e negregado auto-domínio de que deu provas por ocasião do auto de Santa Maria *sopra Minerva*[19].

Na cela da sua prisão romana, Molinos é um «vencido» face a uma História inexorável que, como sempre, se fará, escrita pelos «vencedores», seus

---

13- KNOX, Ronald A. - *Illuminati e carismatici*, trad. de Giovanna Paroni, Introdução de Ettore Passerin d'Entrèves, Ed. Il Molino, Bologna, 1970, pp. 355-356.

14- KNOX, Ronald A. - *Op. cit.*, p. 431.

15- KOLAKOWSKI, Leszek - *Cristianos sin Iglesia, La conciencia religiosa y el vinculo confesional en el siglo XVII*, Ed. Taurus, Madrid, 1982, p. 352.

16- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Introduccion a un texto*, ed. crítica de MOLINOS, Miguel de - *Guia espiritual*, F.U.E., Madrid, 1975, pp. 16-36.

17- Cf. ROBRES LLUCH, Ramon - *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)*, «Anthologica Annua», Roma, t. 18 (1971), pp. 353-465; SÁNCHEZ CASTAÑER, F. - *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (Nuevos datos biográficos)*, Sep. da «Revista Valenciana de Filología», t. IV, Valencia, 1965.

18- Cf. nota 9 *supra*, e IDEM - *Molinos y el quietismo español*, in *Molinosiana*, pp. 58-59.

19- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Miguel Molinos en la obra inedita de Francisco A. Montalvo "Historia de los Quietistas"*, ibid. pp. 166- 167.

antagonistas de véspera, e havia pouco, pela autoridade eclesiástica obrigados à contenção e ao silêncio[20].

Subsistem, no entanto, dificílimas mas incontornáveis questões: porque triunfou, transplantado à Urbe, este «obscuro» clérigo espanhol? Como se explica o êxito europeu do *Guia Espiritual*, coroando a popularidade e o seu prestígio romano? Porque foi tão tenazmente combatido, e, finalmente, teve tamanho eco o seu processo e condenação? Perguntas que correspondem, a interrogarmo-nos, afinal, sobre o significado e papel histórico do molinosismo.

Depois dos trabalhos de revisionismo crítico de Jesus Ellacuria Beascoechea[21], Eulogio Pacho e J. Ignacio Tellechea Idígoras, mantendo a reserva que estes autores guardam em relação ao magistério privado de Molinos e à utilização prática dos princípios por si ensinados, matéria sobre que não há, afinal, base documental suficientemente larga, hoje, só por ignorância ou preconceituoso pirronismo poderá alguém persistir em considerar Miguel de Molinos como um herege do *livro*; com efeito, das 68 proposições atribuídas a Molinos, explicitamente condenadas, nem uma só procede literalmente do *Guia Espiritual*, já que o padre aragonês procurou deliberadamente, e plenamente conseguiu, integrar esta e as restantes obras que constituem o seu magistério público, dentro de limites caucionados pela tradição[22].

Confrontado com um sistema processual duro e temido[23], que fixou um corpo de 263 proposições suas, condensadas depois nas 68 do decreto

---

20- Referimo-nos, nomeadamente, à inclusão no *Index* (1681) dos escritos anti-molinosistas de Bell'Uomo e Paulo Segneri, no contexto da luta «conduzida com tenacidade irremovivel e com vigor inexausto» pela Companhia de Jesus (BANDINI, Gino - *La lotta contro il quietismo in Italia*, pp. 27-32).

21- *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Proceso de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, supracit.

22- TELLECHEA IDIGORAS, J. Ignacio - *Lexico de la «Guia Espiritual» de Miguel de Molinos*, pp. xxii-xxiii. Por estranho que, à primeira vista, possa parecer, os consultores e qualificadores do Santo Ofício, encarregados da censura das proposições de Molinos, não trabalharam sobre os escritos do aragonês que tinham passado pelos prelos, como se depreende das notas do Padre Luis Pérez de Castro (O. C.) a essas proposições, nas quais não se encontra nunca citada nenhuma das obras de Molinos publicadas (GARRIDO HERRERO, Francisco Pablo - *Un censor español de Molinos y de Petrucci*, Institutum Carmelitanum, Roma, 1988, p. 96).

23 - Cf. VALENTE, José Angel - *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, Barral Ed., Barcelona, 1974, pp. 45-46; neste estudo, que acompanha a sua edição do *Guia Espiritual*, este autor recorda, com pertinência, recorrendo ao texto da *Defensa de la Contemplacion*, o receoso alerta do queixoso Molinos, segundo o qual «no se ha de juzgar ninguna proposición por el sonido exterior, sin atender al sonido de todo el contexto por los antecedentes y consecuentes», bem como «no se han de condenar las proposiciones ni tenerlas por sospechosas, aunque por el sonido de las palavras y por la corteza convengan algo con las falsas, mientras en los antecedentes y consecuentes y en toda la sustancia del contexto se conformam y ajustan con la verdadera y sana doctrina» - Cap. XX. É no entanto ilegítimo escamotear ou substimar a seguinte afirmação que se lê no *Sommario del Processo, ò abiura letta nella chiesa della Minerva con le sue solite cerimonie, intervento de Cardinali & ordinate dalla Cong.ne del S. Officio contro Michele de Molinos, heresiarca dogmatico, li 3 Settembre 1687 : «Confessasti che le propositioni estratte dalla tue lettere e*

condenatório e da bula, proposições essas baseadas em delações, testemunhos e no exame de milhares de cartas, Molinos, incapaz de «sanear» tantas inculpações abandonou-se, como se sabe, ao seu destino, dispondo-se a abjurar, e remetendo-se à misericórdia do Tribunal[24].

Desaparecido o seu processo[25], fica mesmo assim claro que Molinos é um heresiarca da praxis, de uma ingente acção de direcção espiritual[26], por viva voz e por carta, penitenciado certamente por formulações imprudentes, indiscretas e erróneas, dessiminadas num público vasto e de heterogénea preparação intelectual, mas também pelas consequências que, na vida pessoal e de adeptos seus, se fizeram derivar das suas doutrinas[27].

---

scritti erano bene estratte, e nella maniera che stavano contenevano il suo vero sentimiento, e che havevi secondo quelle dirette et istrutte l'anime» (B. N. Madrid, Ms. 120, fol. 34r.°).

[24]- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Molinos y el quietismo español*, in *Molinosiana*, p. 56.

[25]-TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Introduccion a un texto*, ed. crítica do *Guia Espiritual*, p. 24, considera perdidas as esperanças de se conhecerem esses autos, recordando-nos as diligências infrutíferas de DUDON, Paul (S.J.) - *Le quiétiste espagnol Michel de Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, p. 191, e as informações de LUCA, Giuseppe de - *Papiers sur le quiétisme*, "Revue d'Ascétique et Mystique", 14 (1933), p. 314, referentes às circunstâncias em que este processo terá sido destruído em Roma. No entanto, como vimos, na B. N. de Madrid, dispomos de valioso «*Compendio*» e «Sommario» do processo de Molinos, cópia bastante completa de documentação vária que também se encontra nas bibliotecas romanas Valliceliana, Casanatense, Angelica, e na Biblioteca Ambrosiana de Milão.

[26]- Cf. PINTA LLORENTE, Miguel de la (O.S.A.) - *De la direccion espiritual del Doctor Miguel de Molinos*, em *Estudios de Cultura Española*, Madrid, 1964, pp. 201-214.

[27]- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Introduccion a un texto*, ed. crítica do *Guia Espiritual*, p. 27. Parece-nos no entanto, sobre este último aspecto, - se será ou não legítimo interpertar uma doutrina pelas suas aplicações práticas -, extremamente pertinente a observação de KOLAKOWSKI, Leszek - *op. cit.*, p. 344: «no existe doctrina teológica o filosófica de la que, con un poco de buena voluntad, no se puedan extraer consequencias prácticas que justifiquen la liberdad sexual. Hemos de hacer notar en efecto que, entre las diversas doctrinas contradictorias y en conflicto unas con las otras que circularon en los siglos XVI y XVII, no hay ninguna a la que no se intentara - y con éxito - darle una interpretación práctica de este género. La doctrina calvinista de la doble predestinación permitía crer, si se le daba una interpretación simplificada (pero admisible), que los escogidos de Dios, «de todas maneras», no pueden perder la gracia, que por tanto tales o cuales prácticas no amenazan su salvación más de lo que puedan ayudar o entorpecer la suerte de los condenados. El probabilismo jesuítico y la «devoción fácil» mecanizada permiten, si se los interpreta en consecuencia, una grande liberdad con pocos gastos - de acuerdo con los esquemas tan conocidos de las *Provinciales*». Com efeito, parece, por vezes, esquecer-se que o mais importante é sempre que, teoricamente, na ordem dos princípios e das formulações, uma doutrina seja considerada correcta ou ortodoxa, já que qualquer *praxis* sempre está sujeita a entorses e distorções das humanas incoerências, fraquezas, limitações, e a permanentes tentações de autojustificação. E, efectivamente, no que a Molinos tocava, nenhuma *praxis* concreta permitia substimar ou escamotear o facto de nos seus textos publicados não se vislumbrar doutrina censurável. No entanto Leibniz, que leu o *Guia Espiritual*, e que reconheceu que as posições aí expendidas eram afinal, em substância, as dos autores místicos aprovados, entendeu simultâneamente: que Molinos, a avaliar pelas peças do seu processo, tirou dessas posições consequências práticas falsas e muito perigosas; que a doutrina de *quiete* e a passividade

Nas tendências gerais para o individualismo na vivência religiosa do século XVII, não poderá o caso de Molinos, - a questão molinosista, tal como a Igreja a sentiu, - ser visto como uma expressão mais da tensão sociedade-pensamento, sagazmente evocada por Pierre Chaunu, como resultante do desajustamento de uma sociedade de ordens, tradicional, correspondente à ordem hierárquica da física aristotélica, face a tendências contemporâneas, opostas, para a "geometrização do foro moral" e para a sociedade de classes, mas também para o "integrismo" da graça, para o "fundamentalismo" da salvação, da revelação e do culto em espírito, tal como também se reconhece ocorrer com o "universo jansenista", mal acomodado ao género barroco?[28]

Mais recentemente, a proposta molinosista voltava a ser vista como reacção-renúncia à tradição religiosa do barroco, pelo alheamento ou desvalorização das suas representações plásticas, do seu imaginário, e de todo um arsenal sensorial, memorativo e imaginativo, correntemente inscrito na atitude orante-meditante tradicional, facto alegadamente ilustrado pela subestimação da prática da meditação de tipo inaciano, em favor da ausência de discurso da contemplação, potenciadora do *silêncio* e do *nada* molinosiano[29]. Por outros

---

molinosiana, uma vez que assentes em pressupostos metafísicos erróneos, poderiam ter consequências nefastas na piedade (cf. NAERT, Émilienne - *op. cit.* pp. 89-95).

28- Cf. CHAUNU, Pierre - *La civilization de l'Europe Classique*, Arthaud, Paris, 1970, pp. 442-469. Cf. SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, ed. Il Molino, Bologna, 1989, pp. 305-306. Sobre este sentido das transformações mentais na velha Europa, com modulações específicas, cf. BERTELLI, Sergio - *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, ed. La Nuova Italia, Florença, 1973, pp. 312-315; cf. também CERTEAU, Michel de - *Politica e mistica, Questioni di storia religiosa*, Jaca Book, Milão, 1975, pp. 348-350.

29- Cf. FLOR, Fernando R. de la - *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y Leon, 1988, pp. 98-101. Importa no entanto matizar as afirmações deste autor, lembrando por exemplo o "tradicionalismo" de Molinos na *Carta Segunda a un caballero español*, instruindo-o no modo de exercitar a oração mental, oração provida das partes componentes habituais e da não menos habitual «composição do lugar» (cf. MORENO RODRIGUEZ, Pilar - *op. cit.*, *Apendices*, pp. 589-594), o que vinca a preocupação de Molinos em fornecer esquemas diferenciados, conforme se tratasse de «principiantes» ou de «aproveitados». De resto, logo no início do *Guia espiritual* (ed. crítica, p. 105), Molinos adverte que «la doctrina de este libro no instruye a todo tipo de personas, sino solamente a aquéllas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y encaminadas en la oración», distinções e prudências práticas que, segundo carta-denúncia do Cardeal Caracciolo de 30 de Janeiro de 1682, não eram visíveis na cidade e em outras partes do Reino de Nápoles (cf. PETROCCHI, Massimo, *op. cit.*, *Apêndice*, pp. 155-156). Face aos seus críticos, particularmente jesuítas, depois da publicação do *Guia espiritual*, Molinos negou enfáticamente aborrecer a meditação, que ele dizia aconselhar a todos; apenas recomendava que se abandonasse quando fosse necessario e Deus o quisesse, para «passar a outro estado mais perfeito», como igualmente louvava continuamente e aconselhava a «infinitas pessoas» os «santíssimos» Exercícios Espirituais de Santo Inácio, só que, abonando-se da autoridade do Padre Surin, da Companhia de Jesus, afirmava que a oração de discurso era «para aqueles que começa[va]m» (cf. MOLINOS, Miguel de - *Defensa de la contemplación*, Estudo preliminar, edição e notas de PACHO, Eulogio, F.U.E., Madrid, 1988, pp.18, 97, e 102). Claudio

termos, não foram os casos Madame Guyon e Fénelon também evocados como exemplos de reacção, na tentativa de emancipação do indivíduo e do "sentimento" face à racionalidade da sociedade de corte?[30]

Considerado Molinos como marco final duma cadeia doutrinária e duma tendência sempre latente na espiritualidade ocidental, caracterizada pela ambição de elevar os fiéis a uma forma superior de oração contemplativa, denominada de "quiete", visando a identificação com Deus, com mediação de um estado adquirido de passividade, susceptível de, nessa circunstância, atenuar a responsabilidade pessoal do fiel orante e preocupações formais de vigilância e investimento ascético[31], - e é isto, em síntese, o essencial do quietismo, (palavra cunhada a partir de quiete ou quietude, e que explicitamente aparece já em conhecida carta-denúncia do cardeal Caracciolo ao Papa Inocêncio XI, datada de 30 de Janeiro de 1682) -, há muito tempo, Massimo Petrocchi apresentava já uma chave para o entendimento do surto deste quietismo epocal, coroado pelo teólogo aragonês, que se harmoniza com o essencial de um quadro interpretativo mais recente sobre *a culpabilização no ocidente*[32], para o período seiscentista: a ânsia «de evitar o perigo de sufocar a vida religiosa no terror de Deus» e de libertar as almas da "doença" dos escrúpulos, outrossim fazendo-lhes sentir a presença de Deus «como uma doce e benigna vizinhança», eram sãs exigências inscritas, à partida, nas preocupações duma pastoral como aquela que perseguiu Miguel de Molinos[33].

LENDINEZ, no seu *Prólogo* ao *Guia Espiritual*, ed. Jucar, Madrid, 1974, também neste particular, vai mesmo a posições dificilmente subscreviveis, ainda mais extremas que as expressas por F. R. de la FLOR, opondo o «mastodôntico discurso da teologia positiva de clara influência jesuítica», a diferente linguagem e atitude dos inacianos, às do herege aragonês, vendo em suma a controvérsia do quietismo como uma opção entre Inácio e Molinos (cf. p.17, e pp. 52-53). Na verdade, é necessário, com Jose Ignacio Tellechea Idígoras, lembrar o quanto Molinos não é «um aerólito caído do céu», e que na Companhia, o fogoso anti-molinosista Segneri, bem como os seus confrades Bell'Uomo, Reggio e Caprini, representando uma linha asceticista italiana, não eram toda a Companhia, em cujo seio puderam afirmar-se um Gagliardi, um Alvarez, um Surin e um Binet (cf. MOLINOS, Miguel - *Guia espiritual*, ed. crítica, *Introdução*, p. 77).

30- Cf. ELIAS, Norbert - *A sociedade de corte*, Ed. Estampa, Lisboa, 1987, p. 87.

31- Cf. POURRAT, P. - «*Quiétisme*», Dictionaire de Théologie Catholique, t. 13, 2.ª parte, Paris, 1937, cols. 1537-1581; é de leitura obrigatória a revisão crítica de conceitos feita por PACHO POLVORINOS, Eulogio - *En torno al quietismo. Interrogantes y sugerencias*, em *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. IV, pp. 215-236. Entre outras sínteses, cf. PACHO, Eulogio - *Storia della spiritualità moderna*, Teresianum, Roma, 1984, pp. 196-206; IDEM - «*Quietismo*», Dicionario de espiritualidad, dir. ANCILLI, Ermanno, t. 3, Barcelona, ed. Herder, 1984, pp. 237-241.

32- Cf. DELUMEAU, Jean - *Le peché et la peur. La culpabilization en Occident (XIII.e - XVIII.e siècles)*, Fayard, Paris, 1983, sobre o fenómeno da "sobreculpabilização" na história ocidental, interpretando, em luminosas secções diacrónicas, toda uma panóplia de discursos e sistemas pastorais amplificadores da dimensão do pecado humano relativamente à capacidade do perdão divino.

33- PETROCCHI, Massimo - *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948, pp. 13 e 106.

Com as pessoas sobrecarregadas de práticas, normas, e casuísticas de auto-análise e confissão, facilmente geradoras de ansiedade e inquietação escrupulosa[34], num cristianismo demasiado moralista, contabilístico, e exaltador do mérito e heroicidade dos actos humanos, sentia-se uma falta de ênfase no elemento libertador da graça. E neste contexto, não admira que se tornasse cada vez mais flagrante a realidade de uma frase do jesuíta Paulo Segneri, segundo o qual as pessoas corriam mais depressa a escutar os pregadores que infundiam segurança [*sicurezza*] que aqueles que provocavam o medo[35]. Segurança, neste caso, proporcional ao estímulo ou adopção de uma crescente atitude de confiança e abandono à graça divina, e de concomitante desconfiança posta no homem e no valor das suas obras, independentemente dessa graça.

Efectivamente, a tendência a simplificar a vida da alma e a tendência a crer na corrupção integral da natureza humana, depois do pecado original, são muito marcantes deste tempo[36]. Pessimismo antropológico este que, intensamente respirado também em ambiente católico, funcionava, algo paradoxalmente, como traço aproximador às correntes jansenizantes[37], um factor que, evidentemente, forneceu importante arsenal argumentativo aos adversários dos «modernos contemplativos», na sua campanha anti-quietista[38].

Na verdade, o êxito e divulgação da mística de quiete em Roma e em Itália, «nuovo modo di orare, o sia di contemplare, favorito da molti personaggi di grande auttorittà»[39], foi um fenómeno cuja magnitude se impôs mesmo aos seus impugnadores, entre os quais se distinguiram os teóricos da Companhia de Jesus.

Os motivos profundos desse êxito podem auscultar-se nas razões trocadas pelas duas «facções» ao longo do aceso debate religioso travado em Roma entre 1675 e 1687, pois que, verdadeiramente, o sucesso pessoal de Miguel de Molinos, consistiu em, aproveitando o ambiente favorável por si encontrado na Urbe, ter clarificado e sistematizado, com aparente coerência e solidez, tendências gerais latentes na espiritualidade ocidental[40], potenciadas pelo movimento

---

34- Cf. DELUMEAU, Jean - *op. cit.*, cap.10, pp. 350-358.

35- DELUMEAU, Jean - *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, Paris, 1989, p. 14.

36- PAQUIER, J. - *Qu'est-ce que le quietisme?*, Paris, Bloud, 1910, pp. 30-31.

37- Cf. LOMBARDINI, Sandro - *Credere annulando la volontà. La diffusione del quietismo nel Piemonte del Seicento*, em AA.VV. - *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna* (a cura di Giovanna FIUME), Veneza, Marsilio, 2000, pp. 134-139; ZOVATTO, Pietro - *Il settecento spirituale fra giansenismo e quietismo*, em *Storia della spiritualità*, t.VI, Ed. Dehoniane, Bologna, 1990, p. 48.

38- Sobre as relações entre estas duas correntes (inconciliabilidade e pontos comuns), e os impugnadores de ambas, que nelas viram «insídias convergentes», cf. SIGNOROTTO, Gianvittorio - *op.cit.*, pp. 306-310.

39- *Scrittura del Cardinal Degli Albizzi (12/4/1682)*, em PETROCCHI, Massimo - *op. cit.*, p. 147.

40- ELLACURIA BEASCCOECHEA, Jesus - *op. cit.*, p. 354, nota 801. A este propósito vide SIMONCELLI, P. - *Il "Dialogo dell' unione spirituale di Dio coll' anima" tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano*, «Annuario dell' Istituto Storico Italiano per l' Età Moderna e

universalizante da oração mental da velha linhagem *recogida*[41], e, dentro deste, por certo laicalismo ortodoxo que, contra ventos dominantes, se expressara, nomeadamente, na pastoral de um Juan Falconi, insistindo na abertura da prática da contemplação aos humildes e simples, com fundamento no comum chamamento dos homens à santidade[42].

Tudo na obra pública escrita por Molinos parece endereçado a «segura e direitamente» conduzir o fiel á vida eterna, e a «sem perigos, embaraços nem ofensas» o guiar no caminho da perfeição[43], e até o seu «desprezo» pela devoção sensível[44], desconfiança dos sentidos e consolações espirituais, subvalorização do discurso[45], relativização do valor das obras[46], - o seu pessimismo, em suma -, se destina a des-iludir os fiéis das suas humanas certezas, de modo a abandonarem-se mais à acção e iniciativa da graça divina, para que, às suas «almas aniquiladas» e «vazias», Deus «as vista, as encha e aperfeiçoe», lhes descubra a «dracma desejada do Evangelho», a vida «beata», a vida «feliz», a vida verdadeira e a bem-aventurança da terra»[47], ou seja, para que a esses fiéis seja restituída uma nova e mais sólida segurança e optimismo.

Não sofre dúvidas que este tipo de pastoral era, no contexto epocal de Molinos, atractivo. Como alguém disse já, ele oferecia a largos círculos de espirituais e de devotos «o pão que procuravam», ajudando-os «a descobrir

---

Contemporanea, XXIX-XXX (1977-78), pp. 565-601;VANZAN, P. - *"Per via di annichilazione". Una mistica e la sua guida spirituale nella Milano del Cinquecento*, «La civiltà cattolica», 1995, I, pp.149-156.

41- Cf. ANDRES MARTÍN, Melquíades - *Los recogidos*...supracit., pp. 103, 106, 110, 125-126 e *passim*.

42- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio - *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* cit., p. 358. Cf. FALCONI, Juan - *Cartilla segunda para leer en Christo*, em *Obras espirituales... recogidas por el R. P. Fr. Joseph Sanchez*, Diego Dormer, Zaragoça, s/d, pp. 202-225. Esta posição expressa-se lapidarmente no *Guia* de Molinos, Livro I, Cap. III, ed. crítica, p. 133 : «Es constante que Cristo Señor enseño a todos la perfeccion, y quiere siempre que todos sean perfectos, con especialidad los idiotas y sencillos. (...) Es cierto que éstos no pueden alcanzar la perfección por agudas meditaciones y sutiles consideraciones; pero son capaces como los más doctos para poder llegar a la perfección por los afectos de la voluntad, donde más principalmente consiste. » Doravante sem qualquer indicação, todas as citações do *Guia* remeterão para esta edição.

43- Cf. *Guia espiritual*, Prólogo de Frei Juan de Santa Maria, pp. 91-92

44- Cf. *Guia espiritual*, Livro I, Cap.V, pp.143-146.

45- Cf. por ex. Guia espiritual, Livro I, Cap. III, p. 134: «Enseña San Buenaventura a no pensar en ninguna cosa, ni aun en Dios, porque es imperfección el tener formas, imágenes, y especies, por sutiles que sean, así de la voluntad como de la bondad, Trinidad y Unidad, y aun de la misma esencia divina (...). Importa no pensar aquí nada de las criaturas, de los Angeles, ni del mismo Dios, porque esta sabiduría y perfección no se engendra por la meditación sutil, sino por el deseo y afecto de la voluntad.»

46- Cf. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. IX, p.158: «*Todas nuestras obras* - según dice Isaías (c. 64,6) - *son como los paños manchados* por las manchas de la vanidad, satisfacción y amor proprio. Es necesario que se purifiquen con el fuego de la tribulación y tentación para que sean limpias, puras, perfectas y agradables a los divinos ojos».

47- *Guia espiritual*, Livro III, Cap. XXI, pp. 369-372.

horizontes a que eles inconscientemente aspiravam, mas que permaneciam muito longínquos ou muito confusamente entrevistos»[48].

Gianvittorio Signorotto, bom conhecedor da história e literatura de espiritualidade italiana, releva pertinentemente que, em conexão com nova difusão de escritos místicos, sobretudo a partir dos anos setenta de seiscentos, uma "liberalização" da vida interior em relação a regulamentações externas, e a tendência a promover o estado laical, traziam consigo certa relativização dos espaços tradicionais destinados ao culto e a promoção de uma sacralidade superior, não formal, do espaço privado de recolhimento, pois, embora com riscos para a ortodoxia, o espaço dos contemplativos era visto como uniforme, fora dos limites da faculdade perceptiva dos sentidos, e abstracto, «para tornar possível a única experiência absolutamente relevante, a do conhecimento puro do divino»[49].

Nesta linha, reagindo contra uma generalizada materialização e excessiva «somatização da experiência religiosa», o discurso molinosista, tal como se exprime no despojado *Guia espiritual* do teólogo aragonês, vem a representar - nas palavras de um outro autorizado crítico -, a «necessidade de abstractivar ao máximo a relação teofânica»[50].

Face à «indolência da tradição»[51], a um casuísmo frequentemente sem altura, a um áspero ascetismo, tantas vezes insuficientemente endereçado, a uma repetição mecânica de fórmulas tradicionais, há todo um cansaço e insatisfação espiritual, ao encontro da qual vão os novos mestres. É o que reconhece Luigi Fiorani: iam esses mestres ao encontro das necessidades de tantos fiéis que não se reencontravam nos esquemas de boa parte da piedade contra-reformística, e que procuravam propostas religiosas construidas mais na verticalidade do encontro com o divino do que na dimensão de uma ascese repetitiva e mortificante, outrossim buscando uma experiência religiosa livre de tantas condicionantes formais e de tantas superestruturas devocionais[52].

Prolongando e actualizando velhas polémicas, simbolizadas no século XVI ibérico pela dualidade Luís de Granada - Melchor Cano, a divergência central voltava a ser entre abrir ou não, e com que reservas, ao leigo comum a teologia mística. E nesta questão dos estados de oração, de novo se perfilava a divergência entre os partidários da meditação discursiva e os partidários da oração afectiva; a divergência entre aqueles que não admitiam senão a contemplação infusa ou passiva, reservada a uma ínfima minoria, e os que, ao lado desta,

---

48- FIORANI, Luigi - *Per la storia dell'anti quietismo Romano. Il Padre Antonio Caprini e la polemica contro i «moderni contemplativi» tra il 1680 e il 1690*, em *L'uomo e la storia, Studi in onore di Massimo Petrocchi*, vol. I, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1983, p. 303.

49- *Lo spazio delle devozioni nell'età della controriforma*, em *Luoghi sacri e spazi della santità* (dir. de Sofia Boesch GAJANO e Lucetta SCARAFFIA), ed. Rosenberg & Sellier, Turim, 1990, p. 318.

50- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando - *La Peninsula Metafisica...*, ed. cit., p. 265.

51- A expressão é de PACHO, Eulógio - *Storia della Spiritualità Moderna*, supra citada. Cf. 2.ª parte, cap.1, pp.161-181.

52- *Art. cit.*, pp. 301e 302.

afirmavam a existência de uma contemplação adquirida, acessível ao esforço do leigo comum[53]; entre os defensores da consolidação estrita de posições adquiridas (um intelectualismo e um psicologismo tornados hegemónicos na vida de piedade), e os arautos da renovação dessa piedade, enfatizando a dimensão pneumática da oração. Para estes últimos, o primeiro dever da alma orante era estar atenta à acção do Espírito Santo para, discernindo-a, a secundar sem resistência, enquanto os primeiros desconfiavam de tudo o que não fosse razão, consciência, pensamento, e tendiam a considerar como uma ilusão a oração passiva e não conceptual[54].

Numa época de renovado apelo e sedução da santidade, em que diferentes vidas e estados se procuram compatibilizar com a vida devota e com as exigências concretas do comum apelo à perfeição, numa linha pastoral emblematizada por S. Francisco de Sales[55], impunha-se o trabalho de «desembaraçar» as almas dos fiéis das dificuldades práticas e numerosos constrangimentos que as impediam de rápida progressão nos caminhos da vida interior, e entre estes constrangimentos, nomeadamente, o exclusivo e sistemático apego à prática da meditação discursiva.

Foi essa a aposta de Miguel de Molinos em resposta a reais necessidades, patentes na «procura» espiritual do seu tempo. Daí que D. Jaime Palafox, então arcebispo de Palermo, com convicção, pudesse escrever na carta pastoral apresentando a edição palermitana do *Guia Espiritual* de Molinos e recomendando a obra às almas sob seu cuidado:

Affligge sommamente il nostro cuore il vedere innumerabili anime, che perdono gran parte di vita, procurando vanamente acquistar à forza di propria industria la perfezione che potrebbono più facilmente conseguire con solo lasciarsi menar da Dio, che le chiama alla contemplatione e alla vita veramente spirituale, interna e mistica[56].

O prelado, deplora o grande número daqueles que, por querer avançar à força de «*studiate riflessioni, violente considerationi e spremuti affetti*», nadam com pouco ou nenhum proveito contra a corrente e, sempre apegados ao discurso, se fatigam «*vogando con inutil fiducia di lor proprie forze per un mar tempestoso*», enganados que são do vão temor de engolfarse na contemplação[57]. Simultâneamente, estimula os leitores a que sigam a sua vocação interior, abrindo as velas da fé ao vento próspero da graça e à pilotagem de Deus, conseguindo,

---

53- Cf. RICARD, Robert - *art. cit.* p. 236; PANES, António - *Escala Mística y Estímulo de Amor Divino*, F.U.E., Madrid, 1995, *Introducción* de Francisco PONS FUSTER, pp. 28-29. Como facilmente se compreende, entre os primeiros, situavam-se os homens da igreja de formação mais marcadamente escolástica e intelectualista, mais irredutíveis no quadro das fortes tendências então prevalecentes de um exclusivismo hierárquico e clerical, fora do qual não entendiam a realidade da Igreja.

54- Cf. COGNET, Louis - *Crépuscule des mystiques*, Desclée, Paris, 1991, pp. 25 e 45.

55- Cf. PAPÀSOGLI, Benedetta - *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1983, I Parte, pp. 48-49 e pp. 52-58, e *passim*.

56- Cf. MORENO RODRIGUEZ, Pilar - *Op. cit.*, *Apêndice 1*, p. 579.

57- Cf. MORENO RODRIGUEZ, Pilar - *Op. cit.*, *ibid.*

«nell'oscurità della fede», com a assistência do Senhor, *«la sicurezza de gl'istessi Apostoli»*[58].

O êxito do *Guia* e de Miguel de Molinos, deve-se, em boa parte, - não é demais insistir -, a uma real «procura» espiritual difusa, de uma piedade mais exigente, interiorizada e visceral, e a todo um terreno anteriormente adubado, na Península Itálica, por experiências convergentes, de idêntico sentido - quietístico -, e há muito historiadas por Massimo Petrocchi. Mas, como é também sabido, a popularidade e transitória vitória desta «escola de oração» cedo suscitara sérias desconfianças, objecções e oposição, por parte, sobretudo, duma corrente «asceticista», predominante em Itália na Companhia de Jesus, não disposta, pastoralmente, a que se fosse além do esquema discursivo dos exercícios espirituais tradicionais, e por parte, naturalmente, de todos os padres, regulares e leigos que, julgando perigosamente ilusória esta nova piedade, temiam o perigo da divulgação, em cada vez mais largas camadas de devotos, de um método simples para a sua iniciação nos caminhos da oração de quietude.

O franciscano aragonês e ministro provincial alcarantino Frei Juan de Santa Maria, patrocinador entusiasta do *Guia Espiritual*, convidando no seu prólogo o leitor a entrar por aquele «ditoso caminho», conducente «a las altas y serenas cumbres del monte de la cristiana perfección», garantindo que esse caminho era *«estrecho solamente en las entradas*, ancho en medio, y en el progresso y fin espaciosísimo», com esta retórica prologal, ao querer exaltar o mérito da obra, estava talvez a enfatizar algo que, na mente dos mais críticos e desconfiados, facilmente se tornava arma de arremesso contra ela: a ideia de que eram possíveis os melhores resultados, sem proporcional estreiteza de esforços, em cada um dos momentos do percurso nessa inculcada via.

Para os cépticos, o *Guia* era uma proposta ambiciosa, mas impossível e contraproducente, e por isso, segundo se conta, uma dignidade eclesiástica barcelonesa coeva, a quem não agradou o autor nem o livro, terá optado pela zombaria, chamando à obra *gula espiritual*[59]; em qualquer caso um epíteto bem expressivo das circunstâncias que rodeiam o seu aparecimento e sucesso editorial.

Era igualmente ambiciosa, salutar e ortodoxamente ambiciosa, a doutrina do *Breve tratado da comunhão quotidiana*, saído no mesmo ano e dos mesmos prelos do impressor romano do *Guia*, e a verdade é que, se o livrinho era, evidentemente, doutrinalmente irrepreensível, ainda não terá sido suficientemente ponderada a irritação efectivamente produzida pela sólida desmontagem de argumentos e pela forte denúncia que o seu autor dirigiu a todos aqueles ministros sagrados que, então, com insuficientes ou falaciosas razões, queriam estorvar ou impedir aos leigos a prática da comunhão quotidiana.

58- Cf. MORENO RODRIGUES, Pilar - *Op. cit.*, *Apêndice 1*, p. 580.

59- Cf. ANTONIO MINUART, Frei Agustin (O.S.A.) - *El solitario en poblado, Vida del venerable e ilustre Doctor Antonio Pablo Centena, Dean de la Santa Iglesia de Barcelona y Hermano de la Venerable Escuela de Christo en dicha Ciudad*, Juan Piferrer, Barcelona, 1744, Livro III, pp. 387-394.

Na verdade, o *Breve tratado* é um texto revelador de quanto o acrisolamento da piedade individual, (de freiras e frades, mas também de casados, negociantes, «mulherzinhas» e gente «vulgar»), tendendo naturalmente para a comunhão frequente, chocava, na prática, com o diferimento escrupuloso e o rigorismo ascético de grande número de pastores, dispostos a prolongar polémicas e disputas casuísticas[60], filhas do zêlo, muitas, mas muitas outras, filhas de atavismos e preconceitos de ordem sócio-cultural, e de "ciúme espiritual" face a uma vasta irradiação devota e à predominância da «escola» de Molinos[61], apenas esmorecida a partir dos acontecimentos e alarmes de 1682 a 1685, que em Roma prepararam o ambiente para uma ofensiva estruturada contra os «modernos contemplativos»[62].

O pasmo e consternação provocados pela prisão de Molinos em Roma, em 18 de Julho de 1685, dado ser tido no «conceito de religioso de muita estima»[63], e poucos meses atrás gozando do favor de numerosos cardeais, e de gente grada na cúria e na sociedade romana[64], podem justamente entender-se à luz de alguns outros factores, já insinuados: o êxito supra-referido das suas propostas

---

60- Como um mero exemplo, pode ler-se em SANTA ROSA, Francisco de - *Appendix ao Thesouro dos Christãos*, t. II, Lisboa, 1739, pp.151-152: «O M.R. Doutor Arcidiago da Santa Sé de Évora, Thomé Botelho Chacon no seu *Compendio brevissimo de Theologia Moral, etc.*, impresso nesta Cidade de Lisboa, anno de 1682, *trat. 2 dos Sacramentos, §4, num. 43*, fol. 161, [coloca a questão:] (...) pode duvidar-se se he licito tambem às pessoas seculares todos os dias comungar? Em cujos termos responde que sim o Padre Pinto, Provincial dos Clerigos Regulares em hum Tratado que fez da materia, varias vezes impresso em Castella, e o prova (não podemos negar) mui eruditamente (...). *Porém não obstante a muita erudição, em que se funda a doutrina allegada do P. Pinto, e ser o tal Tratado approvado de todas as Universidades de Castella, e Religioens, e varias vezes impresso, basta (para que os Confessores deponhão o escrupulo de injustos em negar a Communhão quotidiana a pessoas seculares) a pratica constantemente seguida em contrario de tantos Prelados da mesma Hespanha, e tantos Confessores doutos, que não se attrevem a dar esta licença. Nem o P. Pinto negará haver muitas opinioens que especulativamente parecem certas, e com tudo são impraticaveis*».

61- Cf. *v.g.* FIORIANI, Luigi - *art. cit.* pp. 305-308.

62- Cf. SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Op. cit.*, pp. 279-321, com as notas críticas de IPPOLITO, Antonio Menniti - *L'eresia di Santa Pelagia, Pietro Ottoboni e la Politica del S. Uffizio*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Ano XXVI, n.º2, (Florença, 1990), pp. 298-305. A partir da subida ao sólio pontifício, em 1689, do intransigente Cardeal Ottoboni, com o nome de Alexandre VIII, o clima pode ser classificado então já de «caça às bruxas» ao quietismo (SPINI, Giorgio - *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Ed. La Nuova Italia, Florença, 1983, pp. 364-365).

63- Cf. relato e apreciações de Ercole Panciroli, representante estense em Roma, por ocasião da prisão de Molinos, facultados por ORLANDI, Giuseppe - *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, em AA.VV. - *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Ed. Dehoniane, Nápoles, 1982, pp. 281-282.

64- Cf. *v. g.* SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Op.cit.*, p. 314; segundo o supra citado Francisco A. Montalvo, muitas personalidades aproximavam-se de Molinos por conveniência, «por política», que em Roma era «de gran interés su profesión», mas os quietistas também foram acusados pelos seus adversários de, subrepticiamente, se insinuarem junto dos poderosos (cf. *La politica segreta di Michele Molinos*, Biblioteca Casanatense, Ms. 3208, fls.19-28).

devocionais, beneficiando, entre outras sinergias, do influxo prévio e boa aceitação da espiritualidade filipina do oratório italiano[65], o facto de importantes adeptos da «nova escola» de oração serem pessoas com credibilidade e motivadas por sincero entusiasmo[66] - basta lembrarmo-nos do caso de Pier Matteo Petrucci -, e finalmente, o ter sido anteriormente reconhecida, oficialmente, por teólogos eminentes a ortodoxia e "bondade" da sua obra impressa, enquanto os escritos anti-molinosistas dos jesuítas Bell'Uomo e Paulo Segneri tinham sido incluídos no *Index*.

Como pano de fundo, tínhamos um Molinos, conjunturalmente favorecido pela reviravolta reformística do pontificado de Inocêncio XI, e nesse contexto beneficiando da simpatia dos conselheiros do pontífice, Agostino Favoriti e Lorenzo Casoni nomeadamente[67], identificados com um governo de acentuada resistência ao galicanismo[68], mas também de distanciamento crítico em relação à Companhia de Jesus, e de distensão e aproximação a sectores port-royalistas[69]. À pressão da diplomacia francesa, a prisão de Molinos preludiava precisamente o termo dessa conjuntura favorável.

É compreensível a inquietação ortodoxa asceticista em relação à escola molinosiana de oração. Além dos sempre temidos riscos de incontrolabilidade por parte da igreja hierárquica em relação aos «devotos internos»[70], via-se nesta experiência uma ameaça à dimensão visível e social da fé, à necessidade das mediações eclesiais, e à unidade entre a piedade individual e a prática sacramental, e entre esta e a moral[71].

Na base de todos os escolhos estavam, seguramente, diferentes pressupostos antropológicos[72]. Mesmo macerado, até então, o corpo do orante,

---

65- Cf. FIORANI, Luigi - *Op. cit.* pp. 306-308, nota 12. Cf. PETROCCHI, Massimo - *Op. cit.*, p. 70. Entre outros aspectos, atente-se no laicalismo do oratório primitivo de S. Filipe de Néri, e particularmente, na forma como nele eram correntemente admitidas à comunhão quotidiana donas casadas e gente secular (cf. PONELLE, Luigi, e BORDET, Luigi - *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Lib. Ed. Fiorentina [1986], pp. 132 e 149).

66- Cf. PALESE, Salvatore - *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, em AA.VV. - *Problemi* ..., pp. 306-308.

67- NEVEU, Bruno - *Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d' Innocent XI*, em *Erudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Ed. Albin Michel, Paris, 1994, p. 245. O autor lembra que foi o preceptorado em Roma do jovem principe Marcantonio Borghese que introduziu Casoni num círculo simultaneamente aristocrático e místico, como se vê do facto de a mulher de Giovanni Battista Borghese, Eleonora Boncompagni, se ter vindo a incluir entre os mais fiéis discípulos de Molinos, até à data da sua condenação (*ibid.* p. 248).

68- Cf. *v. g.* JEDIN, Hubert - *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VI, Ed. Herder, Barcelona, 1978, pp. 198-209; cf. PAQUIER, J. - *Innocent XI*, Dictionaire de Théologie Catholique, dir. de VACANT, A., e MANGENOT, E., t. 7, 2.ª parte, Paris, 1927, cols. 2009-20013.

69- Cf. NEVEU, Bruno - *Op. cit.*, pp. 247 e pp. 263-267.

70- PROSPERI, Adriano - *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, ed. Einaudi, Turim, 1996, p. 456.

71- Cf. BOLIS, Ezio - *Op. cit.*, Prefácio de BERTULETTI, Angelo, pp. vi-vii.

72- Para este tempo, em matéria de antropologia, vide BERGAMO, Mino - *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Il Mulino, Bolonha, 1991.

mais do que recusado, utilizado euristicamente «como meio de conhecimento e instrumento de encontro com o Homem-Deus»[73], e frequentemente participando, gozosamente, dos «dons espirituais», é agora posto entre parêntesis pelo discurso molinosista, como incapaz de aspirar a um estado unitivo, justamente dependendo, para se realizar, de um deixar para trás todo e qualquer substrato carnal[74]. Analogamente, também o mundo tende a ser colocado entre parêntesis, uma vez que a alma contemplativa deverá ir abstraindo de toda a construção, meditações por pontos, imagens e «composições de lugar», para estar em sintonia com uma retórica negativa que a conduz ao ideal do «nada»[75].

Compreensivelmente, um Paolo Segneri temia que essa «espiritualidade da abolição», aplicada à vontade, redundasse na negação à liberdade humana do seu papel de colaboração com a graça divina[76]...

No campo moral, para sanar ansiedades e desiquilíbrios duma frequente «doença» de escrúpulos, Miguel de Molinos não se limitou a advogar uma simples e escorreita aplicação da tradicional metodologia do exame de consciência, tal como a vemos divulgada na pastoral de reformadores de um humanismo devoto de linha tridentina[77].

Procurando superar uma lógica de entesouramento e contabilidade de méritos, mais uma vez desconfiado da «indústria» humana, em nome do comprazimento num «nada» do homem, onde mais claramente teria lugar a manifestação da grandeza de Deus[78], Molinos ensaiou uma resposta radicalmente tranquilizante em relação a toda a auto-culpabilização, porque passando por uma radical desvalorização da auto-análise. E por isso, traduzindo o "facilitismo" da sua pastoral, em matéria de ascética, lemos, entre as proposições condenadas que reconheceu como suas, as seguintes:

- Si co' i proprii difetti scandalizza altrui, non bisogna farui riflessione, purche la volontà non sii di scandalizzare; e il non poter riflettere à proprii difetti è gratia di Dio.

73- ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei - *Fabula picta. Le forme visive del linguaggio mistico*, em AA.VV. - *Santità, culti, agiografia* (a cura di Sofia Boesch GAJANO), ed. Viella, Roma, 1997, p. 169.

74- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando - *La Península Metafísica...*, ed. cit., pp. 258-260 e 265.

75- Cf. STROPPA, Sabrina - *Sic arescit. Litteratura mistica del Seicento italiano*, Leo S. Olschki, Florença, 1998, p. 10 e, principalmente, pp. 81-101. Não surpreende por isso que um observador coevo - e exaltado - da sociedade romana, o Padre Frei José de Castro (O.S.T.), depusesse que, sob pretexto de elevar o espírito à contemplação mais sublime, Molinos «non voleva che uno si fermasse alla sacrata umanità del Verbo Incarnato, dicendo che si doveva sempre considerare nel seno del Padre Eterno»... Cf. GOTOR LÓPEZ, José Luis - *Fray Jose de Castro, contra el desorden de todo el Mundo en 1692 (o las lamentaciones de un sacristan español en Roma)*, in *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. I, F.U.E., Madrid, 1986, p.389.

76- BOLIS, Ezio - *Op. cit.*, p. 196.

77- Cf. *v. g.* MOLINARI, Franco - *Federico Borromeo (1564-1631) e il quietismo*, em AA.VV. - *Problemi...*, pp. 343-345.

78- Cf. *Guia espiritual*, Livro III, Cap. XX, pp. 336-337.

- *Alli dubii, che vengono, se si camina bene, ò nò, non bisogna riflettere*

- *Dato che si sia a Dio il liberi arbitrio, e la Cura e il pensiero dell' Anima nostra, nè si deve farli altra resistenza se non negativa, senza usare industria, e se la natura si risente, bisogna lasciarla risentire, perche è natura.*[79].

O significado e êxito deste tipo de resposta não podería deixar de se tornar, como de facto tornou, perturbante.

Mas, como se conclui da leitura do elenco das restantes proposições condenadas, sem dúvida que as consequências mais graves do sistema molinosiano, para além da desvalorização do querer e agir humano em nome de um abandono às "mãos" e à vontade de Deus, radicam no próprio dualismo antropológico que lhe subjaz. É esse dualismo que permite aceitar que, uma vez chegada a alma a uma perfeita contemplação passiva e a uma «santa indiferença», enquanto esta goza a pacífica união com Deus, possa o corpo estar sugeito a movimentos sensuais, fora da responsabilidade moral pessoal, ou a actos carnais cometidos por violência diabólica[80].

É inegável que toda a desculpabilização assente numa desresponsabilização pessoal, redundava numa porta aberta ao laxismo e ao permissivismo moral. E se é verdade que daqui derivavam as consequências práticas mais perigosas do sistema molinosiano, também é verdade que, depois da condenação romana de Miguel de Molinos, toda a história do quietismo se ressentirá da sistemática exploração dos clichés resultantes desta componente prática e moral, passando a ignorar-se, a substimar-se ou a desvirtuar-se a rica vertente oracional sistematizada no magistério do teólogo aragonês. E, diante dos casos de tanta gente ilusa e enganadora, valendo-se de pretextos «místicos» e «pios» para paliar e "canonizar" os próprios vícios e paixões dominantes, podemos legitimamente perguntarmo-nos se esse tipo de «quietismo», ou «molinismo», etiquetas fácil e levianamente usadas, no futuro, não constituem antes, afinal, um capítulo na história do libertinismo, do laxismo e das formas de impostura religiosa[81].

79- Cf. B. N. Madrid, Mss. 9721, fol. 113, *Decreto da Inquisição Romana de 28 de Agosto de 1687, Proposições 10, 11 e 17* das sessenta e oito proposições condenadas de Miguel de Molinos (texto publicado em Roma, a 3 de Setembro de 1687, *Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae*).

80- «*Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, Daemon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales cõmittere faciat, etiam in vigilia, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illorum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quod alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata; quia in his nõ adest consensus*» - *Coelestis Pastor, Prop. 41.* Cf. original publicado B. N. Madrid, Mss. 9721, fol. 126.

81- Cf. SPINI, Giorgio - *Op. cit., ibid.* Para uma clarificação histórica da utilização dos conceitos de *hipocrisia* e *impostura* cf. ZARRI, Gabriella - *«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri*, em AA.VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 9-31.

Neste particular aspecto, estamos muito próximos de parte de uma «proposição» - nada «herética» - de Cláudio Lendinez, referente ao texto inquisitorial: «no solamente sirve para juzgar y reprimir, sino para construir un *modelo cerrado* de herejía dotado de nombre y que inmediatamente doblará la realidad siendo, a la vez, instrumento de castigo y principio de nuevas desviaciones religiosas»[82].

82- MOLINOS, Miguel - *Guia Espiritual*, ed. cit., p. 54.

Cap.º IV - «Molinismo» *vs.* «pureza da Fé» no Portugal seiscentista: primeiro impacto e reacções post-condenação.

O primeiro processado português por molinosismo (Sevilha). D. Pedro II perante o auto de Santa Maria sopra Minerva. Entre o zelo espanhol e os cuidados do núncio: primeiras reacções das autoridades portuguesas. O choque da notícia da condenação de Miguel de Molinos nos meios devotos. Consequências imediatas. Leitores portugueses de Molinos: a tradução da sua obra e a recolha dos seus livros. Manifestações da «peste». O foco da Beira. Reacção inquisitorial e alarme. Discernimento, defesa da vida devota e da contemplação.

Dos principales males se siguen cuando alguna persona de grande reputación de santidad cae en algún error o pecado público. El uno, es descrédito de la virtud de los que son verdaderamente buenos, pareciendo a los hombres ignorantes que no se debe fiar de ningún bueno, pues éste que parecia tal vino a dar tan gran caída. El otro, es el desmayo y cobardía de los flacos, que por esta ocasión vuelven atrás o desisten de sus buenos ejercicios. Y en estos casos así como son diversos los juicios y pareceres de los hombres, así lo son también sus afectos y sentimientos. Porque unos lloran, otros ríen, y otros desmayan. Lloran los buenos, ríen los malos y los flacos desmayan y aflojam en la virtud y el común de la gente se escandaliza.

Frei Luís de Granada, *Sermón de las caídas públicas*

Dado o posicionamento europeu do nosso país, não é nada surpreendente que, mais uma vez, também ao nível da espiritualidade, as primeiras notícias, "boas" ou "más", nos venham de Espanha ou por Espanha. Mas que aquele que parece ser o primeiro processado português sob acusação de sequaz de Miguel de Molinos, o tenha sido no país vizinho, eis um facto com o valor de um símbolo...

A Inquisição de Sevilha, que escabichou quanto pôde sobre esse homem, enviou às suas congéneres portuguesas sinais físicos dele. De bom corpo, delgado e enxuto, boquissumido, sem dentes, olhos pequenos, nariz grande - estes alguns traços daquele que dificilmente verá disputada a sua condição de primeiro português a ser processado por adepto do teólogo aragonês[1]. No seu sumaríssimo traçado, dir-se-ia estarmos antes diante dum vago retrato "robot" policial, como hoje se costuma. Mas não: são sinais pessoais de um cristão-novo português, o Padre Diogo Henriques, de 61 anos, recluso por ordem da Inquisição de Sevilha de 22 de Agosto de 1687 em um convento de Triana, em cela sem comunicação e com embargo de bens, por *«defensor de Molinos»*, e logo um mês depois transferido para cárceres secretos por ter havido notícia deste réu estar testificado neste tribunal de observante da lei de Moisés[2].

Como se sabe, a Inquisição espanhola adiantara-se dois anos à condenação romana na proibição do *Guia Espiritual* de Molinos, e este facto, a contrastar com a apologia e ampla difusão da obra feita pelo Arcebispo D. Jaime Palafox e com as simpatias molinosistas dos círculos ligados ao prelado sevilhano,

---

1- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Livro 36*, fol.1 (Carta da Inquisição de Sevilha de 9 de Março de 1688 à Inquisição de Coimbra).

2- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Polemica molinosista en Sevilha, Documentos sobre el quietismo sevillano*, in *Molinosiana, Investigaciones historicas sobre Miguel Molinos*, Madrid, 1987, p. 326 e pp. 364 - 365.

- constrangido finalmente aquele à palinódia e estes últimos a suportarem duros processos inquisitoriais -, potenciara a grande comoção inerente à polémica molinosista em Sevilha e Espanha[3].

Ainda em Maio de 1687, o Arcebispo Palafox, «na desfeita tempestade» em que se via, escrevera angustiado ao Núncio em Espanha, Cardeal Marcelo Durazzo, anteriormente na nunciatura de Lisboa como Arcebispo titular de Calcedónia (1673 -1685), dando-lhe conta da necessidade de sustar as controvérsias e alvoroço em que, a pretexto do perigo que constituiam para as almas dos que os praticavam, vozes menos esclarecidas detraiam os exercícios de oração mental e devoção em curso, apelando outrossim para que a Santa Sé defendesse a sua jurisdição dos «excessos» dos «ministros reais»; uma carta que correspondeu aos bons ofícios do Cardeal Núncio junto do Rei de Espanha e junto do Conde de Oropesa, Presidente do Conselho de Castela, o qual, além de escrever imediatamente em seu favor à *Audiência* de Sevilha, lhe garantiu ser amigo do Prelado, como havia demonstrado com a sua posição em anteriores controvérsias de Palermo, e que, enfim, «quanto estivesse na sua mão», tudo faria «que fosse favorável ao Senhor Arcebispo e à sua jurisdição»[4].

Mais importante que a mera expressão dos seus sentimentos, de desolação com os procedimentos e penitências aplicadas aos seus capelães e familiares pelo Tribunal do Santo Ofício, o Arcebispo, em Sevilha afinal o principal promotor e sustentáculo apologético da obra escrita de Molinos, fizera chegar ao Núncio Durazzo um papel no qual se estampava a sua desconfiança em relação à boa fundamentação do tribunal para esta actuação. Com efeito, referindo-se à sentença dada contra D. António Rodriguez Pazos, - que entre outras culpas declarara «como se havia hallado en la imprenta á corregir la Poloxia que escrivió contra la Sta. Inquisicion en favor de Molinos»[5] -, dizia-se nesse papel que, tendo assistido D. Jaime de Palafox à prática feita por Pazos na paroquial de Santo André sobre oração, da qual tinham resultado as proposições pelas quais fora penitenciado, «no le oyó ninguna de las Proposiciones de que han echo desdecir à dicho Pazos», com que se persuadia dever «de andar viva la emulacion»[6].

Todavia, por muitas razões que pudesse ter o Arcebispo Palafox, a retumbância da abjuração de Molinos em Roma, a 3 de Setembro desse ano de

---

3- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVIII,* in *Molinosiana,* pp. 285 - 307; TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *La palinodia del arzobispo don Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano,* in *Molinosiana,* pp. 367-409; TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *El arzobispo don Jaime Palafox y la edición sevillana de la Guía espiritual de Molinos (1685),* in *Molinosiana,* pp. 309-314.

4- Arquivo Secreto do Vaticano (= A.S.V.), *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol.342 r.º e v.º.

5- A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 339 (*Capitolo di una lett.ª scritta da Siviglia*). Esta Apologia, enviada a várias pessoas e cidades e até à Corte, cuja autoria agora conhecemos, fora impressa por ordem do Arcebispo por Tomás López de Haro, impressor e livreiro, vizinho de Sevilha, de onde em 1685 saíra também uma edição do *Guia Espiritual* (cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Polemica molinosista en Sevilla,* pp. 317-318).

6- A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 340 (*Copia di Papele dato al Signore Cardinale Durazzo dall' Agente di Mons. Arcivescovo di Siviglia*).

1687, tinha vindo mudar substancialmente o estado da questão, tornando insustentável qualquer palpável resto de pro-molinosismo ou de escaramuça com a Inquisição espanhola, pelo que se tornou perfeitamente natural e lógica a retratação do prelado, em carta escrita ao Papa, e em *Carta Pastoral* datada de Ecija, aos 20 de Novembro de 1687, precisamente a data inscrita na bula *Coelestis Pastor* de Inocêncio XI, embora nessa *pastoral* se mantivesse uma cuidada, mas desassombrada, defesa prática da oração mental e da contemplação pelos fiéis, na linha do magistério teresiano e sanjuanista, não obstante o espectro da recém-avolumada onda de receios e suspicácias[7].

Que nos apareça entre os processados sevilhanos este cristão-novo português, presbítero, médico, natural de Faro, filho de pais fugidos de Portugal com receio ao Santo Ofício lusitano[8], eis o que, sendo natural, pode assumir um significado especial.

Embora, como enfatizamos, numa condição especial de proto-processado molinosista, nem por conhecermos apenas este caso de um ex-judaizante, cristão-novo, implicado na desmantelada rede quietista sevilhana, nos absteremos de formular um duplo juízo, simultaneamente hipótese e constatação: a real precocidade espanhola na fermentação e repressão de doutrinas espirituais no quadro peninsular, doutrinas essas penetrando em Portugal, quase sempre, como ponto de chegada, e a tão decantada propensão conversa, com este exemplo, de novo, aparentemente reiterada, de adesão vital a formas de expressão de um cristianismo interior, o mais possível libertas do peso de velhos formalismos legais e cerimoniais, fenómeno psicológico esse de recusa de um passado recente que poderá - de facto - estar ainda presente na chave de compreensão do porquê da militância molinosista sevilhana do ex-judaizante português[9].

7- Cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *La palinodia del Arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*, pp. 371-409, incluindo o texto da *Carta Pastoral.*

8- O Dr. Diogo Henriques, antes de presbítero, fora casado em Sevilha com D. Beatriz Henriques de Vieira. Como lemos na supra referida carta da Inquisição de Sevilha ao Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, datada de 9 de Março de 1688, era filho de Henrique Martins Correia, de ofício médico, natural de Lagos, e de Leonor Henriques Vieira, natural de Faro, « *los quales ay relacion se vinieron huyendo desse Reyno por haverse preso por el Santo Oficio a unos Parientes suyos, e trageron entonces consigo al otro D.tor D. Diego Henriques, su hijo, siendo como de cinco años de edad, e el otro Henrique Martinez Correa, su Padre, assistio exerciendo su oficio de medico en esta Andalucia en las villas de Gibralcon, Enelva, Villalba y los Palacios donde murio, y el otro Dr. Diego Henriques quedo exerciendo el oficio de medico en otra villa cosa de un año, y passado se vino a esta ciudad con otra Leanor Henriques, su madre y hermanos* ». O Padre Diogo Henriques na primeira audiência na Inquisição de Sevilha, sobre a naturalidade e sua genealogia, declarou ser natural de Sevilha, baptizado na Igreja Paroquial de S. Salvador, e seus pais ambos naturais de Ceuta, mas examinaram-se peritos « *para la comprobación de el mote de Bautismo que se halló del reo en los libros de la Parroquial de S. Salvador, los quales dijeron que dicho mote era supuesto* ». Depois de admoestado, rectificou os seus informes (TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Polemica molinosista en Sevilla*, pp. 364 - 365).

9- Efectivamente o Doutor Francisco A. Montalvo, furioso anti-molinosista, reportando-se à Sevilha daqueles polémicos tempos, com suas novas, vitandas e condenáveis práticas devocionais,

Com efeito, em carta da Inquisição de Sevilha ao Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, de 31 de Outubro de 1686, dizia-se expressamente que o Dr. D. Diogo Henriques se encontrava testificado perante aquele tribunal *«de aver dicho algunas proposiciones de calidad de este oficio y ser defensor de la dotrina del Libro Prohibido Guia expiritual del Dr. Miguel de Molinos»*[10], o que explicita bastante claramente a bandeira à sombra da qual este emigrado português se acolheu, e em nome da qual começou a ser incomodado, o que denota algum denodo proselítico, já que o seu bom senso lhe aconselharia, por certo, a, prudentemente, não expôr o seu passado aos riscos de uma devassa inquisitorial.

Como não se colocou longe e ao abrigo de polémicas, sujeitou-se a dolorosas investigações, que rectificaram os seus informes, precisaram a sua extracção familiar cristã-nova e aclararam práticas mosaicas no seu passado. Apesar de tudo, saldou-se o seu castigo por uma abjuração *de levi* na sala do tribunal sevilhano, à porta aberta, em presença dos ministros «do secreto» e de mais vinte pessoas eclesiásticas, seguida do seu desterro de Madrid e Sevilha e

---

insinua impressivamente esse grande alheamento e alergia cerimonial quando, nomeadamente, nos diz que «las mujeres gobernadas por los Directores de la oración de quietud, parecían estatuas en las Iglesias; porque, buscando los rincones o los extremos de los altares, aunque el sacerdote elevase el Smo. Sacramento, no hacían adoración» e que «las penitencias se iban desusando, y las imagenes de los templos se quedaban para el adorno, sin que a su representación se hiciese la menor reverencia» (cf. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVIII* cit., pp. 293-294). Sobre o significado religioso da numerosa conexão de famílias cristãs-novas com os primeiros brotes de alumbradismo espanhol, recorde-se um texto clássico: BATAILLON, Marcel - *Erasmo y España*, Madrid, 1979, Cap. IV, pp.180-182, e Prólogo, p. xv, com as matizações que lhe acrescentou MARQUEZ, António - *Los alumbrados*, Madrid, 1980, pp. 83-89; tenham-se ainda presentes, nomeadamente, entre outros contributos, as luminosas páginas de BATAILLON, Marcel - *Juan de Valdés nicodémite?*, in *Aspects du libertinisme au XVI Siècle (*Actes du Colloque de Sommières), Paris, 1974, pp. 93-103, trabalho recolhido em BATAILLON, Marcel - *Erasmo y el Erasmismo*, Barcelona, 1983, pp. 268-285, bem como as sugestivas linhas de reflexão sobre o paulinismo e sobre a metáfora do corpo místico de Cristo escritas por ABELLÁN, José Luis - *El erasmismo español*, Madrid, 1982, pp. 40-41 e 130-132, relativas a esse contexto histórico e sócio-religioso. Sobre a questão da religiosidade não cerimonial dos conversos e, em geral, sobre os mananciais doutrinários confluindo no erasmismo ibérico, constituem marco de referência obrigatório as reflexões críticas de ASENSIO, Eugenio - *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, «Revista de Filología Española», n.36, Madrid, 1952, pp. 31-99, IDEM - *Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon*, «Revista de Occidente», n.63, Madrid, Junho de 1968, pp. 302-319, bem como as de vários especialistas reunidos em colóquio de homenagem à memória do grande hispanista francês, por ocasião do cinquentenário da publicação de *Erasmo y España* (AA.VV. - *El erasmismo en España*, ed. de Manuel REVUELTA SAÑUDO e Ciriaco MORÓN ARROYO, Sociedad Menendez Pelayo, Santander, 1986). O primeiro destes supracitados estudos, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, produzido ao sabor da leitura da primeira edição espanhola de *Erasmo y España*, foi no presente ano de 2000 reeditado pelo Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas da Universidade de Salamanca, graças ao cuidado de Pedro M. CÁTEDRA.

10- A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, Livro 36, fol. inumerada (Carta da Inquisição de Sevilha ao Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, datada de 13 de Maio de 1687).

oito léguas ao redor por três anos, sendo recluso os quatro primeiros meses num convento, conforme votação de 29 de Outubro de 1688[11].

Contrariamente à precocidade espanhola, em Portugal a Inquisição vai reagir lentamente e sem qualquer zêlo especial, posteriormente apenas à sentença romana de 28 de Agosto de 1687, de condenação de Molinos e da sua obra, e em obediência, igualmente pouco empenhada, às instruções dimanadas da autoridade romana.

É curioso verificar que a Inquisição de Sevilha escreveu às inquisições de Portugal, para saber o que do Dr. Diogo Henriques constava nos respectivos registos, em 31 de Outubro de 1686, de novo em 8 de Fevereiro de 1687, em 13 de Maio de 1687, em 9 de Março de 1688, - invocando agora o judaísmo do detido -, e apenas em carta de 6 de Abril de 1688 a Inquisição de Évora respondeu às anteriores solicitações, confirmando o passado judaizante de D. Diogo Henriques em Portugal.

Afinal, o que em Portugal mais sensibilizaria os inquisidores a uma colaboração pronta com os seus colegas espanhóis seria essa alegada e descoberta condição do preso português, que o fizera ser transferido para os cárceres secretos da Inquisição sevilhana, e não, apesar do fragor das polémicas molinosistas em Sevilha e em Roma, a sua singularidade de apreciador da doutrina de um livro ainda há pouco aprovado por eminentíssimas autoridades eclesiásticas.

É conveniente recordar e fazer o ponto destas primeiríssimas reacções das autoridades eclesiásticas portuguesas à condenação romana de Miguel de Molinos e fazer o seu confronto com as que foram assumidas na vizinha Espanha[12].

Impressos os pontos da abjuração de Molinos, passados quatro dias do estrondoso auto-de-fé da Igreja de Santa Maria *sopra Minerva*, o Cardeal Alderano Cibo executava a determinação de que se enviasse um exemplar a cada um dos representantes de Sua Santidade, acompanhando breve notícia do que então na Urbe ocorrera.

Em Madrid, a 2 de Outubro de 1687, o núncio Durazzo acusava para Roma essa recepção do exemplar dos pontos da abjuração de Miguel de Molinos, e tê-lo comunicado ao Inquisidor Geral, que manifestara imediata vontade de o fazer reimprimir e publicar, ao mesmo tempo que, com palavras bem medidas, expressava a «grande consolação» da Corte espanhola por ver terminada esta questão e por que tivesse sido «descoberto o veneno que estava escondido nos falsos ensinamentos deste homem», cuja condenação seria «de grande proveito nestes reinos, onde ele havia conquistado algum crédito e onde se tinham semeado as suas abomináveis doutrinas»[13].

No dia 16 desse mesmo mês, o núncio Durazzo dava conta da publicação em Madrid, como em todas as dioceses de Espanha, do édito do

---

11- TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Polemica molinosista en Sevilla*, pp. 364 - 365.
12- Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *A Corte Portuguesa...* cit., pp.187-204.
13- A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 654.

Inquisidor Geral, transcrevendo a sentença romana com as proposições condenadas de Molinos, «com a inserção das mesmas traduzidas para espanhol»[14], e, passado um mês, de Roma, o cardeal Cibo, entre outra documentação enviada de Espanha por Durazzo, acusa a recepção de um exemplar desse édito, «impresso e publicado coerentemente» com o que na Urbe se formara contra Molinos[15].

Em Lisboa, com poderes de legado *a latere* para o espaço português europeu e ultramarino, recebe esta correspondência oficial romana relativa a Molinos o novo núncio, Mons. Francisco Nicolini, arcebispo de Rodes, que em consequência iria escrever aos ordinários das dioceses metropolitanas e ultramarinas para que estes publicassem traslado do edital que lhes enviava, contendo o texto em latim das proposições condenadas, nas respectivas igrejas catedrais[16].

Entendeu o núncio ser seu dever fazer preceder esta acção de uma prévia comunicação dos acontecimentos romanos à magestade do rei D. Pedro II.

A ninguém é lícito, naturalmente, duvidar do real interesse destas matérias para os príncipes europeus, e para o monarca português particularmente, sempre desejoso de alegar a condição de campeão do crescimento das fronteiras da cristandade e de zelador da pureza da fé católica, dentro dos pergaminhos dos seus antecessores[17]. Como o demonstram várias cartas do diplomata José da Cunha Brochado, este tipo de questões era acompanhado atentamente pelo poder político em Portugal[18].

14- A.S.V., *Nunziatura di Spagna*, Vol. 166, fol. 672. Em relação à divulgação em vernáculo das proposições condenadas, observe-se que a Inquisição espanhola não foi, logo de início, muito coerente. Apesar de passado pouco tempo, começarem a sair dos prelos impugnações doutrinárias virulentas, com transcrições das proposições em castelhano (lembrem-se, por exemplo, os *Discursos Philosoficos, Theologicos, Morales y Mysticos contra las proposiciones del Doctor Miguel de Molinos* do Doutor Francisco BARAMBIO DESCALÇO, Madrid, Juan Garcia Infanzon, 1691-1692, 2 vols.), imediatamente depois da publicação do édito do Inquisidor Geral, a Suprema mandou recolher o livro anti-molinosista de José MARTÍNEZ DE LAS CASAS, cura de San Ginés de Madrid, intitulado *La verdad en su centro*, que este pretendia imprimir, argumentando que, depois de publicadas em castelhano as proposições condenadas de Molinos, se julgara obrigado à tarefa de as combater. Mantendo a proibição de impressão, parecia então à junta de qualificadores da Inquisição espanhola, nos termos do seu despacho, que o próprio decreto de Inocêncio XI dava a entender que aquelas proposições e doutrinas se não controvertessem, ficando sepultada «su memoria y la de su autor» (ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus - *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* cit., p. 99).

15- A.S.V., *Arch. Nunz. di Madrid*, Vol. 32, fol. 259.

16- Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *A Corte Portuguesa...* cit., pp.194-196.

17- Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Os prelados de Goa e Macau perante o legado papal Maillard de Tournon. Notas sobre o contexto da reacção sino-portuguesa*, em *Miscelânea*, Colecção Gâmica, III, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 199-252.

18- Cf. BROCHADO, José da Cunha - *Cartas*, selecção prefácio e notas de António Alvaro DÓRIA, Sá da Costa ed., Lisboa, 1944, n.os 12, 15, 17, 18 e 25.

Sabemos, por relato do próprio núncio, datado de 10 de Novembro de 1687[19], como foi a reacção do monarca português à notícia oficial da abjuração de Molinos, demonstrada em plena audiência - «benignissima e muito prolixa» - concedida no paço real.

Nessa audiência outras matérias foram abordadas, com a ênfase ou sobriedade diplomaticamente requeridas: assim, Francisco Nicolini agradeceu, em nome do Papa e com expressões de estima papal, o envio dos 50.000 cruzados «em serviço público contra o Turco» que se iam remetendo para Amsterdão, apresentou felicitações pela notícia da gravidez da nova rainha, D. Maria Sofia Isabel de Neuburgo, e viu o rei, com arrebatamento, mas «muita delicadeza», manifestar o seu desagrado e desconfiança pelos processos de conduta seguidos nas partes do Oriente por alguns vigários apostólicos e missionários da *Congregação de Propaganda Fide*[20]. No entanto, nessa sua correspondência de 10 de Novembro para a Secretaria de Estado, o núncio sentiu-se na obrigação de isolar e destacar a matéria molinosiana. Nas suas próprias palavras, entendia incumbir-lhe, pelo exercício do seu ministério e para não defraudar minimamente a confiança em si depositada pela pessoa do rei, transmitir a reacção do monarca à condenação e abjuração de Miguel de Molinos, tanto mais que o próprio então lhe impusera a obrigação de representar, em seu nome, à santidade de Inocêncio XI, a expressão dos seus sentimentos[21].

Da leitura directa deste documento, revelando admirável sagacidade de captação, essencial e impressiva, por parte do arcebispo de Rodes, extrai-se perfeitamente o teor da reacção de D. Pedro. Por ocasião desta audiência, já o monarca português estaria a par do desenvolvimento da questão molinosista em Roma, circunstância que ajudará, em parte, a explicar o calor e detalhes da forma como se expandiu, alardeando alegrar-se «com o fim deste sucesso», ao tomar conhecimento formal e oficial do *aviso* remetido ao núncio em Lisboa da condenação de Molinos, suas proposições e abjuração.

Como é evidente, a personalidade do teólogo aragonês, o brado da sua prisão romana e da ampla redada feita nos seus sequazes, particularmente a contestação à figura e obra do cardeal Pier Matteo Petrucci, personalidade muito próxima a Molinos, eram factos demasiado importantes para não terem ecoado em Portugal[22]. Embora, a este respeito, nos falte documentação concreta, explícita,

---

19- Vide *Apêndice* final, III, doc. I.

20- A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 43, fol 323 r.

21- Cf. *Apêndice*, III, doc.I.

22- Todavia não logramos determinar o grau de participação de portugueses em trânsito ou residentes em Roma, e genericamente em Itália, na polémica que rodeia estes acontecimentos. O Padre Mário Martins lembra-nos a amizade do cardeal Láuria, defensor do *Guia* de Molinos perante o Santo Ofício e consagrado autor espiritual, pelo português João de Lima e Melo (cf. *O anti-quietismo em Portugal* cit., p.525). O Padre Ilídio de Sousa RIBEIRO, remetendo-nos para os *Cataloghi* de Giovanni Battista Borino (*Codices Vaticani Latini*, Gener. 1, p.104), atribui a Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo uma *Canzona contro l' Eresiarca Molinos e suoi sequaci* (cf. *Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo*, Coimbra, 1952, p.104). Esta *Canzona*, na truculência das suas catorze estrofes, por nós atentamente lidas, revela o ambiente

não é muito ousado admitir que no regozijo do monarca luso entrasse um alinhamento com o comportamento político-diplomático da França nesta questão, dada a proximidade do cardeal D'Estrées, pião de Luís XIV e campeão da condenação romana de Molinos, da corte e da família real portuguesa, por razões de cargo e familiares[23]...

De acordo com o relato do arcebispo de Rodes, D. Pedro II usou, em audiência, os mais duros epítetos para designar o autor da tersa prosa do *Guia Espiritual*. Chamou-lhe «monstro» e «celerado», termos bem demonstrativos de uma semântica já muito pouco do mundo das ideias, e dos efeitos, altamente devastadores, em polémica, da execração pública da pessoa do condenado. Mas não se ficou por aí. Navegando nas ondas de anti-semitismo que então perpassavam o reino[24], confiou ao núncio estas precisas palavras: «Eu, por mim, creio que este Demónio tem de ser judeu !»...

Como facilmente se depreende, para o rei, e certamente então para boa parte dos seus súbditos, a imagem de impureza doutrinal e a percepção de perigo para a fé católica ortodoxa continuavam associados ao factor judaizante e ao sangue hebraico ...

De qualquer modo, Inocêncio XI deveria sentir - bem enfatizada - a solidariedade de sentimentos de D. Pedro II de Portugal perante a crise molinosista: sabendo que Sua Santidade muito se havia amargurado ao ver eclodir junto do sólio tamanho escândalo, no preciso momento em que, graças ao zelo do pontífice, se celebravamdo recentes vitórias das armas cristãs contra os turcos, na Hungria e na Moreia, e se anteviam tempos novos para a religião católica na Inglaterra, era a altura de o papa «se consolar» com a enérgica forma como - finalmente - autor e máximas tinham sido debeladas.

Finalmente, o núncio era convidado a participar da satisfação do monarca luso por ver que os seus domínios, ao contrário de outros, estavam isentos de tal «peste»[25]...

O Santo Ofício português também pensaria como D. Pedro II, que Portugal e os seus domínios estavam «isentos» da «peste» molinosista?

Sabedora do que se passava em Espanha, onde a Inquisição, apegada à sua autonomia, não esperara por Roma para proibir o *Guia Espiritual* e para

---

revanchista posterior à condenação do padre aragonês. Mas acontece que o ilustre franciscano morreu em Pádua a 1 de Maio de 1681, quando o incipiente mal estar, remetendo já então Molinos a atitudes defensivas, estava ainda, como se sabe, muito no princípio. Mesmo assim, pode esta atribuição indicar o facto, plausível, de o célebre polemista luso, de resto também próximo ao cardeal Láuria, se ter feito notado por um precoce militantismo anti-molinosista.

23- Cesar D'Estrées, bispo-duque de Laon, tio da falecida rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, foi sucessor do cardeal Orsini no lugar de cardeal protector de Portugal. Obteve a «nomina da sagrada púrpura» em 1672, por indicação de D. Pedro, então príncipe regente. Sobre esta personalidade cf. *Histoire des Conclaves*, tomo II, 3.ª ed., Colónia, 1703, pp. 129-131.

24- A este respeito, *vide* v.g. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *D. Diogo da Anunciação Justiniano, Arcebispo de Cranganor, perante a Corte de Roma*, Actas do Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora, Évora, 1994, pp. 221-240.

25- Cf. *Apêndice*, III, doc.I.

processar devotos, adeptos ou sequazes de Molinos, em paralelo ou simultâneamente a esta, a Inquisição portuguesa nada fizera. E, antes de ter lugar a iniciativa promovida pelo núncio, limitara-se apenas a mandar publicar aos ordinários um edital genérico, relativo à condenação romana de Miguel de Molinos, mas sem levar insertas as proposições condenadas.

Agora, mais do que um prelado terá entrado em dúvida sobre se seria conveniente mandar publicar o edital remetido pelo núncio com o texto das 68 proposições expressamente condenadas, depois de afixado o edital anteriormente remetido pela Inquisição.

Do arcebispo da Baía[26], pelo menos, sabemos nós que escreveu ao núncio, mostrando-lhe os inconvenientes desta nova publicação, já que, numa diocese sem nenhuma notícia dessas proposições, o que se mandava para remédio «poderia servir de dano», pois no Brasil havia muitos neófitos e filhos deles «de natural inconstância», muitos cristãos-novos «degradados por culpas de judaísmo», e cristãos-velhos vivendo em incrível «lassidão», e o dar-lhes «notícia pacífica destas proposições» poderia ocasionar que muitos, temendo pouco a Deus, abraçassem algumas, se lhes parecessem «conformes a seu génio», apesar da excomunhão e mais penas canónicas cominadas[27]. De resto - alegava -, para se

---

26- D. Frei Manuel da Ressurreição (O.F.M./Varatojo), confirmado arcebispo da Baía em 12 de Maio de 1686, chegou à sua diocese em 13 de Maio de 1688. Ocuparia este cargo até à morte, ocorrida na vila de Belém, no Recôncavo baiano, a 16 de Janeiro de 1691, no decurso de uma visita pastoral. Além das funções eclesiásticas, desempenharia interinamente o cargo de Governador-geral do Brasil, entre 1688 e 1690 (cf. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, Barcelos, 1970, p.714). Ficariam assim sem efeito os augúrios daqueles que, como Gregório de Matos, encomiásticamente, lhe vaticinaram mais alta carreira: «Subi à Púrpura já, raio luzente / Do Sol Americano, que em dourado / Dossel o Tibre vos verá sagrado / Dar um dia leis à sua corrente / (...)» (cf. TOPA, Francisco - *Edição crítica da obra poética de Gregório de Matos*, Vol. II, Porto, 1999, p. 107).

27- Com efeito, as proposições condenadas de Molinos, em nome de "pias" e especiosas razões de santificação, metiam na mão de quem vivesse num relaxamento moral prático uma temível "justificação" dos próprios procedimentos. Negado ou minimizado o papel do livre arbítrio e da colaboração do homem com a graça de Deus («Resignado nas mãos de Deos o livre arbitrio, ao mesmo Deos se deve deixar toda a lembrança e cuidado das nossas cousas, e deixallo que faça *em nòs sem nòs* sua Divina vontade» - prop. 13), caía-se na defesa da impassibilidade perante as tentações («Na occasião das tentações ainda furiosas, não deve a alma fazer actos das virtudes oppostas, senão permanecer no sobredito amor [de Deus] e resignação» - prop. 37) e mesmo da impecabilidade daqueles que se houvessem alcandorado à contemplação adquirida («Pela contemplação adquirida se chega ao estado em que jà se não peca, nem mortal nem venialmente» - prop. 57). Coerentemente com este quadro de explicação, os actos externos, pecaminosos, da sensualidade, passavam a poder ser atribuídos às «violências» do Demónio, desresponsabilizantes e até santificantes (como «meyo mais proporcionado para aniquilar a alma» e a levar «à verdadeira transformação e união» - prop. 46). Nesta matéria, todo o conjunto das proposições 41 a 53 era de facto susceptível de fornecer a pessoas, vivendo em grande «lassidão» de costumes, nova e larga cópia de argumentos com que dourassem os seus actos. Para facilmente se perceberem os prudentes receios do arcebispo D. Frei Manuel da Ressurreição, de que também no Brasil, «em specie» se declarassem as proposições condenadas de Molinos, sobretudo se, como em Espanha, elas fossem acompanhadas de tradução em vulgar, basta lembrarmos o teor e - inevitável impacto -

publicar o edital com as proposições condenadas de Miguel de Molinos havia de ser traduzido em português, pois na língua latina «em que vinha» nem mesmo todos os clérigos o entenderiam, facto que agravaria ainda mais os perigos temidos[28]...

Vê-se que o prelado sintonizara com a estratégia da Inquisição portuguesa: para quê publicitar as proposições erróneas do padre aragonês, se no terreno português não se conhecia tal «peste»? Não era mais prudente a generalidade dos fiéis ser apenas informada, genericamente, da notícia de que Miguel de Molinos fora em Roma condenado por proposições erróneas e heréticas?

O varatojano D. Frei Manuel da Ressurreição, arcebispo da Baía, via longe, e não apenas para as circunstâncias específicas do Brasil. Além do choque ou escândalo resultante da própria leitura do texto dessas proposições, a publicidade forneceria, com efeito, desta forma, à generalidade dos fiéis, gratuitamente, o principal ou único meio de acesso aos erros de Molinos, já que, muito naturalmente, o contacto com o aprovado autor espiritual e "mestre de oração" de antes da condenação, o impacto efectivo do seu magistério escrito, teria ficado circunscrito a círculos devotos mais lidos e mais ávidos de actualização nas respectivas leituras espirituais, sendo líquido que nessas mãos ou estantes - restritas - a presença de Molinos passara discreta, subsumindo-se nas consciências

---

do texto delas. Assim - um mero exemplo -, por duas dessas proposições, leriam os fiéis que certas faltas ao sexto mandamento podiam afinal não o serem e, como tal, ficarem isentas do dever de acusação em confissão sacramental: «47 - Quando vem estas violencias convèm deixar que obre Satanàs, não pondo industria ou proprio conato, mas deve o homem permanecer no seu nada; e ainda que se sigão polluções e actos torpes com as proprias mãos, e ainda peyores, não se deve inquietar, mas deite fóra escrupulos, e duvidas e temores; porque então fica a alma mais alumiada, mais fortalecida, mais pura, e se adquire a santa liberdade, e sobretudo não he necessario confessar estas cousas, e he santissimo não confessalas, porque deste modo se vence o demonio e se alcança o thesouro da paz; 48 - Satanàs, que faz estas violencias, persuade ao depois que são graves delictos, para que a alma se inquiete e não caminhe mais pela via interna, donde para lhe quebrar as forças, melhor he não confessallos, porque não são peccados, nem veniaes». Embora como condenadas, a perspectiva de publicitação da letra destas proposições em português (transcrevemo-las a partir de tradução inserida num breve tratado de teologia moral, para instrução de sacerdotes, TAVARES, António - *Exame de Confessores*, Of. de Manuel Fernandes da Costa, Lisboa Ocidental, 1734, pp. 352-377) era susceptível de "pôr os cabelos em pé" a pastores avisados, como bem o entendeu, afinal, a própria Inquisição portuguesa. E para quê, se na *Coelestis Pastor*, após dez censuras ao elenco das 68 proposições, o pontífice proibia a todos não apenas ensiná-las, crê-las e escrevê-las, mas também praticá-las?: «Quas quidem Propositiones tanquam haereticas, suspectas, erroneas, scandalosas, blasphemas, piarum aurium offensivas, temerarias, Christianae disciplinae relaxativas, et eversivas, et sediciosas respective, ac quaecumque super iis verbo, scripto, vel typis emissa, paritèr, cum voto eorundem Fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium et Inquisitorum Generalium, damnavimus, circunscripsimus et abolevimus, deque eisdem, et similibus omnibus, et singulis post hac quoquo modo loquendi, scribendi, disputandi, easque credendi, tenendi, docendi, aut in praxim reducendi facultatem quibuscumque interdicimus(...)» - cf. *Apêndice*, II, doc. II.

28- Cf. *Apêndice*, III, doc. II b.

dos seus utilizadores como fruto de um clima e de uma árvore familiares, um nome na linha e ao lado de tantos outros da vivaz tradição oracional *recogida* peninsular[29].

Esta publicidade iria ter ainda, tal como tivemos ocasião de ponderar, um duplo efeito: por um lado, atemorizar e tornar mais inseguros esses meios devotos (ou porque, tendo perspectivado Molinos como expoente de alta espiritualidade, eram confrontados agora com a surpreendente situação de ver a sua pessoa e obra "caídas em desgraça", ou porque se enchiam já de receio de, inadvertidamente, terem incorrido também em alguns dos erros e «ilusões» do recém-condenado heresiarca), por outro lado, colocar nas mãos do vulgo irreflectido novo instrumental de arremesso contra a vida devota, suas exigências e circunstâncias, com base na desconfiança nos seus bons resultados na sociedade e na felicidade pessoal, ou no simples escárnio e mofa daqueles que ambicionavam conquistar santidade acima do vulgar, do "mundano" e do rotineiro[30].

A perturbação causada pela publicação e afixação destas proposições nos meios devotos, especialmente claustrais, onde, nos caminhos da oração, a prática da *contemplação adquirida* era objectivo corrente, pode ser pressentida recorrendo ao acervo de biografias compostas nesses conventos hoje conservadas, e onde se registam os itinerários e conflitos da vida interior. Aí veremos mais do que um *padre espiritual* vacilando de receio e confusão face ao discernimento e orientação da vida do espírito das suas filhas ou filhos, e nessas juntas, consultas a compêndios e a teólogos experimentados, torna-se patente o desejo de uma nova, actualizada e segura pedra de toque para a vida mística, nascida da preocupação concreta de encontrar uma demarcação e resguardo seguro face a um "espectro" cuja importância já valorizamos: o perigo de Molinos[31].

O edital com a sua sentença e proposições condenadas tivera o condão de transformar o teólogo espanhol, também no meio português, num

---

29- Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Los recogidos*, ed. cit., pp. 704 -729.

30- Cf. *supra*, Cap. II, e *infra*, Cap. V. Entre outros abundantes exemplos deste tipo de atitudes, reconstituídas e deploradas num importante autor espiritual do século seguinte, vide TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Ética e dialéctica dos sentimentos nas «máximas» do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres*, Actas do I Congresso Internacional do Barroco, II Volume, Porto, 1991, pp. 486-488.

31- Cf. Biblioteca Nacional de Lisboa (= B. N. L.), Cód. 538, *Fiel e Verdadeira Relação Que dá dos Sucessos de Sua Vida a Creatura mais ingrata a seu Creador, Por obediencia de Seus Padres Espirituaes e novamente tornada a escrever por hum sucesso, Na era de 1685 Annos*, Cap. 95, obra transcrita e editada em 1984 por João PALMA-FERREIRA com o título de *Autobiografia, 1652-1717*, e pela qual, doravante, passaremos a citar. Para datas posteriores cf., v. g., B. N. L., Cód. 8.029, *Vida de Rosa Maria de Santa Catharina*, Cap. 38, fols. 155-157; B. N. L., Cód. 10.655, *Vida maravilhoza da serva de Deos Soror Clara Gertrudes do Sacramento...*, Cap. 4, p. 56, e Cap.10, p. 66. Como anteriormente se disse, esta rica e interessantíssima biografia, está escrita com base em cartas e escritos de consciência, dirigidos pela religiosa ao seu director espiritual, Frei Afonso dos Prazeres. Sobre esta freira, vida de piedade, virtudes e "relaxações" na sua casa religiosa, ver também A.N.T.T., ms. 846-849, *Memorias históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal*.

fantasma enfaticamente dirigido aos fiéis mais audazes e ambiciosos de progressão na vida espiritual, nomeadamente nos caminhos da oração mental e contemplação.

Nessas *vidas* e *escritos de consciência* de finais do século XVII e da primeira metade do século XVIII podemos com facilidade verificar que se intensifica o receio de, nos trilhos da oração contemplativa, se encontrar o laço do demónio. Particularmente se a Providência parece guiar as almas por «caminhos extraordinários», agudiza-se o pavor de se poder vir a padecer «ilusão».

Felizmente dispomos de um bom exemplo, datado, extraído de uma autobiografia de uma religiosa nobre, Antónia Margarida de Castelo Branco, professa no nobre convento da Madre de Deus, de Lisboa, e que nos mostra, transparentemente, o teor das reacções, a quente, ao nível das consciências, nos meios devotos mais esclarecidos e preocupados. É um exemplo luminoso, porque o facto vivencial que retrata, com pena plena de sinceridade, ocorrido a 15 de Novembro de 1687, encosta-se, cronologicamente, imediatamente a seguir ao cumprimento das directrizes do núncio Francisco Nicolini, no sentido de se publicarem as proposições condenadas do teólogo espanhol, nos termos atrás referidos e questionados pelo prelado brasileiro.

Vale a pena reter o retrato flagrante dessa aflição, com toda a certeza semelhante à angústia despontante em muitas almas devotas coetâneas, instruídas na mística do *recolhimento* e da *interiorização* na linha do *Terceiro Abecedário* de Francisco de Osuna, revivificada pelos reformadores do Carmo, mas que agora temem atitudes e conhecidas expressões de linhagem bonaventuriana ou de extracção e contexto teresiano e sanjuanista, por causa da condenação da oração de *quiete* molinosista. Neste exemplo, tão vivo e precoce, vemos como Antónia Margarida Castelo Branco (Soror Clara do Santíssimo Sacramento) se retraiu preocupada perante o texto das proposições condenadas de Miguel de Molinos, e teve aqui em particular consideração as matérias abrangidas nas proposições 20 e 21, referentes à oração sem discurso, de fé simples[32]:

« Já fica dito atrás que, nos meus princípios, me moveu Deus a buscá-lo dentro em mim e que, sendo eu nisto mui torpe, me ensinou o incêndio do

---

32- *Proposição 20*: «Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorãtia est. Deus nunquam loquitur, ejus locutio est operatio, et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus et operationibus eum non impedit. // Affirmar que na oração he necessario ajudarse por discurso, e por pensamentos, quando Deos não falla à alma, he ignorancia. Deos nunca falla, a sua locução he operação, e sempre obra na alma, quando esta com seus discursos, pensamentos, e operações o não impede». *Proposição 21*: « In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete, et oblivione cujuscumque cogitationis particularis, ac distintae attributorum Dei, ac Trinitatis, et sic in Dei presentia manere ad illum adorandum et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet. // Na oração he necessario permanecer na Fé obscura e universal, com socego e esquecimento de qualquer pensamento particular e distincto dos Attributos de Deos ou da Santissima Trindade, e assim permanecer na presença de Deos para adorallo, amallo e servillo, sem produzir actos; porque destes se não agrada Deos» - *Catálogo das proposições condenadas* in TAVARES, António - *Exame de Confessores* cit., pp. 358-359.

coração a recolher-me, e depois aquela Luz que se me escondeu no fundo d' alma servindo-me como de farol em noite escura. Ajuntou-se a isto a dificuldade no discorrer, a interior propensão a Amar e a assistir na divina presença só com uma advertência amorosa em escuridade de fé, o que tudo me infundiu certeza de que Deus queria de mim esta forma de oração, porém como sou tão tímida, a resisti grosseiramente e muito mais depois que se publicaram as heréticas proposições de Molinos, pois se me representava cairia em alguma heresia ou ilusão, supondo que era condenada pelo sumo pontífice esta oração de quiete. Sobre este particular passei notáveis remorsos e instâncias de Deus para que o consultasse (...) Disse-lhe [ao Director Espiritual] *miudamente a minha dúvida com todas as suas circunstâncias e, depois de alguns exames que me fez, resolveu que entendia me chamava Deus para esta oração e que a seguisse, abjurando o modo com que o desgraçado Molinos entende dela»*[33].

Num tempo em que, como então, não havia «cousa mais sujeita às censuras do que as cousas do espírito»[34], impunha-se a defesa da oração de *quietude*, canonicamente valorizada no preceptorado espiritual de uma Santa Teresa e de um S. João da Cruz[35], e, genericamente, a defesa dos resultados e instrumentos da prática da tradição mística ortodoxa.

Por isso, muito perto daquela data, o crúzio D. Fernando da Cruz terá de se insurgir contra os «notáveis medos» que muitos teólogos punham às almas, reivindicando os direitos e vantagens de os leigos de todos os estados, e não apenas a gente religiosa, usufruirem dessa tradição no seu quotidiano, nomeadamente recorrendo à «oração de fé simples, branda, quieta e amorosa em a Divina presença», que constituía um «tesouro» para as pessoas mais «fracas de imaginação» e «pouco discursivas», mais «duras de coração», e «pera as muito affectivas». Face à tendência a considerar uma «ilusão» toda a oração passiva ou não conceptual, agora que o espectro de Molinos encorajava a invasão predominante do intelectualismo e do psicologismo na vida de piedade, a reacção de defesa dos mestres de espírito, dirigindo-se a almas como a de Clara do Santíssimo Sacramento, torna-se bem expressiva dos novos tempos e dos seus polémicos embates:

«Tentação he muito ordinaria do adversario, a todas estas pessoas, o querellas divertir deste grande bem com outros apparentes, como sam às que

---

33- CASTELO BRANCO, Antónia Margarida - *Autobiografia, 1652-1717*, Lisboa, 1984, Cap. 95, p. 374. Sobre esta vida ms. (B.N.L., Cód. 538) vide: João PALMA-FERREIRA, *Sobre a autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco,1652-1717, Revista da Biblioteca Nacional*, I/1, (1981), pp. 44-73; CUNHA, Mafalda Maria Ferin - *A "Fiel e verdadeira relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu creador...": um género, um texto único*, (Dissertação de mestrado), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1992, 214 pp.

34- Cf. *Parecer* para as *licenças da ordem* (5.1.1701) do supracitado Frei Nicolau de TOLENTINO, em SANTA MARIA, Agostinho (O.S.A.D.) - *Adeodato contemplativo e universidade da oração*, Lisboa, 1713.

35- Cf. v.g. SANTA TERESA DE JESUS, *Libro de la Vida*, Cap. 4, 7-8; Cap.15; e S. JOÃO DA CRUZ , *Subida del Monte Carmelo*, L. 2, Cap. 13, 2-4 ; Cap. 14, 4.

tem o coração duro, movellas com ternuras; às brandas, trazerlhes à memoria muitos Soliloquios amorosos; às pouco discursivas muitos conceitos e rezoens, e aos melancolicos alegria falsa.

O modo de perseverar nesta contemplação activa, e o nosso modo de usar da Divina presença, [é] *assim como fazem os que fallão com os Reys da terra, que humas vezes poem os olhos nelles, e outras os abaixão com reverencia e humildade ao chão, advertindo sòmente que estam em a presença de tão grande pessoa»*[36].

Como, por mais este exemplo, podemos verificar, era desde então, também em Portugal, o trabalho que se impunha e iniciativa de clarificar águas, de, na linguagem de um António Arbiol, desenganar «pessoas espantadiças», que em ouvindo *oração de quietação, aniquilação espiritual,* ou *recolhimento interior,* logo imaginavam ser doutrina de Molinos, afligindo as suas pobres almas[37]. Era o princípio de toda uma literatura de reacção, esclarecimento, combate, simultâneamente reflexo de coordenadas de uma ambiência espiritual no país, e dinamizadora de reajustamentos na vivência e expressão do sentimento religioso dos fiéis, individual e colectivamente.

Antes de mais, e regressando a uma perspectiva já esboçada, convenhamos que a Inquisição portuguesa, perante a condenação de Molinos, reage de facto de uma forma fleumática e minimalista que é a antítese do "zelo indiscreto" ou da ansiedade pontual no cumprimento dos seus deveres repressivos.

Abrangidos os livros e escritos de Miguel de Molinos no decreto da condenação romana de 28 de Agosto de 1687, e uma vez que no nosso país se leu, comprovadamente, a obra do teólogo espanhol, surpreende, à primeira vista, a reacção do Santo Ofício português, sobretudo pelo contraste com a referida precocidade e zelo da Inquisição espanhola, cujo conselho supremo sentenciara o *Guia Espiritual*, entre outras razões «por conter doutrinas perigosas, proposições malsonantes, *piarum aurium ofensivas, sapientes haeresim*», com uma anterioridade de dois anos em relação a Roma, a que se seguira idêntica proibição do *Breve Tratado da Comunhão Quotidiana* e de outros papéis em defesa das posições de Molinos[38].

36- *Despertador do Amor Divino*, ed. cit. pp. 154-155.

37- Cf. *Desenganos mysticos para as almas detidas ou enganadas no caminho da perfeição*, trad. de Fr. João PACHECO (E.S.A.), Coimbra, Luís Seco Ferreira, 1746, Livro III, Cap. XIII, p. 454. A 1.ª edição é de Saragoça, 1691.

38- Cf. ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus - *op. cit.*, pp. 88-96. Nem por este maior zelo se deve pensar que tenha sido uniformemente conhecido no espaço colonial espanhol o «escândalo» de Molinos. Como certamente sucedeu em variadas paragens remotas do Novo Mundo, temos prova - surpreendente ! - da notícia desta condenação não ter sido universal. No México, a 3 de Setembro de 1701, portanto com o condenado Molinos morto e sepultado havia cinco anos, um depoente no processo de beatificação de Gregorio Lopez, fora do tempo real, e assim, sem querer, fazendo mal à causa que patrocinava, ainda dictaminaria: «Pero quien dio la estimación debida a la heroica virtud de nuestro Venerable Padre [Gregorio Lopez] fue el místico teólogo Miguel de Molinos en su libro Guía Espiritual, tan bien recebido y aprobado»... (LÓPEZ, Gregorio - *Declaración del Apocalipsis, Estudio Preliminar* de HUERGA, Álvaro, Madrid, F.U.E.,1999, p. 12).

Assim, em consequência da publicação em Portugal do edital com o decreto de 28 de Agosto de 1687, da Inquisição romana, no qual, além de se patentearem - em latim - as 68 proposições condenadas, se proibiam também todos os livros, impressos em qualquer idioma ou lugar, ou manuscritos, de autoria do mesmo Miguel de Molinos, os seus até aí pacíficos leitores portugueses existentes, passaram a ver-se, desde então, de repente, perturbantemente confrontados com uma prática que não mais poderia ter lugar doravante, ou, caso não imediatamente suspensa, os constituiria em graves infractores da lei canónica, incursos em várias penas e em sentença de excomunhão[39]. Como, segundo o estatuído, competia aos seus proprietários fazer entrega ao Santo Ofício dos exemplares havidos entre mãos, é compreensível encontrar-se, na escassa documentação conhecida, o rasto dessa entrega de livros de Molinos no Santo Ofício.

Com efeito, assim sucede: a 29 de Dezembro desse ano de oitenta e sete - correspondendo a uma distância de cerca de um mês em relação à publicação entre nós do texto da sentença romana, promovida pelo núncio Francisco Nicolini -, a Inquisição de Coimbra declara ter recebido «*huns livros de Miguel de Molinos de oração de quiete*», e ao Conselho Geral, a quem se dirige, exprime o parecer de que se proibam, examinando-se quem os tinha acerca das circunstâncias dessa posse[40].

Burocraticamente, o Conselho Geral do Santo Ofício, parecendo claramente não querer alardes, em 9 de Janeiro de 1688, numa fórmula que nos assegura efectivamente tratar-se do *Guia Espiritual*, muito simples e singelamente resolve instruir que se proiba «*este livro de Miguel de Molinos por hum edital sem se examinar quem os tinha*», salvaguardando embora, que no futuro, se houvesse denúncias, se tomasse a denunciação dos donos deles «*na forma do Regimento*»[41]. Foi este, com efeito, o despacho que levou a *consulta*, constante da correspondência emitida para Coimbra no dia seguinte, dez de Janeiro, em resposta a nova carta daquela mesa, de cinco desse mesmo mês: « *Os Inquisidores de Coimbra mandã passar Edital para que se prohibão os livros deste Autor Miguel de Molinos, sem se entender com as pessoas que ategora os tiverão, nem tratarem de as examinar, e havendo alguas denunciações desta materia pertencentes ao Santo Officio as tomarão na forma do Regimento*»[42].

39- Como resultava nomeadamente do disposto nas *Provisões* sobre a execução do *Rol dos livros defesos*; cf. *Rol dos livros defesos*, Lisboa, 1551 e 1561, in *Índices dos livros proibidos em Portugal no Séc. XVI*, apresentação e introdução de A. Moreira de SÁ, Lisboa, 1983, pp. 72-73 e 76-78; e como resultava das cominações do *Index librorum prohibitorum* romano (cf. *Índices...*, pp. 475, 579 e 683).

40- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 160, Cartas e resoluções do Conselho Geral mandadas à Inquisição de Coimbra, Consultas feitas ao Conselho Geral, da Inquisição de Coimbra*, fol. 221. O procedimento da *Mesa de Coimbra* é conforme ao Cap. 9.º do *Regimento do Conselho Geral* relativo ao exame e censura de livros (cf. SÁ, Artur Moreira de - *Índices...*, pp. 86-87).

41- A.N.T.T., *Conselho Geral*, Livro 160, fol. 221.

42- A.N.T.T., *Conselho Geral*, Livro 361 (Correspondência expedida para as Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora de 1686 - 1692), *Consulta acerca do Livro que remeteo a Mesa de*

Terminara então, - e só terminantemente agora -, o estado de tolerância para com qualquer retardatário ou incauto apreciador de Molinos. Como era previsível, não se lobriga - aparentemente - nítido rasto de ulteriores leitores em Portugal, mas ficam bem vincadas, desde já, por um lado, as diferenças entre os zêlos inquisitoriais de aquém e além-fronteiras, e por outro, a patrótica ligeireza com que D. Pedro II, pouco interessado em ser inquisitivo em relação às leituras e simpatias molinosianas lusas, mas sempre pronto a blasonar a pureza e integridade da fé do reino, peremptoriamente se apressava a declarar, para núncio e cúria ouvirem, serem os seus domínios completamente alheios «à peste» do abominável Molinos[43].

Mas não há dúvida de que o espiritual aragonês fora apreciado em Portugal: disso nos fala a documentação inquisitorial supra-referida, reveladora de pessoas até aí pacificamente na posse de livros de Molinos, do *Guia* nomeadamente, e o facto de, como há já bastante tempo relevou Mário Martins, no nosso país, no decénio que medeia entre 1677 e 1687, anónimo autor ter efectuado, com entusiasmo, visando uma futura - e gorada - edição portuguesa, uma vasta tradução de várias das suas obras, vertidas do italiano para o português, numa lição tão descomplexada como fiel[44].

Mais concretamente, a avaliar pela apresentação e texto de dois magníficos manuscritos, da mesma e magnífica caligrafia, que têm dormido o sono dos justos na Biblioteca Nacional de Lisboa[45], a não se ter entretanto interposto a condenação romana de Miguel de Molinos, tudo estava preparado para que o público português dispusesse, impressos, na sua língua, do *Guia Espiritual*, mas também do *Breve tratado da comunhão quotidiana* e *Excelências da oração mental tiradas dos santos* (as «*Cartas escritas a un caballero espanõl*

Coimbra João[?] Taveira Botelho, fls. inumeradas. Com efeito, neste mesmo Livro 361, numa outra folha, regista-se sumariamente: «*Inquisiçam de Coimbra - Em 10 de Janeiro de 688 carta em reposta da sua de cinco do mesmo; foi respondida a Consulta acerca do Livro do P.e Miguel de Molinos, e huã petição do p.e Manuel Antunes para vir informada*». Registo este que coincide com o do *Livro 160*, supra citado, fol.141: «*10 de Janeiro de 1688 - torna a Consulta despachada tocante as proposições de Miguel de Molinos - f.99*». Fica claro que as *proposições* se referem aqui (!) aos livros de Molinos, entregues em Dezembro de 1687 na *Mesa* de Coimbra, e que despoletaram esta correspondência.

43- Cf. Apêndice III, doc. I.

44- *Uma tradução portuguesa de Molinos*, «Brotéria», XXXIX/1, (1944), pp. 5-13. Este autor valoriza ainda o facto de, em bibliotecas portuguesas, terem resistido alguns exemplares das primeiras edições do *Guia Espiritual*, nomeadamente da edição madrilena de 1676 (exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa) e da edição *princaeps* em espanhol (Roma, 1675, exemplar da Academia das Ciências).

45- Respectivamente B. N. L., Fundo Geral, Cod. 9811 (completo) e Cod. 9887 (incompleto). Consideramos plenamente satisfatórias as deduções feitas pelo Padre Mário Martins, baseadas na letra e marcas de água de ambos, «do último quartel de seiscentos», e na análise comparativa dos dois manuscritos, revelando ser o segundo (incompleto) uma cópia posterior à versão do manuscrito completo, e pelo menos nesse caso (ms. incompleto) dirigida à publicação, como se verifica da alteração da dedicatória (agora a Nossa Senhora, e não a Sor Ana Ludovisi, monja em Tor di Specchi) e do teor da advertência do tradutor «ao leitor», aí introduzida.

desenganãdo para animarle a tener oración mental, dándole modo para ejercitarla» que o próprio teólogo recomendou a D. Sancho de Losada, numa outra *Carta*, datada de 28 de Abril de 1679, de Roma)[46], graças ao labor de um piedoso tradutor, cioso do anonimato que, para este efeito, se serviu da segunda edição romana do *Guia*, de 1677[47].

E, no que toca à primeira das obras, em torno das delicadas questões da oração de contemplação, num cotejo com a edição *princeps*, em castelhano[48], pode simultâneamente verificar-se, a par de uma tão grande fidelidade ao pensamento do autor que ficamos, frequentemente, com a sensação de ela ter sido daí directamente traduzida, que também, em significativos momentos, o tradutor português não curou de amortecer certa terminologia de Molinos mais sensível a susceptibilidades, apresentando-se deste modo a tradução portuguesa do *Guia Espiritual*[49], globalmente, em relação a essa edição *princeps*, e conspirando pontuais interferências de confessadas dificuldades em lidar com a língua italiana do livro-base utilizado[50], como, - passe a expressão -, um produto final, neste caso, ainda mais asperamente "molinosiano"[51].

46- Cf. MOLINOS, Miguel de - *Defensa de la contemplación*, ed. cit., *Apêndices*, p. 304.

47- O frontispício do Cod. ms. 9811 traduz à letra o título da edição romana, de 1677. O frontispício do Cod. ms. 9887 elimina a dedicatória «A Illustrissima e excelentissima Senhora Soror Anna Maria Luiza, Religiosa em Tor de Specchi», pois já não faria sentido num livro impresso em Portugal. Reza assim: *J.M.J./ Guia que desemba/raça a alma e a leva/ pello caminho interi/or a adquirir a perfei/ta contemplação; e do/ rico thezouro da pax in/terior/ Do D.or Miguel de Mo/linos Sacerdote/ Ajuntouse em esta segunda impressão o / breve tratado da comunhão quotidiana, e ex/celencias da oração mental cõ o modo de / se exercitar; do mesmo Autor agora nes/ta tudo traduzido da lingoa Italiana/ á Portuguesa com aprobações/ Foi impresso no anno de 1677 em / Roma por Miguel Hercoles com / licença dos superiores a instan/cia de Carlos Capadoro*. 22fls. inum., 21,2 x 15,4 cm. Ter-se-ão perdido os restantes cadernos deste manuscrito, pois o texto é interrompido bruscamente, no virar de página da folha na qual principia o cap. V do Livro I do *Guia Espiritual*.

48- Esta edição *princeps* (Roma, 1675) representa o texto histórico que serviu de base para as restantes traduções e para a controvérsia anti-molinosista. Para esse cotejo utilizamos MOLINOS, Miguel de - *Guia Espiritual*, edição crítica supracitada de J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS.

49- B.N.L., Cod. 9811, primeiras 106 fls. do conjunto total das 135 fls., numeradas a lápis, 21,2 x 15,4 cm; frontispício: *J.M.J./ Guia espiritual que desem/baraça a alma e a condús pel/lo caminho interior p.a adqui/rir a perfeita contemplação, e do/ rico thezouro da pax interior/ Do D.or Miguel de Molinos Sacerdote/ Ajuntouse em esta segunda impressão o bre/ve tratado da quotidiana comunhão, e ex/celencias da oração mental cõ o modo de ex/ercitala/ Do mesmo Autor/ A Illustrissima e excellentissima Senhora/ Soror Anna M.ª Luiza Religiosa em/ Tor de Specchi/ Em Roma 1677, por Miguel Hercules/ com licença dos superiores/ a instancia de Carlos Capodoro*. Facultamos ao leitor, em *Apêndice*, I, o texto completo desta tradução.

50- Dessas dificuldades se queixa o tradutor na supra-referida advertência ao leitor, introduzida no segundo manuscrito (incompleto), fl.9v.º: «Pio ou corioso leitor, se foi temeridade o emprehender a obra da tradução deste livro de Italiano para Portugues, não avendo eu versado as partes de Italia nem aprendido a lingoa, nem por isso deve ser censurada quando não agrade, ainda que não seja louvada porque o não merece, nem eu o pretendo(...)».

51- Nada substituindo a comparação integral das versões, particularmente entre o texto português e o italiano que lhe esteve na base (Roma, Miguel Hércules, 1677), não sendo para aqui amplas

Entre nós, Molinos e a sua obra haviam merecido, havia pouco, admirativas palavras: aquele fora tido por «sacerdote de grande virtude e espirito, conforme delle se alcança[ra]», e esta considerara-se encerrar «hum tão grande thesouro para bem das almas», que o anónimo português, havendo «lástima» de dele se não aproveitarem as pessoas que não entendiam a língua italiana (outras aproveitariam já as edições castelhanas...), se abalançara a fazer uma tradução para a língua nacional, da impressão romana de 1677. Por esse trabalho tinha declarado, piedosamente, nada buscar, tirando a «honra e gloria de Deos», senão contentar-se, e muito, «com o agrado de Deos, immitando ao menos ao Doutor Miguel de Molinos»[52].

E não se julgue que estamos, neste caso, diante de expressões ressentindo-se, prevalecentemente, de uma tópica prologal. Percebe-se sincera admiração no tradutor português e que ele não duvidara da boa aceitação e utilidade de um livro, «pello autor» e pelo seu «objecto», «digno de estimação»: nele encontrara «para os aproveitados, e ainda para todos, hum rico thezouro de espiritual e mistica theologia que alguns Santos com menos clareza escreveram», se bem que cresse que o que para si, «tão falto de espirito», era «escuro e confuso», «para elles seria claro pella expiriencia», pois pelo próprio *Guia Espiritual* tinha alcançado «que na mistica sciencia primeiro se comprehende a pratica que a especulativa»[53].

Em 1677, em Roma, a «moderna contemplazione» e a leitura de Malaval, Falconi, Petrucci e do triunfante Molinos eram correntes em certos meios devotos, particularmente claustrais, sendo certa a circulação da edição italiana do

---

demonstrações, permitimo-nos dar dois exemplos ilustrativos de como o tradutor português não só não amorteceu, mas antes radicalizou a expressão original - eventualmente polémica - de Molinos. Assim, no texto da tradução portuguesa, Livro I, Cap. 13, sobre a prática do recolhimento interior e silêncio místico, depois da correspondente citação de Santo Agostinho, podemos ler (fl.33v.º): «Calle e não queira fazer nem cuidar em cousa alguã, se esqueça de si mesma e se metta em esta fé escura. Quam segura e quam salva estará, ainda que lhe pareça, por verse no nada, que esteja perdida!»; eis, sem dúvida, uma versão mais forte do que a que consta da edição *princaeps* em espanhol: «Calle y no quiera hacer ni pensar en nada mi alma; olvídese de sí misma y anéguese en esa fe obscura. Qué segura e qué ganada estaría, aunque le parezca, por verse en la nada, que está perdida!». O reforço da ideia pode mesmo apoiar-se, simplesmente, num discreto advérbio de modo, ausente do texto original castelhano: «Mas no caminho interior e recolhimento amorozo na divina prezença, como quer que o Senhor he o que obra, se fortalece a virtude, os apegos se desarreigão, destroemse as imperfeições e se descobrem as paixões, e assim a alma, descuidadamente, se acha livre e desapegada, quando se reprezentão as ocaziões, sem que ouvesse nunca imaginado o bem que Deos por sua infinitta mizericordia lhe tinha aparelhado» - Livro III, Cap.1, fl.72v.º-73 / «Pero en el interior camino y recogimiento amoroso en la divina presencia, como es el Señor el que obra, se establece la virtud, se desarraigan los apegos, se destruyen las imperfecciones y se arrancan las pasiones, y el alma se halla libre y desapegada, cuando se ofrecen las ocasiones, sin haber jamás pensado el bien que Dios por su infinita misericordia la tenía preparado» - cf. ed. crítica supracitada, pp.176-177 e 281-282.

52- Cf. B.N.L., Cod. 9887 supracitado, fl. 9v.º

53- Cf. B.N.L., Cod. 9887 supracitado, fl. 9r.º (*Dedicatoria*).

Guia Espiritual entre religiosas clarissas sob tutela alcarantina[54]. Se ainda vinha distante a denúncia romana do «lobo vestido com pele de ovelha», porque estranhar que também em Portugal significativo número de religiosos e religiosas se deixassem - como depois se diria - «enganar», encantando-se com o teor da obra escrita do teólogo aragonês?

Reputado como um filão, disponível «para os aproveitados e ainda para todos», temos a presunção de que a ideia do tradutor português seria, com a sua iniciativa, ser útil, especialmente, às gentes do clausto, onde naturalmente eram mais numerosos os iniciados, adestrados e «aproveitados» na vida do espírito. Esta presunção torna-se mais forte ao verificarmos, no manuscrito incompleto da tradução do *Guia Espiritual*, indícios de os dois referidos manuscritos da Biblioteca Nacional (completo e incompleto) terem pertencido ao Convento de S. Francisco de Évora[55]. Donde resultará assim que, além de pessoas do norte e (ou) do centro do país, caindo sob a jurisdição da mesa de Coimbra do Santo Ofício, Miguel de Molinos terá averbado também leitores a sul, na área de jurisdição da mesa de Évora, mas que, no caso destes últimos, a avaliar pelos rastos documentais disponíveis, ou pela falta deles, provavelmente se terão preferido remeter - para sempre - ao silêncio...

Com efeito, visivelmente, a avaliar pelo seu aspecto físico, nenhum dos manuscritos voltou - como é natural - a ser manuseado. Com a execração pública do aragonês, outras eram as leituras que começavam.

54- Cf. ANDRETTA, Stefano - *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di Suor Francesca Farnese (1593-1651)*, Turim, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 207-208.

55- O Cod. 9887 (a miscelânea no seu conjunto, constituída pelo «Compendio de varias obras assim em prosa como em verso feytas por diversos autores»), traz um pertence - *De Joaquim Maria da Maya*, com letra do séc. XIX, do qual nada parece poder extrair-se. Todavia, na oitava peça, constituída pelo referido texto incompleto do *Guia Espiritual* de Molinos, entre as folhas 11 e 12 (inumeradas), agarrada à lombada da encadernação, insere-se uma folha de recibos, assinada por vários frades do Real Convento de S. Francisco de Évora, relativa à recepção de quantias entregues ao síndico do convento pelos administradores das capelas de Pedro Alves e Pedro Gonçalves, entre os anos de 1817 a 1822, em satisfação de missas e obrigações prestadas pelos religiosos. Ficamos naturalmente a pensar que se a folha de recibos foi parar, naquela altura, ao meio do manuscrito, é porque este se conservava, silenciosamente, e com manifesta falta de manuseio, entre os papéis velhos do convento... Na altura própria não fora denunciada a sua existência ao Santo Ofício, não fora entregue, nem rasgado nem queimado (não sabemos porquê), e ficara tão somente "esquecido"... De resto, no manuscrito completo, do mesmo calígrafo como se disse, aparece entre as fls. 43 e 44 uma outra folha, não numerada, dizendo por outra letra: «Ao Senhor Doutor Hierónimo Leão que Deos guarde, em a cidade de Beja». E do outro lado desta mesma folha intercalada na encadernação, além dumas contas e rabiscos, lemos: «C[atari]na Montrejo irmã de Gre[gori]o Luis e do[l]ceneia». Ficaremos sempre, provavelmente, sem saber o significado destes nomes. Mas, ainda assim, e dado que estamos diante da indicação de um destinatário, pode linearmente admitir-se a hipótese (não passando para já disso) de o tradutor, provavelmente um religioso de S. Francisco de Évora, ter querido remeter o fruto do seu labor ao referido doutor bejense, eventualmente um aliado na tarefa da anelada impressão...

Com os seus livros e escritos global e taxativamente condenados e proibidos[56], liam-se, a partir de agora, tão só as 68 proposições de Molinos condenadas por Inocêncio XI - que não figuravam ao longo da sua obra impressa[57] -, e impugnações teológicas de oportunidade, escritas a partir do texto dessas mesmas proposições e com base na ruína tão completa duma imagem pessoal, que esta se via obrigatoriamente projectada em chave de interpretação e infamação de toda a letra de forma anteriormente produzida. Dado esse efeito de revisão e reinterpretação retrospectiva, agora, por trás da mais bela, inocente e autorizada perícopa, saída da pena deste autor, teria, por força e por definição, de se supôr oculto veneno e intenção malévola condenável[58].

O que é certo é que, em Portugal, os factos parecem ter vindo mostrar a pertinência e o bem fundamentado dos temores para os quais, do Brasil, D. Frei Manuel da Ressurreição, Bispo da Baía, alertava o Núncio; a saber: que, a partir de uma maior publicidade recente, gente de costumes relaxados poderia ser tentada a dourar os seus actos com recurso a doutrina de algumas dessas proposições de Molinos condenadas, por as achar «conformes ao seu génio».

Não será por acaso que o recolhimento feminino de Midões, na antiga Beira Alta[59], o foco onde mais cedo e mais gravemente se recenseiam casos qualificados como de «molinismo», e de onde saiu António da Fonseca, um dos primeiros três padres no nosso país penitenciados por este delito (auto-público-da-

---

56- Nos termos do decreto da Inquisição Romana, retomados pela bula *Coelestis Pastor*: «Praeterea eodem nostro Decreto prohibuimus & damnavimus omnes libros omniaque opera quocumque loco & idiomate impressa, necnon omnia manuscrita eiusdem Michaelis de Molinos, vetuimusque ne quis cuiuscumque gradus, condicionis, vel status, etiam speciali nota dignus audeat sub quovis praetextu, quolibet pariter idiomate, sive sub eisdem verbis, sive sub aequalibus aut aequipollentibus, sive absque nomine, seu ficto aut alieno nomine ea imprimere vel imprimi faci, neque impressa seu manuscripta legere, vel apud se retinere, sed Ordinariis locorum, aut haereticae pravitatis Inquisitoribus statim tradere & consignare teneantur sub eisdem poenis superius inflictis, qui Ordinarii & Inquisitores statim ea igni comburant & comburi faciant». Cf. *Apêndice* final, II, docs. I-II.

57- Ao contrário do que erradamente afirma Mário MARTINS (S.J.), no de resto importante artigo, supra-citado, à p. 11, parecendo ir ainda mais longe que o seu confrade Padre Paul DUDON, para quem, essas proposições estão contidas no *Guia Espiritual*, ao menos implicitamente...; ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus - *op. cit.*, p. 56, revendo esta questão, mostra o infundado das posições de Dudon, enfatizando com pertinência que «si en esta obra estuvieran estas proposiciones contenidas explícita o implicitamente, sin duda alguna no hubiera tenido las aprobaciones que obtuvo de teólogos notables de la época». A marcante e reiteradamente referida obra de Paul DUDON - *Le quietiste espagnol Michel Molinos*, ressente-se da intencionalidade que lhe imprimiu o autor, de servir para justificar uma sentença da Igreja, e de um horizonte polémico «dans un temps où son autorité et sa prudence son gravement méconnues, au point que les catholiques se troublent des panégyriques entonnés en l'honneur de Molinos, par des quietistes d'autrefois et des théosophes d'aujourd'hui» (ed. cit., p. vi).

58- Cf. nomeadamente TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Miguel Molinos en la obra inedita de Francisco A. Montalvo «Historia de los Quietistas»*, in *Molinosiana*, pp. 109 - 168.

59- Cf. LEAL, Augusto S. A. B. Pinho - *Portugal antigo e moderno*, Vol. V, Lisboa, 1875, p. 210.

fé realizado na cidade de Coimbra a 14 de Junho de 1699)[60], se situa numa terra anteriormente tocada por casos de simples solicitação.

É verdade que, em datas próximas, um rastreio sumário à solicitação não apresentará fronteiras rígidas. A mancha geográfica da incidência desta transgressão (ou de qualquer outra, marcada que estão todas pelas condicionantes aleatórias do livre arbítrio) será sempre, necessariamente, relativamente fluida. Assim, sabemos que foi preso por solicitante, a 18 de Maio de 1693, um religioso professo de S. Francisco, natural da cidade do Porto, morador no seu convento da vila de Guimarães, e que em 11 de Setembro do mesmo ano abjurou *de levi* na mesa do Santo Ofício de Coimbra[61]. De qualquer modo constata-se que o crime de solicitar já estava difundido nas terras do interior, da Beira particularmente, e mais especificamente em Midões, como se extrai do processo aberto ao Padre Manuel Marques do Amaral, bacharel formado em cânones e vigário perpétuo desta última vila.

Natural da freguesia de S. Martinho de Nabainhos, na vizinhança da vila e sede de concelho de Melo, bispado de Coimbra, o bacharel Manuel Marques do Amaral, que residiu sempre em Melo, Nabainhos e Midões, terras situadas nas faldas da Serra da Estrela, viu-se denunciado ao Santo Ofício como solicitante de duas mulheres solteiras, «moças». O verdadeiro despoletador desta situação, urgindo ao «dever» de denunciar o clérigo prevaricador, foi o missionário varatojano Frei João de Jesus Maria que, datada de 25 de Novembro de 1685, de Midões, assinou a rogo a denúncia de Maria da Esperança, uma das «moças». Depois de duas denúncias e de uma devassa, o vigário perpétuo de Midões apresentou-se à Inquisição de Coimbra. Na tipificação do delito, perante a suspeita - normal - do Santo Ofício «de não sentir bem do Sacramento da Penitência», e apesar de constantemente instado nesse sentido no interrogatório, o Padre Manuel Marques do Amaral, garantiu que solicitou, não por duvidar do sacramento, mas por «fraqueza da carne». Conforme ao *regimento* no tocante à solicitação simples[62], ouviu a sua sentença na sala do Santo Ofício, fez abjuração *de levi* suspeito na fé e foi suspenso - para sempre - do poder de confessar. No campo das variáveis, dependentes de circunstâncias de cada caso, foi suspenso quatro anos do exercício das ordens sacras e degredado para a cidade de Bragança, por seis anos[63].

Na mesma área geográfica, a apenas cerca de dez quilómetros de Midões, o Santo Ofício de Coimbra detecta e processa, por solicitação, um outro

---

60- Cf. MARTINS, Mário (S.J.) - *O anti-quietismo em Portugal* supracitado, pp. 520-521; B.A.D.E., Cod. CVI/1-41; A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Procs. 10.318 e 7.619.*

61- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Processo 6392, Maço 275*, do Padre Frei José de Jesus.

62- Cf. análise do *Regimento do Santo Ofício* de 1613 e do *monitório* de 1634, dedicado à solicitação, realizada por Lana Lage da Gama LIMA - *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes*, em *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (trabalhos do 1.º Congresso Internacional - Inquisição, Universidade de S. Paulo, 1987), Edusp, S. Paulo, 1992, pp.740-746.

63- Cf. A.N.T.T. *Inquisição de Coimbra, Processo 3177, Maço 541.*

sacerdote: o prior de Tábua, Francisco Álvares Brandão. Convicto deste crime, ouve a sua sentença na sala da Inquisição, a 8 de Maio de 1690, pela qual vai dez anos degredado para o couto de Castro Marim, permanecendo neste tempo suspenso do exercício das suas ordens e ficando para sempre privado de confessar[64].

Não muito distante, no tempo e no espaço, desta feita numa freguesia do bispado de Viseu, um outro processo por solicitação leva à emissão de mandato de captura, de 3 de Março de 1695, contra o Padre Manuel Botelho, cura e morador na freguesia da Várzea, anexa a Santa Maria das Chans. Confrontado com o libelo acusatório, o réu reconheceu o crime de solicitar mulheres no acto da confissão e abjurou *de levi* na sala do Santo Ofício de Coimbra, em 14 de Agosto de 1696, recebendo pena aparentemente mais pesada: cinco anos de degredo no Brasil, suspensão do exercício das suas ordens por oito anos, e privação, para sempre, do poder de confessar[65].

Em 1694 era incoado processo ao supra referido Padre António da Fonseca, que tanto daria que falar, e, em 1696, era o mestre de cerimónias da Sé de Viseu, Padre Jorge de Azevedo, natural e morador nessa mesma cidade (situada a apenas cerca de trinta quilómetros de Midões), que via contra si aberto processo[66]. Na documentação do Conselho Geral do Santo Ofício o Padre Fonseca não deixa de aparecer incluído também na lista de nomes dos solicitantes, mas com «muitas culpas» que qualificavam mais gravosamente aquele delito e o transformavam em réu de outro coturno, muito superior[67]. Como haveremos de ver, o caso do Padre Jorge de Azevedo, além de vir a revelar graves cumplicidades e ramificações, entrava, tal como o caso do Padre Fonseca, numa outra definição, bastante mais séria, «porque o crime e[ra] gravissimo e de Molenismo, com prejudiciaes consequencias à pureza de nossa Santa Fé»[68].

Agora, quando a solicitação se doura e mescla com argumentos conectáveis com doutrina das proposições condenadas de Molinos, os qualificadores do Santo Ofício têm evidentemente outra bitola de apreciação, distinguindo esse primeiro delito, simplesmente imputável às fraquezas e equilibrio instável duma natureza humana decaída, se se verificava que o

---

64- Cf. A.N.T.T. *Inquisição de Coimbra, Processo 1891, Maço 195.*

65- Cf. A.N.T.T. *Inquisição de Coimbra, Processo 6728, Maço 287.*

66- Cf. *Inventário dos processos da Inquisição de Coimbra*, Introdução e notas de L. Bivar GUERRA, Fundação Gulbenkian, Paris, 1972, Vol. I, pp. 299 e 302.

67- Com efeito, em um volume in-fólio, contendo extractos de cartas e resoluções do Conselho Geral, expedidas à Inquisição de Coimbra (A.N.T.T, *Conselho Geral, Livro 160*), tratando-se à fol. 316 r.° «dos solicitantes», depois de nomes de vários «apresentados» por este delito, à fol. 317 r.°, figura o nome deste padre, embora com uma nota marginal, advertindo para o cúmulo nele de outras «muitas culpas»: «Padre Antonio d'Affonseca, expulso da Congregação de S. Fellipe Neri, natural de Amarante, morador em Midoens, Bispado de Coimbra, por solicitante, cooperar em milagres, por fazer actos lascivos e não os ter por pecado, blasfemo, e presunção de ter pacto com o demónio».

68- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Processo 2707, Maço 295*, fl.6v.°.

delinquente não pensava mal do sacramento, do «*crime de molinismo*», mostrando neste caso o tribunal uma mão muito mais pesada[69].

Como poderemos verificar, os padres molinosistas portugueses são afinal, na sua esmagadora maioria, não alguém que leu Molinos, alguns, porventura, nem o texto das 68 proposições condenadas da *Coelestis Pastor*, mas simplesmente homens que se furtaram ao cumprimento do sexto mandamento e à continência imposta pelo celibato consagrado, com a agravante de, por força das circunstâncias, frequentemente terem delinquido com as suas dirigidas de espírito, ou mesmo, o que formalmente era ainda mais grave (porque supunha sacrilégio e constituía os delinquentes em suspeitos de heresia)[70], terem solicitado *ad turpia* na confissão, no acto, ou imediatamente antes ou depois, por ocasião e a pretexto da administração do sacramento[71].

Na verdade, não foram considerados apenas como solicitantes, porque se meteram a "teologizar" razões e justificações para, perante si e perante o cúmplice, desculparem os próprios desmandos. Essa doutrinação, desculpabilizadora ou santificadora do próprio delito, e neste caso conectável com conteúdos de proposições já condenadas de Molinos, é que dava ao caso uma classificação à parte, e uma gravidade muito maior do que aquela que o Santo Ofício normalmente atribuía aos casos de solicitação simples, nos quais o delato

---

69- Ao Santo Ofício competia punir, mas, em todas as circunstâncias defender, também em termos de imagem, a instituição da qual era uma emanação. Assim, é compreensível que o regimento não acolhesse, no caso de solicitação simples, a saída em auto-de-fé público, fazendo-se a abjuração na sala do tribunal, na presença de funcionários seus e pessoas eclesiásticas, e sendo também essa sentença lida em capítulo, se se tratasse de religiosos. Sobre esta matéria cf. LIMA, Lana Lage da Gama - *art. cit.*, ibid., pp. 739-749.

70- Sobre o conceito e configuração deste delito cf. ALEXANDRE GARCÍA, Juan Antonio - *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión*, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid, 1994, pp. 7-46.

71- Explicitando disposições anteriores, a Bula *Universi Dominici Gregis*, de 30 de Agosto de 1622, de Gregório XV, contra solicitantes na confissão, definia o âmbito dos actos sobre que caía o rigor da sanção, de modo a não restarem lacunas, propícias a diversidades interpretativas: «Qui personas, quaecumque illae sint, ad inhonesta, sive inter se, sive cum aliis quomodolibet perpetranda, in actu Confessionis Sacramentalis, sive ante, vel post immediate, seu occasione, vel praetextu confessionis hujusmodi, etiam ipsa confessione non secuta, sive extra occasionem confessionis in Confessionario, aut in loco quocumque, ubi confessiones sacramentales audiantur, sed ad confessionem audiendam electo, simulantes ibidem confessiones audire: solicitare vel provocare tentaverint, aut cum eis illicitos et inhonestos sermones, sive tractus habuerint, in Officio S. Inquisitionis severissime, ut infra, puniatur (...)». Em qualquer das situações evocadas, em virtude desta e doutras constituições anteriores, um determinado penitente, solicitado *ad turpia* pelo confessor, estava obrigado a delatar ao tribunal do Santo Ofício, dentro de seis dias, esse tal confessor, sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*. Na mesma pena de excomunhão incorria o confessor que absolvesse o solicitado sem lhe impor essa obrigação. Todavia, como é lógico, se o confessor solicitante se ia confessar, não o devia nem podia denunciar o confessor, pois isso seria faltar ao sigilo da confissão, e podia qualquer confessor aprovado absolver ao confessor solicitante da culpa da solicitação, por não se tratar de pecado reservado (CORELLA, Fr. Jayme O.F.M. Cap. - *Practica del Confessionario*, 1.ª e 2.ª parte, Coimbra, João Antunes, 1721, p. 88b).

não procurara "canonizar" os seus actos, antes os apresentando como fruto da sua humana fraqueza e de queda em tentação.

Se, tal como D. Pedro II, diante do núncio Francisco Nicolini, a Inquisição lusa chegou a pensar que os territórios portugueses estavam incontaminados dos erros de Molinos, oito anos após esses alardes régios de estarem os seus domínios isentos «*da peste*» molinosista, o processo incoado ao ex-oratoriano António da Fonseca, morador na vila de Midões e aí mentor de um recém-constituído recolhimento feminino, bem como a devassa nesta terra realizada, fizeram o Santo Ofício chegar, dessa feita, a diferentes conclusões, enveredando por uma enérgica reacção repressiva. De Midões, mas também, não muito distante daí, de S. Bartolomeu de Vilar, na Beira Alta, e ainda de Trevões do Douro e de Bragança, começavam, não muito desfasadas no tempo, as primeiras «denunciações» indiciadoras de se ter principiado a cometer em Portugal «o Crime de Molinismo»[72].

As investigações consequentemente levadas a efeito pelo Santo Ofício revelaram os três primeiros clérigos molinosistas portugueses publicamente castigados em auto-de-fé: António da Fonseca, Marcos Rebelo e Domingos Pires.

O Padre Marcos Rebelo, natural de Trevões, aí exercendo o seu múnus, nas freguesias de S. Bartolomeu de Vilar e Roidades, solicitara mulheres «beatas», pelo menos as quatro que depõem contra ele, no «acto da confissão sacramental, antes, e depois imidiatamente, em o logar deputado para ouvir de Confissão e com pretexto della», e nas acções com elas praticadas dissera não ter escrúpulo, outrossim as persuadindo «a que podião estar em graça de Deus e não pecarem com as ditas acções»[73].

Como o réu confessasse os seus delitos mas negasse «tenção» herética, a Mesa de Coimbra alvitrou que ele fosse posto a tormento. O Conselho Geral do Santo Ofício confirmou a decisão, recebendo o sacerdote «hum trato esperto e hum corrido», mas mesmo assim «não confessou a tenção», pelo que a Mesa proferiu o assento final[74], também corroborado pelo Conselho Geral. Nos termos desse assento, «paresceo a todos os vottos que pellos urgentes indicios que ainda contra o Reo result[av]ão de viver apartado de Nossa Santa Fé Catholica, e não crer nos Sacramentos della, especialmente no da Confissão, abuzandoo (...), e de seguir a preversa doutrina de Molinos (...)», que ele fosse a auto-de-fé na forma costumada, onde ouviria a sua sentença e faria abjuração *de vehemente* suspeito na fé. Ficaria perpetuamente privado do poder de confessar e do exercício das suas ordens. Estaria um ano recluso nos cárceres que o Santo Ofício lhe assinasse onde teria «instrução ordinária», após o que ira degredado, por toda a vida, para o Reino de Angola». Não entraria «jamais nos logares de Ruidades e Villar», teria ainda

---

72- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fl. 17r.°].

73- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fl. 1 r.° e v.°].

74- Conforme ao *Regimento do Santo Ofício*, L. III, tit.° II, § 8, (cf. ed. de Lisboa, Manuel da Sylva, 1640, p.157), segundo o qual, «se no tormento [os réus] negarem e os Inquisidores ouverem que está satisfeito a elle, serão sentenciados a fazer suas abjurações publicas, segundo a qualidade da prova que houver».

penitências espirituais e... pagaria vinte mil réis para as despesas do Santo Ofício e as custas[75].

O Padre Domingos Pires, natural da freguesia de Soutelo de Pena Mourisca, termo de Rebordainhos, a cinco léguas da cidade de Bragança, e cura da igreja de Bouzende, junto à cidade de Bragança, a meia légua de Nossa Senhora da Serra, incorrendo também em culpas de «molinismo», viu o seu destino cruzar-se com o do Padre Marcos Rebelo e recebeu equivalente sentença. Na verdade, condenados ambos a degredo por toda a vida no Reino de Angola, em Fevereiro de 1702 virão para o Porto, aguardando embarque na cadeia da relação, mas acabarão por irem nesse ano para o Brasil, por não haver barco para o primeiro destino[76].

Em certa medida, o caso de Domingos Pires aproxima-se do caso protagonizado por António da Fonseca com Arcângela do Sacramento. Também ele promoveu como mulher de «grande virtude» uma beata - «freguesa sua, moça solteira, bem feita e de bom rosto» por quem se sentiu atraído -, tendo-a em sua casa, «enganados o Pay e a May», sob alegação de, como padre espiritual, a encaminhar na santidade, e calando objecções de consciência com pretextos "pios". Tipologicamente, em ambas as situações nos situamos no âmbito de uma hipocrisia molinosista, severamente castigada inquisitorialmente, sendo que o caso de Domingos Pires culminou com aparatoso embuste, desmascarado perante a população de Bragança. Um relato da época permite-nos sentir, regionalmente, as suas naturais consequências na vida de piedade: de início, o cura trouxe a moça «á pratica, dizendo lhe ensinaria a Oração Mental e toda a meditação espiritual», mas, depois do escândalo, «já os lavradores não querem filhas Beatas, e se alguã se inclina, a castigão asperamente»[77].

O picaresco episódio, que teve honras de referência na correspondência emitida de Lisboa para o cardeal Spada, secretário de estado da Santa Sé, pelo núncio interino, Mons. Domenico Pasqui[77ª], resume-se facilmente.

Já estabelecida a santidade desta beata junto dos pais e das «mais gentes do bairro», singularmente mimada pelo seu padre espiritual «com as melhores iguarias» e isenção de trabalho, visto que «ainda que trazia o corpo na terra», ela «era já cousa do Ceo», o cura de Bouzende começou a anunciar aos seus fregueses, sem medo das palavras, que aquela «serva de Deos» havia de morrer «hum dia de Natal, como lhe chegasse o Espirito de dar fruto de seu ventre». Na véspera do dia de Natal de 1697, à missa do galo, este padre a confessou, e à segunda missa, de manhã, a comungou, «e acabada a missa apenou ao povo com pena de hum arratel de cera que nenhum faltace á missa do dia»[78]. Tangendo à missa do dia, para a igreja se deslocou todo o povo, excepto a beata, que disse aos seus pais que fossem, mas que ela não poderia ir por estar molestada.

75- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fl. 2 r.º].

76- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011, Maço 142 (pasta 7), fls. finais inums.*

77- Cf. B.N.L., *Ms. 8577*, fls. 61 e 62 (*Cazo que sucedeo aos 24 de Novembro* [aliás, 24 de Dezembro] *de 1697 a huã Beata e hum Parrocho a quem ella se confessava havia 5 annos*).

77ª- A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, vol.54 (1698), fl.75.

78- Cf. B.N.L., *Ms. 8577*, fl. 61r.º

Certificando-se o padre, pelo rol dos confessados, de que não faltava ninguém, disse a missa, após o que «se foi fingindo ao Pay e May da Beata, a tempo que estavam chorando a morte da filha, pella acharem no meio da casa, embrulhada em hum habito de S. Francisco, muito composta, com hum pano no rosto e muitas fitas pello habito», que «alguns dizião que erão dous veos de calis»[79]. Pôs-se Domingos Pires ao pé do corpo, não deixando chegar-se a ele ninguém, nem que lhe tocassem, sob alegação de que «nos corpos sagrados só os clérigos tocavam». Mandou vir um esquife, e ele mesmo o meteu dentro, e lhe lançou o pano por cima, e logo deu ordem ao enterro, ajuntando confrarias de alguns lugares, de que a beata era irmã. Rezado o responso, o cortejo dirigiu-se à sepultura, na igreja, e depois de o próprio padre ter lançado alguma terra sobre o corpo, os fregueses o acabaram de cobrir. Concluído isto, se foram todos para suas casas, exprimindo tristeza pela morte da beata.

No dia de Reis, estavam os seus pais ao lume, quando recebem um «susto notável». Era a sua filha, aparecendo-lhes em hábito de S. Francisco. Perante a estupefacção dos pais, respondeu-lhes «que se não assustassem, que era a sua filha, Maria, que estava ressuscitada e que estivera na gloria, vendo a face de Deos, e que o mesmo Senhor a mandara a este mundo para lhe fazer muitos serviços». Logo o facto constou pelo povo, e durante quatro dias a veneraram como santa[80]...

Foi ao prelado diocesano, D. Manuel de Moura, a quem coube o desmascaramento daquele embuste e o aprisionamento de Domingos Pires, aproveitando para se lamentar da escassez de meios humanos ao serviço do causa inquisitorial na região, que aquele caso, a seu ver, patenteava[81].

Andando um tal Francisco Gonçalves, à caça, em área vizinha a Bouzende, lhe foram contar o «milagre», e ele, como pessoa principal daquela terra, foi visitar o bispo, que então estava em Carrazedo, transmitindo-lhe o relato do sucedido. Mandou então o bispo chamar secretamente quatro homens do lugar, perguntou-lhes pelo «milagre», e informado deles, «mandou a sua justiça tomar conhecimento do cazo» a Bouzende, com o disfarce de uma visita ordinária.

Uma vez na terra - prossegue o relato -, os oficiais de justiça do bispo de Miranda «apenarão ao Povo para que focem á procissão dos defuntos», e estando o povo dentro da igreja, proibiram, sob pena de excomunhão, que alguém

---

79- Cf. B.N.L., *Ms. 8577*, fl 61v.º

80- Cf. B.N.L., *Ms. 8577*, fl 61v.º

81- As próprias condições climatéricas, comprometendo as ligações terrestres - D. Manuel de Moura queixa-se de um enorme nevão que o imobilizou em Torre de Moncorvo -, terão conspirado para o atraso da recepção dos cúmplices na Inquisição de Coimbra (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011, Maço 142*). No seu expediente, o prelado valorizava naturalmente o seu papel, mas, na realidade, até que ponto falharia a rede do Santo Ofício nesta zona do país? Parece de manter a ideia de uma "máquina" repressiva por vezes vagarosa, mas funcional e bem atenta. Ainda recentemente, nesta região, em Felgar, a 13 de Setembro de 1693, fora preso um padre, José Camello de Meireles, natural de Torre de Moncorvo, cura de Santa Eulália de Fornos, por se fazer passar por familiar do Santo Ofício e, nessa condição, ter prendido uma mulher da qual abusara.

saísse para fora. Logo prenderam o cura e a beata, depois foram à sepultura e, abrindo-a, tiraram para fora um corpo que descoseram, reconhecendo ser «huã estatua de muitas e diversas cousas, porque o rosto era de hum nabo, o casco da cabeça, huã escudela de pao, o corpo e ventre de terra e pedras, as pernas e braços de palha com hum pao por dentro com todas as juntas» que os faziam menear, e nos pés «huãs botinas novas calçadas»[82].

Cosida a estátua, a levaram a D. Manuel de Moura que, «quando a viu, lhe houve medo». E passou o bispo a interrogar, pessoalmente, a beata, que, desculpando-se com a autoridade do seu padre espiritual, confessou as carnalidades entre eles havidas. Antes de os entregar ao Santo Ofício, preparou-lhes D. Manuel de Moura uma humilhação pública. Devolvidos os pais da rapariga à sua casa, o bispo mandou-a pôr montada num cavalo, com a estátua diante, «como mala», seguida do padre espiritual, noutra cavalgadurada, e os fez seguir para Bragança, pelas dez horas do dia, correndo eles toda a cidade, com notável algazarra, uma vez que «o Povo sabia já a estratagema»[83].

Severo castigo esperava semelhantes desmandos. Contudo, maior rigor ainda vemos suportar António da Fonseca, que não experimentaria o Brasil ou qualquer tipo de degredo ultramarino, mas negra prisão perpétua, dadas as circunstâncias particulares do seu agir, nomeadamente ter constituído um conventículo feminino com doutrinação deste nos seus erros, e ... ter sido o primeiro caso deste tipo analisado pelo Santo Ofício.

Desde o mês de Junho de 1694 que a justiça inquisitorial vinha juntando acusações e indícios de «factos hereticais» cometidos por António da Fonseca[84].

Em Dezembro desse ano, tinham-se passado apenas sete meses na sua superintendência do recolhimento de Midões[85], foi o padre chamado a Coimbra, a casa do bispo-conde, que o reteve próximo a si[86] e no convento de Santo António dos Olivais, extra-muros da cidade, enquanto naquela distante vila tinha lugar o interrogatório da devassa da justiça do ordinário. No fim desta, deu-lhe D. João de Melo conta do libelo contra ele produzido e, por sua ordem, foi António da Fonseca preso, sucessivamente, para o colégio de S. Boaventura e para o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra.

Entrou nos cárceres de Santa Cruz na noite de 25 de Abril de 1695, e aqui, «cahindo no engano em que vivia», mandou pedir por D. Manuel de S. Leonardo, geral de Santa Cruz, à Mesa de Coimbra do Santo Ofício, «que queria

---

82- B.N.L., *Ms. 8577*, fl 62r.º

83- B.N.L., *Ms. 8577*, fl. 62v.º

84- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 123r.º

85- O vida desta comunidade iniciou-se, formalmente, apenas em 19 de Maio de 1694, embora desde 1692 o Padre Fonseca tivesse abandonado a sua congregação para, em Midões, acompanhar as obras da «fábrica» do recolhimento (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, fls. 91r.º e 510v.º).

86- Fazendo-o deslocar-se da casa episcopal, em Coimbra, ao Buçaco, ordenando-lhe regresso a Coimbra e daqui o levando a passar a uma quinta sua.

nella desencarregar sua consciencia». Essa audiência pedida, para confessar suas culpas (preciosa na mitigação da sua sorte!), teve lugar a 6 de Maio de 1695,[87]. O interrogatório da devassa inquisitorial em Midões começou apenas em 27 de Julho desse ano.

Por carta de 22 de Outubro de 1695, do secretário do Conselho Geral do Santo Ofício, o inquisidor geral, D. Frei José de Lencastre, bispo de Leiria, mandou dizer à Mesa de Coimbra que o Doutor João Duarte Ribeiro deveria «correr» com o processo deste padre[88]. Pela sua formação específica, extracção familiar e sensibilidade[89], parece escolha muito ponderada e "sensata" para condução de um «negócio» considerado «de tanta consideração»... Nesta tarefa, nesta Mesa, além do bispo-conde, que assina por sua mão o primeiro despacho e nos seguintes passa comissão ao inquisidor mais antigo[90], foram-no coadjuvando os inquisidores Nuno Mascarenhas de Brito e Paulo Afonso de Albuquerque, e os deputados André Bernardes Aires, Nuno da Silva Teles, Pedro Álvares Garrido, António Teles da Silva, António Portocarrero e João de Sousa Castelo Branco, bem como João de Soveral Machado e Roque Ribeiro de Abreu, colegiais de S. Pedro, canonistas e teólogos, bem representativos, no seu perfil, da nata aristocrático-clerical na qual a instituição recrutava os seus mais altos magistrados[91].

87- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, fls. 463-473.

88- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 9r.°

89- Cf. *infra*, Cap. V, notas 226 e 232. João Duarte Ribeiro tomou posse como inquisidor de Coimbra em 11.3.1693. Fora deputado e promotor da Inquisição de Lisboa e de Coimbra. Note-se que as anteriores funções eram já muito importantes na hierarquia do tribunal. Os deputados eram tirocinantes do inquisitorialato e o promotor vinha logo abaixo dos inquisidores. Como tal, a função de promotor estava reservada a eclesiásticos com estirpe nobiliárquica, possuidores de licenciatura, com exame privado em Teologia, Cânones ou Leis, e tendo a idade mínima de trinta anos, além dos comuns requisitos étnicos de incontroversa limpeza de sangue e geração. Segundo o *Regimento do Santo Ofício*, L. I, tit.° VI, § 1, por ser função «de grande confiança», só poderia aspirar ao cargo de promotor fiscal quem tivesse anteriormente servido como deputado, dando «mostras de prudência, letras e virtude». Com efeito, o promotor era, ao mesmo tempo, agente do ministério público no respectivo tribunal, o principal guarda do arquivo secreto, o instrutor prévio, colector das denúncias e compilador de todos os elementos relevantes na instrução dos processos, outrossim lhe competindo a supervisão dos cárceres. Em 5.4.1700 o Doutor João Duarte Ribeiro foi empossado como inquisidor de Lisboa e a 4.1.1701 passaria ao Conselho Geral, desta forma coroando a sua notável carreira inquisitorial. Nesta condição, assinaria já o despacho final do Conselho Geral, relativo ao tormento a aplicar a Arcângela do Sacramento, datado de Lisboa, 15 de Julho de 1701. Prebendas e outros cargos: este colegial de S. Pedro foi cónego doutoral nas sés de Lamego e Évora e, nomeado bispo de Portalegre, escusou-se da prelazia, depois de a haver aceite. Foi ainda Comissário Geral da Bula da Cruzada. Cf. MONTEIRO, Frei Pedro (O.P.) - *Catalogo dos Deputados do Conselho Geral da Santa Inquisição*, in *Collecção dos Documentos, Estatutos e mais Memorias da Academia Real da Historia Portugueza*, t. I, Lisboa Ocidental, of. de Pascoal da Sylva, 1721, s/ pag.

90- Conforme previsto no *Regimento*, L. II, tit.° XII (ed. cit., p. 114).

91- Nuno Mascarenhas de Brito tomou o juramento de inquisidor de Coimbra a 2.10.1698; passaria em 2.12.1705 a inquisidor de Évora. Paulo Afonso de Albuquerque, chantre da sé da Guarda, deputado e promotor na inquisição de Coimbra, teve os mesmos cargos na de Lisboa,

Apuradas as culpas do Padre Fonseca, constantes da sua confissão e da prova da justiça, a Mesa de Coimbra entendeu que devia o réu ser «havido por herege pela mais concludente prova da justiça»[92]. Nomeadamente, não havia considerado pecado as acções «torpes, lascivas e pecaminosas» que havia cometido no recolhimento de Midões com Arcângela do Sacramento, pela «boa tenção» com que as fizera, outrossim apresentando e defendendo essas acções como não «encontrando», antes se harmonizando com o amor de Deus, de modo que todos os qualificadores haviam assentado em que este Padre fizera actos, ensinara e praticara erros pelos quais fora condenado Miguel de Molinos[93].

Para que se faça ideia do alarme e gravidade atribuída a este caso, basta dizer que, apesar de o inquisidor João Duarte Ribeiro ter lembrado que o réu - afinal - apenas a quatro recolhidas ensinara «o seu erro»[94], a Mesa

---

donde tornou a Coimbra, tomando desta feita posse como inquisidor em 18.9.1698. O deputado André Bernardes Aires tomou posse deste lugar em 17.7.1671; colegial de S. Pedro, cónego na doutoral de Évora, foi lente de prima de cânones em Coimbra. O deputado Nuno da Silva Teles, filho segundo de Manuel Teles da Silva, 1.º marquês de Alegrete e 2.º conde de Vilar Maior, recebera em Coimbra os graus de doutor em direito canónico e lente condutário da respectiva faculdade; passara da conezia doutoral da sé primacial de Braga a um canonicato vago na sé de Évora, conferido pelo respectivo arcebispo, seu tio; de deputado da inquisição de Coimbra passou a ser de Lisboa, aí desempenhando também as funções de deputado da Mesa da Consciência e de Sumilher da Cortina do príncipe D. João, donde subiu a reitor da Universidade de Coimbra. O Doutor Pedro Álvares Garrido, colegial de S. Paulo, cónego doutoral da sé de Coimbra, lente de véspera de cânones, tomou posse do lugar de deputado da inquisição de Coimbra a 24.7.1692. António Teles da Silva, doutor e lente condutário em cânones, arcediago na sé de Lisboa, tomou posse de deputado da inquisição de Coimbra a 4.2.1695. António Portocarrero, doutor em cânones, deão da sé de Leiria, tomou juramento de deputado da inquisição de Coimbra a 28.1.1698; seria depois promotor, inquisidor e do Conselho Geral. João de Sousa Castelo Branco tomou posse como deputado da inquisição de Coimbra a 12.5.1698; foi depois deputado, promotor e inquisidor em Lisboa; seria bispo de Elvas. O Doutor João de Soveral Machado, colegial de S. Pedro, cónego na doutoral de Coimbra e lente de decreto, tomou posse de deputado da Mesa de Coimbra em 23 de Julho de 1682. Além destas personalidades e do doutor Roque Ribeiro de Abreu, deputado e lente em Coimbra, assinaram como deputados desta Mesa assentos relativos à cúmplice, Arcângela do Sacramento: João de Sousa Carvalho, colegial de S. Paulo, lente de teologia na Universidade de Coimbra e cónego magistral na sé de Évora, depois inquisidor de Évora e bispo de Miranda; António Teixeira Álvares, colegial de S. Paulo, cónego na doutoral de Coimbra, lente de prima de cânones e leis, futuramente desembargador do paço e deputado do Conselho Geral; o Doutor Francisco Mendes Pimentel, colegial de S. Paulo, cónego na doutoral de Coimbra; António de Matos Bernardes, colegial de S. Pedro, cónego na doutoral do Porto, lente de decreto; D. Afonso Manuel de Meneses, arcediago de Braga, deputado desde 30 de Janeiro de 1697 e posteriormente elevado a promotor; e Francisco Carneiro de Figueiroa, colegial de S. Pedro, lente de código, posteriormente deputado e inquisidor em Lisboa, e promovido ao Conselho Geral, e sucessivamente cónego doutoral nas sés de Viseu, Guarda, Porto e Lisboa. Cf. MONTEIRO, Frei Pedro (O.P.) - *Noticia Geral das Santas Inquisiçoens deste Reino e suas Conquistas, Ministros e Officiaes de que cada huma se compoem*, in *Collecção* cit., t. III, loc. e impr. cit., 1723, pp. 410-505.

92- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 123r.º

93- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 32r.º

94- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 107r.º

maioritariamente dictaminou estar o réu «*em termos de ser julgado por dogmatista*», e como «*herege, apostata de nossa santa fé catholica, negativo, convicto, pertinaz e Dogmatista*», estar incurso em «*hir ao auto da fé com caroxa e com letreiro de Dogmatista, e nelle ser actualmente degredado das ordens e depois entregue ao braço secular servatis servandis, e que incorreo em sentença de excomunhão mayor e em confiscação de todos os seos bens para quem de direito pertencem, e nas mais penas no mesmo direito estabelecidas, e que sejão arrazadas as Cazas em que na Vila de Midões ensinava os seos erros às recolhidas, postas por terra e salgadas, e no chão que ficar se levante hum padrão de pedra com letreiro no qual se declare a cauza porque se mandarão arrazar e salgar*»[95].

Deu-se porém clara bipartição de votos na Mesa: mais intransigentes e em muito maior número, os inquisidores Nuno Mascarenhas de Brito e Paulo Afonso de Albuquerque e os deputados André Bernardes Aires, Nuno da Silva Teles, Pedro Álvares Garrido, António Teles da Silva, António Portocarrero e João de Sousa Castelo Branco foram de parecer que o réu fosse considerado hereje formal, «negativo e impenitente», e como tal, em despacho conclusivo, fosse relaxado à justiça secular. No juízo deles, Fonseca agira mais «com erro no entendimento» do que levado da sua lascívia. Além disso - acentuavam, carregando a nota -, dificilmente o réu poderia deixar de ser considerado dogmatista, pois para o ser, segundo «os autores», apenas se requeria que «publicamente» tivesse ensinado os erros, bastando que «ocultamente nelles instruisse a muitas pessoas, ou juntamente, ou a cada huã em particular», como também se não exigia «que essas pessoas fossem com efeito persuadidas ou confirmadas», sendo notório que Fonseca, efectivamente, «conforme as acções se lhe oferecião, persuadia as recolhidas que as acções lascivas não herão pecado nem encontravão o agrado de Deus».

Em contraposição ao voto dos primeiros e procurando ganhar tempo e argumentos "em socorro" do Padre Fonseca, o inquisidor João Duarte Ribeiro, o ordinário e os deputados João de Soveral Machado e Roque Ribeiro de Abreu, optaram por considerar que não estavam reunidos todos os meios de prova, e que havendo suspeita de o réu ter «pacto com o Demónio», deveria este «ser examinado no tormento, e nelle ter todo o que podesse sofrer a juizo do Médico e Cirurgião e arbitrio dos Inquisidores». A execução deste não era - diziam - pena que resultasse e se seguisse a sentença final, mas «meyo para ella se proferir». Depois então se tornaria o processo a ver em Mesa para despacho final, «por este e pelos mais crimes, nos quais por hora não votavão, porque processandose todos simultaneamente, se devião todos julgar juntamente em final, ponderando a qualidade da prova e formalidade do processo e o estado do Reo»[96].

95- Assento de 14 de Fevereiro de 1699. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fls.9v.°-10r.°]. A Mesa encostava-se todavia aos termos do *Regimento*, L. III, tit.° II, § 4, pois «sendo os negativos Heresiarchas ou Dogmatistas», era esta a pena prevista (cf. ed. cit., p. 156).

96- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, fl. 8r.°

Também quanto à formalidade do processo se tinha registado até aí divergência de pareceres: o grupo mais intransigente entendia que António da Fonseca estava «nos termos de qualquer herege» e que, por não «fazer verdadeira confissão de suas culpas», não merecia o «favor» regimentalmente concedido aos «apresentados» no tribunal[97], ao passo que o inquisidor João Duarte Ribeiro tinha pugnado, - com êxito -, por que António da Fonseca não fosse preso nos cárceres secretos da inquisição de Coimbra, antes se mantendo nos cárceres da custódia, ao abrigo daquela «privilegiada benignidade» devida aos «apresentados». Ao contrário dos primeiros, o Doutor João Duarte Ribeiro explicava que, naquele caso, não se devia entender «ainda» ser o réu hereje formal «em rezão de que o seu crime principalmente he[ra] de materias luxuriosas, nas quais facilmente se não hade presumir erro no entendimento»[98].

Pareceu todavia a todos que «*antes de se executar huã e outra couza*», na forma do *regimento,* os autos fossem levados à Mesa do Conselho Geral. Por sua parte, o inquisidor João Duarte Ribeiro fê-los acompanhar de um bem elaborado documento a favor do Padre António da Fonseca, dirigido ao inquisidor geral, uma vez que «deixando este Reo de alegar defeza, pedir repreguntas e oferecer contradictas, dev[ia] a Justiça ofereçer as rezõis que o Reo não allegou em sua defeza»[99].

Vistos os autos na Mesa do Conselho Geral, na presença do bispo inquisidor geral, em 3 de Abril de 1699, se assentou que, «*antes de outro despacho*», se mandassem «*repreguntar as testemunhas da justiça*» e tornar a ver na Mesa do Santo Ofício de Coimbra o processo do réu, cujo assento se voltaría a enviar ao Conselho Geral[100].

As repreguntas não alteraram as posições de fundo já expressas na Mesa de Coimbra.

Aos dois dias do seguinte mês de Maio, aí de novo vistos os «auttos, culpas e confissõis» do Padre Fonseca, pareceu ao inquisidor João Duarte Ribeiro e ao Deputado João de Soveral Machado não estar o réu «convencido por heresiarcha ou dogmatista nem por hereje formal», porquanto a heresia que da prova da justiça constava era somente «material». O sacerdote ter-se-ia apartado da fé «por mera lascivia ou por crer as revelações da sua confessada, Archangela do Sacramento»; por outro lado, havendo dúvida se os «factos hereticais» procediam «do erro no entendimento contra a fee ou de outro motivo, ainda que injusto», não se deveria concluir «heresia formal», com «pena ordinária» e relaxamento, «e muito menos no caso presente», em que o réu «confessa[va] os factos e nega[va] a tenção heretica que delles resulta[va]». Além de que - repetiam - Fonseca se tinha vindo apresentar na Mesa de Coimbra, «logo que, por admoestações e advertencias de pessoas doutas», conhecera a sua «cegueira» e o

---

97- Cf. *Regimento*, L. III, tit.º II, § 2 (ed. cit. pp. 151-155).

98- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 43r.º

99- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194, Papel q. fez o Inq.or o D.or João Duarte Ribeiro a favor do dito P.e Ant.º da Fonseca*, fl.103. Doc. em *Apêndice* (IV).

100- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, [fls.9v.º-10r.º].

«engano do demonio» pelos quais caíra nas culpas que confessara, e de que fora acusado no juízo eclesiástico diocesano... Mas, «pellos urgentes indícios» que contra o Padre Fonseca resultavam «de viver apartado de nossa santa fee catholica e ter pacto com o demonio, seguir a doutrina do heresiarca Molinos, e mais crimes no dito primeiro assento ponderados», eram de parecer que ele, «antes de outro despacho, fosse posto a tormento», conforme já tinham alvitrado. Por seu turno, os inquisidores Nuno Mascarenhas de Brito e Paulo Afonso de Albuquerque e os deputados André Bernardes Aires, Nuno da Silva Teles, Pedro Álvares Garrido, António Teles da Silva, António Portocarrero e João de Sousa Castelo Branco frisaram enfaticamente que o seu voto, manifestado aquando do primeiro assento, «não estava alterado»[101].

Os autos foram então, de novo, ao Conselho Geral, que, por despacho de 8 de Maio, mandou que o réu fosse posto a tormento e «tivesse todo o que pudesse sofrer».

Aplicada a tortura e feito o respectivo exame, o terceiro assento da Mesa de Coimbra, tomado a 18 do dito mês de Maio, marca finalmente a vitória plena dos critérios do inquisidor João Duarte Ribeiro. Pela reviravolta da votação, praticamente unânime, constante deste último assento, confirmado pelo Conselho Geral, o Padre Fonseca acabava condenado a ir «*ao auto-público-da-fé na forma costumada*» e a nele ouvir a sua sentença, fazendo abjuração *de vehemente* suspeito na fé, ficando perpétua e irremissivelmente recluso nos cárceres do Santo Ofício, onde teria penitências espirituais, sería instruído nas «matérias e mistérios da fé, necessários para a salvação da sua alma», ficando privado para sempre do poder de confessar e do exercício das suas ordens[102].

101- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194,* fl.123v.º-125r.º

102- «Foram vistos terceira vez na mesa do Santo Oficio desta Inquisição de Coimbra em os 18 dias do mes de Mayo de 1699 annos estes autos, culpas e confissões do Padre Antonio da Fonseca, (...) e pareceo a todos os vottos que da dita confissão feita no tormento, em que disse fizera pacto com o demónio, se não deve fazer cazo, porque em continenti a revogou, dizendo que diria tudo o que quizessem por se livrar das dores do tormento, e o mesmo disse no exame que da dita confissão se lhe fez, e ainda podendo revogala dentro nas 24 horas sem prejuizo seu, muito mais lhe não he prejudicial o que logo revogou. (...) mas que pellos urgentes indicios que contra elle ainda resultão de viver apartado da nossa santa fee catholica, e ter pacto com o demonio, seguir a damnada herezia de Molinos e crer que as acções lascivas que fazia podião ser a Deos agradaveis e mandadas e reveladas pelo mesmo Senhor, e dizer muitas blasfemias e mais delictos, ponderados no primeiro assento da mesa; excepto ao Deputado Antonio Telles da Sylva, que o Reo vá ao auto da fee na forma costumada, e nelle ouça sua sentença e fassa abjuração de vehemente suspeito na fee, e seja perpetua e irremissivelmente recluso nos Cárceres do Santo Officio e privado pera sempre do poder de confessar e do exercicio das suas ordens e tenha penitencias espirituais e instrução ordinaria e pague sessenta mil reis pera as despesas do Santo Oficio não excedendo a terceira parte de seos bens e as custas (...)» - A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls.125v.º-126v.º ; veja-se *ibid.*, fl. 258, ou no cit. *Cod. CVI/1-41* da B.A.D.E., fl. 67, o texto final da sentença, de harmonia com o teor deste último assento.

A seu tempo, João Duarte Ribeiro apresentara todos os argumentos possíveis, susceptíveis de melhorar a sorte do Padre António da Fonseca, afastando o espectro de relaxamento.

Entre tanta argumentação técnico-jurídica, o inquisidor não tinha deixado de estabelecer paralelo entre os delitos de Miguel de Molinos e os cometidos por este seu alegado sequaz, mostrando a incongruência de lhe aplicar pena superior àquela que tinha recebido em Roma o «mestre dos quietistas»[103].

Um outro importante argumento se tinha intrometido nesta questão: a propósito de «molinismo», de novo se voltava a falar nos cuidados a ter com a imagem do país.

No seu *Papel a favor do Padre António da Fonseca*, dirigido ao Inquisidor Geral, o Doutor João Duarte Ribeiro pedira que, embora o réu fosse castigado *«com penas competentes»*, não se publicasse *«em matéria perigosa e de lascivia, que em Portugal se ensina[va] o molinismo, sendo um Reino tão pio e Religioso»*, como comumente afirmavam vários autores citados[104]. E, apoiado ao bordão retórico da heráldica do Santo Ofício, assim finalizara o inquisidor de Coimbra o seu *papel: « Estas, Senhor, são as rezois que a justiça pode offerecer a favor do Reo, o P.e Antonio da Fonseca, que no campo negro da sua culpa deve olhar para a Cruz do Santo Officio esperando, na sua cor verde, que os Juizes, mais inclinados para a Mizericordioza oliveira das suas armas que para a rigurosa espada do seu castigo, emendem com a possivel brandura o seu erro, e castiguem piedosamente a sua culpa»*[105].

103- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 40r.º e v.º e 106r.º

104- O inquisidor cita: «Otalora *in theatro orbis tabula Portugal.»* = ORTELIUS, Abraham - *Theatrum orbis terrarum*, Antuérpia, 1579 ? ; « Maldon. *in vitte venerabilis Bened.i Cp.29»* = MALDONADO, Juan - *Vita sanctorum*, 1.ª ed. Burgos, 1531, e *ibi*, 1550,1563,1573; « Souza *in Hist. S.ti Dominici tt.º6 Cp.2»* = SOUSA, Frei Luís de - *História de São Domingos* (*1.ª Parte*, Lisboa, 1623; *2.ª Parte*, Lisboa, 1662; *3.ª Parte*, Lisboa, 1678); « Caesar *de Eccles. Hyerarch., p.1, disp. 4, §5, n.º11»* = MENESES, Sebastião César - *Relectio de Hierarquia Ecclesiastica*, Coimbra, 1628; « Fr. Bernardo de Britto *in Monarch. tt.º 5, Cp. 3 et 4 »* = BRITO, Frei Bernardo de - *Monarquia Lusitana* (*1.ª Parte*, Alcobaça, 1597; *2.ª Parte*, Lisboa, 1609); « Fr. Jeronimo Roman *de rebus publicis tt.º 4, Cp.18»* = ROMAN, Frei Hieronimo - *Republicas del Mundo*, Salamanca, 1594; « F.co de Souza Macedo *Lusitania Liberata, proem. 1 §4 a n.º15 et de Excellentiis Port., Cp. 9, excel. fin.»* = MACEDO, Doutor António de Sousa de - *Lusitania liberata ab injusto Castellanorum dominio*, Londres, 1645; IDEM - *Flores de España, Excelencias de Portugal*, Lisboa, 1631. Esta afirmação tornara-se praticamente um lugar comum, da suposição do qual resultava uma mais fácil, consequente e imediata lógica de justificação da acção do Santo Ofício luso, como, entre outros, se manifesta no impressivo exemplo da *Arte de Furtar* (1652), do Padre Manuel da COSTA (S.J.): « He Portugal hum Promontorio commum de todas as Naçoens: nelle entrão, e sayem continuamente os hereges do mundo, sem que os vicios das Naçoens se nos peguem. Não ha Reyno, nem provincia na Christandade, que se possa gabar de intacto nesta parte: só Portugal persevera illeso. A quem se deve tão gloriosa fortuna? Ao Santo Officio, que tudo atalha vedando livros, açamando Seitas, castigando erros, e melhorando tudo.» - Cap.XL, ed. crítica de Roger Bismut, Lisboa, 1991, 262.

105- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl.107r.º. Vide *Apêndice* IV.

Na Mesa de Coimbra houve mesmo quem se opusesse a que este réu saísse em auto público «na forma costumada». Razões? Não por maior clemência, mas por idêntico receio da publicidade: *«pareceo [ao Deputado António Teles da Silva] que o Reo ouvisse sua sentença na mesa do Santo officio, com abjuração e mais penas sobreditas; porquanto sendo os delictos do Reo muyto escandelosos e de heresias atrozes levantadas de poucos tempos pello heresiarca Molinos em Roma, se segue a este Reino grande prejuizo de se saber que nelle se comettem, e sendo atrocissimas as suas culpas não terem correspondente castigo»*[106].

Neste primeiro caso, em que se fazia jurisprudência, ainda por cima o réu era um sacerdote saído das fileiras do Oratório, regionalmente conhecido pela sua acção missionária, de modo que todo o alarde era susceptível de prejudicar a novel congregação e sua prestigiosa afirmação, feita em prol da vida devota e da «reformação» religiosa. Mesmo sendo certo que o Padre Fonseca era já saído da congregação de Viseu quando começara a delinquir, e que, em auto, nunca levaria a respectiva roupeta[107], não é difícil imaginar os engulhos e a magnitude das dificuldades criadas aos néris portugueses por este caso... Essas dificuldades seriam incomparavelmente mais onerosas (e o escol eclesiástico-inquisitorial terá ponderado a imprevisibilidade negativa das suas consequências) se ele tivesse culminado na condenação do réu por «herege dogmatista», conforme voto maioritário da Mesa de Coimbra no seu primeiro assento. A deliberada e reconhecida opção pela benignidade e a referência, na letra da sentença final, a «outras considerações que no caso se tiveram»[108], permite-nos pensar que, embora não declarado, este último aspecto teve importante peso nas decisões. Havia que castigar o ex-néri mas, ao mesmo tempo, preservar o mais possível a congregação de onde ele saíra, da desconfiança pública, tanto mais quanto o florescente instituto fundado por Bartolomeu de Quental, com provas já dadas, continuava a perfilar-se como esperançoso instrumento de regeneração eclesial, beneficiando do apoio dos sectores devotos reformadores, bem posicionados na corte e entre o alto clero português.

106- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl.126r.°

107- De acordo com o *Regimento do Santo Oficio*, L. III, tit.° II, §.° 6, «sendo religiosos» e padres, os réus não levariam «o hábito das religiões», mas iriam «vestidos em hábito clerical», e na leitura da sentença apenas se diria que eram de «certa religião». Cf. ed. cit. p. 156.

108- «O que tudo visto e o mais que dos auttos resulta, e como o Reo se apresentou voluntariamente na mesa do Santo Officio, deixando o rigor de direito e seguindo a mais pia e benigna opinião dos Doutores nesta materia, e por *outras conciderações que no caso se tiverão*, pella vehemente sospeita que contra elle resulta de viver apartado de nossa santa fee Catholica e seguir a impia e prejudicial heresia de Molinos, e de Luthero, Calvino, Anabaptistas e Alumbrados, e sentir mal dos sacramentos da Igreja, especialmente do da penitencia, e de ter pacto com o demonio, valendose do seu poder para obrar cousas repugnantes á ordem commua da natureza. Mandão que o Reo (...)» - A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl.265r.°

Por outro processo, mais tardio[109], da mesma natureza e paralelo a este, confirmaremos que a Inquisição se questionara, logo de início, sobre a mais conveniente praxe de actuação, no particular aspecto da publicidade, já que a audição da sentença e a abjuração *na sala* evitariam «*o escandalo e prejuizo*» de se lerem em público semelhantes culpas. No entanto, «*principiandose a cometter neste Reino o crime de molinismo*», e não havendo, ao contrário do que ocorria com os solicitantes, «*regimento expresso que detremine o logar em que os culpados neste crime oução sua sentença*», o Conselho Geral optara pela manutenção do esquema do *auto-público-da-fé*, acolhendo o argumento daqueles inquisidores que reputavam «*muito conveniente que se atalh[ass]e a demazia dos delinquentes com fazer publico o castigo pello tal crime(...)*»[110].

Como sabemos, a ocasião de, pela primeira vez, formalmente, «fazer público o castigo» aos molinosistas não se fez esperar.

Apesar de só a 14 de Março de 1698 ter entrado no aljube da cidade de Miranda o cura da igreja de Bouzende, incriminado, entre outros delitos, por «molinismo», apesar de os *assentos finais* do processo do Padre Fonseca terem ficado ainda para 18 de Maio de 1699, apesar de, após assento do Conselho Geral, de 20 do mês anterior, ainda ter sido mandado pôr a tormento o Padre Marcos Rebelo, acusado da mesma pecha molinosista, apesar, finalmente, da grande quantidade de processos despachados, referentes a judaísmo e outras faltas, não obstante isso, ou exactamente por causa de tudo isso, já a 4 de Maio de 1699 a Mesa de Coimbra escrevia ao Conselho Geral, conjecturando estarem reunidas as condições para se poder publicar, a 31 desse mês, a próxima celebração, na cidade, de um auto-da-fé, a ter lugar no Domingo, 14 de Junho, no Terreiro de S. Miguel, à porta da Inquisição[111].

109- Do Padre Manuel Delgado, natural e morador no Porto, cujo primeiro *exame* (cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194,* fls. 240-248) foi feito pela Inquisição de Coimbra a 28 de Julho de 1704.

110- « e não havendo regimento expresso que detremine o lugar em que os culpados neste crime oução sua sentença, he muito conveniente que se atalhe a demazia dos delinquentes com fazer publico o castigo pelo tal crime, e elles saibão que o Santo officio o não dissimula, mas antes trata de compremir a torpe paixão com que por este meyo provocão ou intentão provocar para a satisfação dos seos lascivos apetites a fragelidade das mulheres, o que não tem logar nem poderá ter effeito lendose a sentença do Reo em particular na salla da Inquisição, a que somente aseto tem certas e detreminadas pessoas, que o não fazem publico como he neccessario» - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, parte referente ao Padre Manuel Delgado, [fl.17r.°]; na mesma folha se explica: « (...) porque posto pello regimento *Lib.° 3.° tt.° 18 § 4.°* os solicitamento (*sic)* devão ouvir sua sentença na salla, comtudo, como o dito regimento fala somente dos que são julgados pelo crime de solicitamento, e o Reo seja julgado não só pelo dito crime mas tão bem pelo de molinismo, que he caso diverso do que trata o dito regimento, não fica este ja tendo logar no cazo prezente; no qual sendo este crime, como outro qualquer cuja natureza e gravidade pede publica satisfação, deve o Reo por elle ouvir sua sentença em Auto publico (...)».

111- BAIÃO, António - *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, Vol. III, Lisboa, 1938, pp. 157-158.

E, na manhã desse Domingo, 14 de Junho de 1699, «antes das cinco horas», irrompendo entre enorme multidão aí já concentrada, com desejo de nada perder, tomou o seu lugar junto do grande palco do *auto* o Padre capuchinho François de Tours, o viajante francês a quem ficamos a dever o fiel e impressivo relato dos acontecimentos desse dia[112].

No amplo anfiteatro armado para esta espectacular função litúrgica e penitencial de "triunfo da fé católica"[113], no meio dos presos, na maior parte judaizantes, e dos irmãos da Misericórdia, que os haviam acompanhado processionalmente pela cidade, «em hábito clerical», lá estavam os três padres processados *«que ensinavam o quietismo e cometiam muito más acções»*[114]. Incluiam-se num vasto e variado conjunto de 88 penitenciados[115].

Escreve François de Tours que, uma vez instalados nesse anfiteatro, um padre subiu ao púlpito para pregar, estabelecendo quatro temas para o seu sermão: «um contra os bígamos, outro contra os judaizantes, um outro contra os blasfemos do Santo Nome de Deus e finalmente contra os quietistas, molinistas e infames», porque «de toda esta casta de gente» haviam ido «parar amostras à Inquisição»[116].

Este último ponto ia de encontro à impressão causada pela inclusão, na *lista* impressa *das pessoas saídas em auto*, do nome dos três padres. Foi, no nosso país, a primeira pregação em *auto-público-de-fé* contra as culpas de *«molinismo»*[117], e foi proferida por Frei Domingos Barata, religioso da Ordem da

---

112- *Voyage d'Espagne et du Portugal du Père François de Tours, prédicateur capucin en 1699,* ms. da Biblioteca Municipal de Rouen, Fundo «Coquebert de Montbert», transcrito por Joaquim Veríssimo SERRÃO in *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, nova série, t. 21, 1958; servir-nos-emos do texto reeditado por ed. Lisóptima: TOURS, François de - *Itinerário em Portugal, 1699,* na selecta *Portugal nos séculos XVII e XVIII, Quatro testemunhos,* apresentação, tradução e notas de Castelo- Branco CHAVES, Lisboa, 1989, pp. 49-85.

113- A que não faltava toda uma conhecida farandolagem festiva, associada à participação popular nestes "grandes momentos". No entanto, como se vê do relato do capuchinho francês, este espectáculo suscitava, contemporâneamente, nomeadamente a olhos estrangeiros, certos reparos. Sintoma do crescendo crítico do século seguinte é certamente vermos, em pleno auto-de-fé, um orador sacro defender-se dessa sensibilidade do seu tempo: «Tam honrados actos como isto vem aqui fazer esta gente, e se o mundo de hoje os ve com horror & os tem por huã grande deshonra , he porque não sabe ou não se lembra que estas penitencias publicas na primitiva Igreja erão a sua mayor fermosura. Não somente se impunhão por culpa de herezia, mas por outro qualquer pecado; não só pellos publicos, mas pellos occultos tambem; e nem erão de poucos dias se não de muitos annos. Durante o tempo dellas os penitenciados não erão admittidos dentro da Igreja (...) mas [fora] em hábito de penitencia», S. JOSEPH, Frei Caetano de (O.C.D.) - *Sermam no Acto Publico da Fé que se celebrou na Praça do Rocio desta Corte em Domingo 14 de Outubro de 1714 assistindo sua Magestade e suas Altezas (...)*, Of. Joseph Lopes Ferreira, 1715, p. 3.

114- TOURS, François de - *Itinerário em Portugal, 1699,* p. 70.

115- MENDONÇA, José Lourenço D. de e MOREIRA, António Joaquim - *op. cit.*, [p. 265]

116- François de TOURS, *Itinerário em Portugal, 1699,* p. 70.

117- Seguindo alguma bibliografia especializada, nomeadamente as indicações de FARIA, Maria Isabel Ribeiro de, e FARIA, Maria da Graça Perição - *Inquisição - Colectórios, Regimentos,*

Santíssima Trindade, lente de Durando na Universidade, qualificador do Santo Ofício, escolhido para este efeito pelo Conselho Geral entre três nomes propostos pela Mesa de Coimbra, e que verdadeiramente tinha, desde o primeiro momento, um conhecimento directo do processo instaurado ao Padre Fonseca[118], n.° 10 da *lista* e um dos mais pasmosos penitenciados desse dia[119]. Com efeito, o Doutor Domingos Barata, na sua «censura» às proposições de António da Fonseca, tinha sido um dos teólogos que havia qualificado este réu como «herege formal»[120].

Todavia, como vimos, felizmente para Fonseca, os seus delitos tinham acabado por sofrer um julgamento mais favorável, não lhe acarretando relaxamento à justiça secular. De modo que, quando no dia seguinte, pelas nove horas da noite, ao som de matracas, os irmãos da Misericórdia houvessem de acompanhar ao areal do Mondego os seis relaxados do auto-de-fé, dentro das barracas de madeira aí preparadas para os condenados às chamas[121], nelas não se sentaria nenhum «molinista».

Na sua viva narrativa, vinca o capuchinho francês a demora e o assombro resultantes da leitura da sentença deste réu, em contraste com a naturalidade tranquila exibida pelo próprio[122], e, observador particularmente bem

---

Sermões e Listas de Autos-de-Fé, existentes na Livraria Visconde da Trindade, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1977, e CASSUTO, Alfonso - *Bibliografia dos Sermões de Autos-da-Fé impressos*, Coimbra, 1955, e com base, principalmente, na colecção do Visconde da Trindade, a verdade é que só fomos encontrar, bastante mais tardiamente, o texto impresso de uma pregação dirigida a molinosistas, no *Sermão do Acto Publico da Fee que se celebrou no Pateo de São Miguel da Cidade de Coimbra em sette de Julho de 1720 (...) Prégado pello Doutor Francisco de Torres(...)*, impresso em Coimbra, no Colégio das Artes da Companhia de Jesus. A explanação aqui feita deve andar muito próxima da que em 1699 fez Frei Domingos Barata; só que, no texto impresso que deste sermão lemos - apenas impresso em 1717, em Évora, na Of. da Universidade *pello Padre Antonio Duarte Rombo e dedicado ao Eminentissimo Senhor D. Nuno da Cunha, Presbitero Cardeal da Santa Igreja de Roma, Inquisidor(...)*, quando Domingos Barata já havia falecido em 25/4/1709, como Bispo de Portalegre -, não se faz qualquer recolha do ponto pregado em auto sobre os «molinistas». Dado que não é legítimo duvidar do capuchinho francês, é razoável ver esta falha como uma forma deliberada de evitar multiplicar, pela impressão, os efeitos perversos de uma publicidade incómoda.

118- Cf. nomeadamente A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7. 619, 1.ª parte*, fls. 180-181.

119- Cf. REMÉDIOS, Mendes dos - *Um processo sensacional na Inquisição de Coimbra ao fechar do Século XVII*, Coimbra, 1925, pp. 10 -11.

120- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fl. 43r.°

121- TOURS, François de - *Itinerário em Portugal, 1699*, p. 72.

122- O Padre Mário MARTINS, no último artigo citado, p. 528, reportando-se ao relato de G. Burnet sobre a atitude de naturalidade serena do aragonês na sua abjuração romana, corroborável pelos relatos de outros contemporâneos e assistentes ao auto, observa que, nestas circunstâncias, Fonseca seguia «o exemplo do formidável auto-domínio de Molinos, seu mestre e modêlo»; a objecção é evidente e imediata: mas como mestre, se não lhe encontramos no processo a imputação de leituras de Molinos, mesmo antes destas proibidas? É todavia pertinente outro tipo de questão face ao texto do capuchinho, vindo ademais de terras de França, fortemente sensibilizadas para a questão quietista: a transmissão de relatos vindos de Itália sobre o auto de Santa Maria *sopra Minerva*, e a imagem criada sobre "o mestre dos quietistas", até que ponto terão condicionado as apreciações deste seu relato?

colocado, como estrangeiro e inexperiente destas funções, lembrando risos e motejos então vistos em mulheres inglesas, como ele espectadoras do auto, judiciosamente pondera sobre o que resultava «em detrimento da religião» da publicidade dada à leitura destes delitos, pelo que textualmente exara o seu desagrado por esta praxe inquisitorial[123].

A consternação pelas consequências na vida de piedade dos fiéis da divulgação destes escândalos, particularmente neste auto e no auto público seguinte, também realizado no Terreiro de S. Miguel, de Coimbra, a 18 de Dezembro de 1701, em que saiu a açoitar e condenada a oito anos de degredo no Brasil Arcângela do Sacramento, de 38 anos, do referido recolhimento de Midões, e que António da Fonseca, pouco mais velho do que ela e seu *Padre Espiritual,* cooperando «com fingidos milagres», queria fosse «tida e reputada por santa», reflecte-se directamente na redacção de uma obra marcante, já por nós evocada, que verdadeiramente indica o duplo rumo de orientação e tónus de toda a literatura futuramente consagrada aos problemas da teologia mística, rumo esse derivado, no quadrante português, não apenas das repercussões europeias da condenação romana do aragonês, mas da condenação inquisitorial, entre nós, de subprodutos de vida religiosa que lhe são assimilados, dado o perfil do "quietismo" e do "quietista", nomeadamente no aspecto moral, desenhado no rescaldo de acontecimentos e polémicas trans-fronteiriças: por um lado, combate ao molinosismo das proposições condenadas pela Sé Apostólica e às «falsas místicas» com elas conexas; por outro, reivindicação da vida devota, da legitimidade e do prestígio da mística, contra aqueles que, baseados em perigos e medos, reforçados por quedas públicas, queriam desterrar das ambições dos fiéis o desejo de progressão na vida do espírito; concomitantemente, divulgação de normas seguras de discernimento ortodoxo e orientação dos fiéis nos caminhos da oração, meditação e contemplação, numa linha de exigente preocupação com a resposta dos cristãos ao apelo da perfeição. Referimo-nos às *Vindícias da Virtude*, de Frei Francisco da Anunciação.

«Incansável Guia de caminhos seguros» na teologia mística, vendo a «virtude perseguida» e «desprezada pelas repetidas ocasiões de fataes escandalos, em que miseravelmente descairam algumas pessoas, que tendo principios de boa vocação, nos progressos prevaricarão por se desviarem dos caminhos trilhados pelos Santos»[124], este autor abalançou-se, como dissemos, à redacção de uma obra que fosse uma resposta às contrafacções desacreditantes da vida devota. Esse trabalho estava concluído no final do último decénio do século XVII[125]. Tendo a obra «expedita para se dar ao prelo», com *licenças* já passadas de princípios de 1702, razões não declaradas - não a tópica humildade invocada pelo autor da carta prefaciadora -, antes, supomos, relacionadas com o temor de Anunciação de dar flanco aos seus émulos, referidos pelos biógrafos, e a ainda mais incompreensões e

123- TOURS, François de - *Itinerário em Portugal, 1699,* p. 71.
124- *Vindicias, Carta dedicatória às almas amantes da perfeição cristã, iij*
125- SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *A questão do sigilismo..., op. cit.*, p. 74.

polémicas do que aquelas que teve de sustentar, o que é certo é que só nos anos vinte do século seguinte, em que recrudesceram dramáticamente os casos de «molinistas» condenados[126], os cuidados de um jovem graciano «de bons desejos» e de um «discípulo» e «cordial devoto do autor» fizeram sair a obra do prelo, o que efectivamente ocorreu em 1725, cinco anos após o falecimento de Francisco da Anunciação. A reacção ao auto de Coimbra de 14 de Junho de 1699, acompanhada com consternação pelo mestre de espírito graciano, lá está, viva e impressiva, logo ao abrir o livro:

« A quem não cortaria o coração ver na mesma conjunção [celebração do Auto de 14 de Junho de 1699] (como nós vimos) o pequenino rebanho do Senhor, isto he, as pessoas, que tratão de virtude, sobressaltado, espavorido, e confuso. Huns, especialmente molheres, com o medo de vir parar em hum fim tão desgraçado, assentavão consigo deyxar o caminho da oração, que seguião, outras remitir o fervor, com que o continuavão. A estas se lançavão em rosto as culpas alheyas, como se fossem pessoaes, ou ao menos originaes; áquellas se pronosticavão os mesmos desastres (não sei porque astrologia judiciaria) que só vistos em outrem atemorisavão, e considerados como possiveis em si mesmo podião contrastar qualquer varão constante. Quasi todas finalmente, como se já tivessem saido em hum aucto publico da Fé com as penas de embusteyras, e de illusas, corridas, e envergonhadas (tal he a pussillanimidade humana!) não tinhão cara para aparecer diante de gente. (...) Não faltavão pareceres (para tudo há cabeças), de que com estas tres sentenças [dos três padres «molinistas»] conformes de tribunal tão incorrupto, e veneravel estava ja findo o litigio, que os carnaes trazem com os virtuosos desde o berço do mundo, e assim que ja ninguem poderia fallar em materias de espirito, e orações mentaes, porque a causa passara in rem judicatam »[127].

Obra didáctica, de esclarecimento e orientação, o autor não se furtará a nenhuma questão permanente ou de «moda» posta a quem ou por quem se quisesse adiantar na vida do espírito; naturalmente, nem mesmo ao delicado problema da oração de *quiete*, «expurgada» das «muitas imundicias» nela espalhadas pelo «blasfemo Molinos» e do «indiscreto» exercício propugnado por Fénelon[128]. No entanto, este livro começa por ser, como insinuamos, um eloquente documentário da luta dos sectores devotos em Portugal, ao fechar do século, contra uma onda de choque que, de forma mais ou menos difusa e não responsabilizada, aproveitando-se do impacto dos procedimentos inquisitoriais, se não mantivera nos limites duma mera anti-heterodoxia, mas passara à militância anti-beata, nesta atitude se revelando claramente anti-mística.

126- Cf. MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *op. cit.*, pp. com a *Notícia dos autos*.
127- ANUNCIAÇÃO, Francisco da - *Vindicias*, t. 1.°, pp. 5-6.
128- Cf. *Vindicias*, t. 3.°, Cap. IV, particularmente pp. 404-412.

O estilo vivo e sacudido do autor, já justamente apreciado[129], dirige-se a contrariar a fácil tendência do vulgo para coplas e motejos contra a vida «beata», mas sobretudo a desancar, com textos na mão, autoridades e argumentos em riste, os responsáveis religiosos desse tempo que, no púlpito, se compraziam em fazer efeitos de retórica com cáusticas «satirizações concionatórias» contra «beatos» e «beatas», desfazendo «nos exercícios de oração mental», ou no confessionário, não tinham pejo de mandar as mulheres desejosas de progressão na vida espiritual «fiar na roca», «rezar pelas contas» e deixar-se de «invenções», deste modo contribuindo para esfriar a devoção desses fiéis e os ver afastar da frequência dos sacramentos[130].

Havia que combater medos e lugares comuns paralisantes, alimentados pelos adversários da vida devota e reformada, mostrando o seu contrasenso:

«Molinos, Fonseca, Sancho, Martinho &c. que parecião Beatos, na realidade erão hypocritas, embusteiros, herejes, perversos: logo todos os Beatos são isso tudo, ou pouco menos. Berta, Seya, Constança, Beatas, sahirão no auto da Fé por fingir revelações, por consentir em illusoens, por idolatrar o Demonio: logo todas as Beatas, que vemos andar papando Santos, dormindo em orações mentaes, frequentando quotidianamente communhões, qualquer dia irão para a Santa Inquisição. Estas são as conclusões verdadeiramente em Barbara, porque não somente erroneas, mas barbaras conclusoens.»[131]

Tornara-se premente, enfim, dar ânimo aos pusilânimes e atordoados dessas campanhas, ao mesmo tempo que responder «aos que imagin[av]ão que a profissão da virtude ou a vida Beata se desacredita[va] quando se descobr[ia] ou castiga[va] publicamente algum hipocrita»:

«Que crime cometteo essa profissão, se Molinos, se António de Affonseca, se outros de igual perversidade, atrevendo-se ao que ninguem se devia atrever, gloriando-se das cousas de que devião correrse, vencendo nas suas maldades aos facinorosos mais celebres e insignes que nunca houve, andavão metidos e computados no numero dos Beatos e virtuosos, não merecendo elles entrar em conta de homens racionaes? Porque não tomas argumento para louvar esta profissão divinissima, dos que nella vivem honesta e santamente?»[132]

Esta necessidade de esclarecer, orientar e tranquilizar muitas almas, desajudadas por *padres espirituais* pouco experientes e receosas de cair nos erros de Molinos, já a vimos exprimir-se numa outra obra, anterior a esta, reconhecidamente marcada pela «crise quietista» então vivida, reflectindo por isso, na sua linguagem tersa e serena, o ambiente de controvérsia oracional dentro do qual os meios devotos esclarecidos tiveram de sair em defesa da legitimidade de

---

129- «É um estilo falado, saboroso, que lembra a Manuel da Costa, na sua *Arte de Furtar*, e nos faz pensar na argumentação cerrada e cheia de graça de António Vieira», escreveu MARTINS, Mário - *art. supracit.*, p. 528.

130- *Vindicias*, tomo 2.º, Caps. 30 e 31, respectivamente, pp. 414-415 e 436-437.

131- *Vindicias*, tomo 1.º, Cap.16, p. 277.

132- *Vindicias*, tomo 1.º, Cap.15, p. 270.

todo um património tradicional de práticas que não admitiam facilmente lhes fosse vedado, como era o caso da prática de uma "correcta" *contemplação adquirida*[133]: referimo-nos, uma vez mais, à *Luz e calor* (Lisboa, Miguel Deslandes,1696), do oratoriano Manuel Bernardes.

O quanto está esta obra marcada, nas motivações da sua escrita, pela dramaticidade de notícias funestas, ligadas aos sucessos da vida do ex-congregado de Viseu, António da Fonseca, e à sua fundação de Midões, isso é algo só agora objecto de ponderação, apesar de esse contexto concreto, na sua vasta repercussão, se manifestar claramente, como teremos suficientemente sublinhado no capítulo II, nas preocupações de *Luz e calor* e, em geral, da pedagogia mística do seu autor.

Em breve o intentaremos, mas enquanto não passarmos, com algum detalhe, um olhar sobre o quadro da vivência religiosa em que se inscreve a malograda experiência do recolhimento feminino de Nossa Senhora do Rosário de Midões, à partida, aparentemente, mais um projecto como tantos outros congéneres[134] (desta feita de uma comunidade a viver sob a regra de S. Domingos, com comutação do ofício divino), para se ficar com uma ideia da ressonância e importância específica então atribuída a este caso, basta atentarmos na qualidade e número de testemunhas -53- ouvidas no processo inquisitorial movido ao Padre Fonseca, *director espiritual* do recolhimento, e no qual intervêm importantes depoimentos de religiosos do Varatojo e de congregados. Basta anteciparmos que, precedendo a devassa inquisitorial, houve também investigações detonadas pelo ordinário e pelo núncio, e que o Padre Bartolomeu do Quental e o Bispo Conde D. João de Melo, protector do Oratório no norte de Portugal e da vida devota[135] (e de quem o Padre Manuel Bernardes fora noutro tempo confessor[136]), se contaram entre aqueles a quem coube ajuizar do «espírito» de Arcângela do Sacramento. Cumpre ainda ter presente o facto, que não podería deixar de ser questionante, de esta «beata» ter sancionado com uma «visão» a

---

133- Cf. RICARD, Robert - *Un traité portugais de spiritualité à l'époque du quietisme...* supracit., pp. 361-379.

134- Exemplo muito similar, e que também deu consumições ao Padre Bartolomeu do Quental (cf. *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de l'Oratoire de Braga*, Introdução, leitura e notas de Jean GIRODON, Paris, 1973, p. 237, Carta n.º 165), foi o *Recolhimento de S. Domingos da Tamanca,* constituído nestes mesmos anos junto aos Congregados de Braga, por iniciativa de duas devotas mulheres confessadas destes padres. Estamos efectivamente numa época de estimulação de experiências congreganistas de seculares, sob o tradicional signo das ordens terceiras (cf. SYLVA, Francisco Pereira da - *Caminho dos terceiros seraficos para a Celestial Patria*, Lisboa Ocidental, Of. da Música, 1736 - 1.º ed. de 1731). Os *néris* - lembre-se o expressivo exemplo do Porto, onde existiu um forte núcleo de *congregantes* a partir de 1680 - deram uma expressão "moderna" a estas propostas. Cf. SANTOS, Eugénio dos - *A Irmandade dos Congregantes do Oratório do Porto*, «Humanistica e Teologia», IV/2, (1983), pp. 195-212.

135- Cf. SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal,* ed. cit., p. 127.

136- MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, tomo III, p. 194, b.

saída de dois congregados da sua casa de Viseu: António da Fonseca e Simão da Costa[137].

Finalmente, importa evocar que Arcângela do Sacramento, a inspiradora da erecção do recolhimento, «mulher que principiou bem e começou guiada por bom espirito» - como ainda se reconhecerá, consumada a sua «queda»[138]-, se iniciou na oração mental aos treze anos, na Igreja da sua terra natal de Nabais, termo da Vila de Gouveia, através de uma prática quotidiana introduzida «em muitas Igrejas» da Serra da Estrela por Frei António das Chagas, por ocasião da *missão* aí realizada[139], após o que cedo evoluiu, em certa medida, e à sua escala, popular e regional, pelo aventuroso itinerário de notoriedade de todas as réplicas da *monja de Lisboa*[140]. Como tal, «suores de sangue», «crucifixões», «visões», «êxtases», «revelações» particulares e manifestações extraordinárias, toda a sua auréola enfim, teria que esbarrar inexoravelmente no crivo do Santo Ofício. Então, como no passado e no futuro, a sociedade continuava a suspirar por hábeis perscrutadores de espírito, que a libertassem das ciladas da hipocrisia[141].

137- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619, 1.ª Parte*, fl. 350 r.º. Enquanto as memórias do Oratório silenciaram para sempre qualquer referência expressa à pessoa do Padre Fonseca, o Padre Simão da Costa, que foi companheiro e também confessor desse sacerdote, continuou a ser edificantemente lembrado nas *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*: «movido de superior espirito» se resolveu sair da Congregação «para pregar aos infieis, e se auzentou a 9 de Outubro de 1697: passando p.ª a Congregação dos Padres da D.ª Providencia, e dahy para os estados da India Missionando p.las Ilhas de Ceilão, e certão vizinho com notavel fervor seo, e fruto das Almas, como testemunharão varias cartas suas, e de outros seos Companheiros naquellas partes, remetidas a esta Caza de Vizeu.» - *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*, introdução de José Mendes da Cunha SARAIVA, Lisboa, 1943, p. 33.

138- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619, 1.ª Parte, Qualificação de Frei Caetano de S. José (O.C.D.)*, fl. 142 r.º- v.º

139- A.N.T.T., Inquisição de Coimbra, Proc. 7. 619, 1.ª Parte, fl.12 r.º

140- A «Freira da Anunciada» (vide GRANADA, Fray Luis de (O.P.) - *Historia de Sor María de la Visitación y Sermón de las caidas públicas*, estudo preliminar de Alvaro HUERGA (O.P.), Barcelona, Juan Flors ed., 1962) não é um caso que nos lembre tão só a nós; ele é expressamente evocado no *processo* de Arcângela do Sacramento, na *Qualificação* de Frei Júlio da Ascenção (O.C.D.) - cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7.619, 1.ª Parte*, fl. 116 r.º

141- Escrevendo cerca de 1738, Frei Martinho do AMOR DE DEOS (O.F.M. Cap.) - *Chronica da Santa Provincia de Santo Antonio da Regular e Estreita Observância da Ordem do Serafico Patriarcha S. Francisco*, Lisboa, of. Herdeiros de António Pedroso Galrão, 1740, t. I, p. 205, evoca e louva um seu confrade, natural de Viseu, falecido em 1588, pelo seu espírito profético, dotado de discernimento de espíritos, «como mostrou em uma mulher nesta cidade havida por santa, que a poucos passos de tratalla, lhe reconheceo o malvado espirito com que muitos homens grandes se enganavão, desenganando tudo no sucesso do seu vaticínio, porque logo se vio castigada por embusteira». Aludia aqui, talvez, à célebre «Freira da Anunciada»..., mas mais relevante é observarmos a ênfase com que este autor pondera aqui a grave actualidade deste problema: «não seria mao que no nosso Portugal houvesse muitos destes religiosos, que sendo missionarios da verdade, nos dessem melhor a conhecer tanta hipocrisia...».

Cap.º V - «Vida beata»: santidade verdadeira e santidade simulada.

Laicidade e santidade nos novos tempos. Problemas e sugestões. Associativismo beato e ordens terceiras. O exemplo bracarense. Alargamento da oração mental metódica e afectiva ao mundo dos leigos. Das «irmandades do amor divino» em Portugal. Os missionários na formação da piedade dos meios devotos. Prevalência do modelo religioso e claustral. «Vidas admiráveis» de santas e embusteiras. Castigos do Santo Ofício.

Alguns imprudentes encontraram na graça da devoção a sua ruína: quiseram fazer mais do que podiam, e sem pensarem na pequenez das suas forças, seguiram mais o impulso do coração do que as normas da razão. E como presumiram de si mais do que era agradável a Deus, depressa perderam a graça.

Tomás de Kempis, *Imitação de Cristo*

Falar das quedas públicas e «embustes» de Arcângela do Sacramento, de Soror Maria da Visitação, de uma qualquer penitenciada ou penitenciado do Santo Ofício, ou, pelo contrário, do prestígio de qualquer virtuosa pessoa, na *vox populi* finada em "odor de santidade"[1], e cuja vida e memória tenham logrado ultrapassar o crivo analítico das autoridades religiosas hierarquicamente constituídas, implica, em última análise, reflectir sobre as possibilidades e modelos de afirmação de santidade então disponíveis na Igreja, e face aos quais, conscientemente ou não, uns se tornaram credores de condenação e castigo, e outros de consideração e triunfo.

Destes dois nomes e trajectórias evocadas, da famosa e nobilíssima Soror Maria da Visitação, a *Monja de Lisboa*, e da plebeia e beiroa Arcângela Henriques ou do Sacramento, - dois exemplos entre tantos -, interessa-nos sobretudo focalizar a nossa atenção nesta última, não apenas por ter protagonizado um caso praticamente desconhecido, não apenas pela associação dos seus «erros» e «enganos» a uma nova «peste» perseguida pela inquisição - o «*molinismo*» -, mas também na medida em que, como leiga-beata e jovem mulher de extracção popular, humilde filha de lavradores, sabendo ler e escrever, mas declarando-se sem «ciência alguma»[2], ela parece ilustrar significativamente, nos finais do século

---

1- Sem nos desviarmos do nosso âmbito - a história cultural -, importa, ainda assim, recordar que o conceito de santidade, central não apenas na religião cristã, se dirige, em última análise e em sentido pleno à qualificação de Deus. As criaturas são santas na dependência e participação da santidade de Deus. É pelo baptismo que os cristãos se inserem, formalmente, numa dinâmica de santificação, uma vez que se tornam filhos de Deus em Jesus Cristo, devendo todo o seu agir ser revelador desta identidade (cf. I Pedro I, 15-16).

2- Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619, 2.ª Parte,* (*Sessão 16, Genealogia*), fl. 83v.º

XVII, a situação espiritual de grande parte do nosso "laicado". Situação essa, sem dúvida, de continuidade de um longo impasse: os leigos, mesmo nas camadas humildes, podiam aspirar a formas mais elevadas de oração, podiam aceder a formas de oração mental, gradualmente popularizadas, mas nessa busca de santificação pessoal, não chegavam, geralmente, a ser capazes de dar corpo a uma espiritualidade própria, distinta da clerical e religiosa. Por isso, de um conjunto abundantíssimo de *relações de vidas*, veremos continuar por muito tempo a sobrepujar a proposta de um modelo de vida e santidade para religiosos. Por isso, no que toca às mulheres, - segmento com maior protagonismo, pela própria carência, também maior, de afirmação social -, o surgimento de beatas e de recolhimentos das mesmas, os beatérios, situação híbrida, de compromisso entre o século e a religião[3], continuará, algo surpreendentemente, a ser um fenómeno vivaz, embora sob atracção e tutela religiosa, e quase sempre culminando em novos estabelecimentos conventuais[4].

Tendo, para ser santa, enveredado por uma vida de beata, - o que, significativamente, queria dizer, na época, mulher secular que, pela reforma de vida e hábito, parecia religiosa[5] -, quando, na Serra da Estrela, Arcângela Henriques ou do Sacramento foi capturada pelo Santo Ofício, ela encabeçara um recolhimento de mulheres cuja ambição era afinal afirmar-se no conceito público como uma nova e prestigiosa fundação religiosa.

3- Sobre este carácter - desconfortável - de compromisso, leia-se a caracterização feita por LISÓN TOLOSANA, Carmelo - *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, ed. Akal, Madrid, 1990, pp. 44-46.

4- Cf. *v. g.* MOREIRA, António Montes - *Breve história das clarissas em Portugal*, «Archivo Ibero- Americano», Ano LIV, núms. 213-214, Madrid, 1994, pp. 213- 220. Cf. RIESCO TERRERO, Angel - *Tres documentos interesantes (siglo XVI) para el conocimiento del origen y transformacion del "beaterio" de Alhama de Granada en Convento de RR. Clarisas de la Concepcion, vulgo de "San Diego"*, «Archivo Ibero-Americano», Ano LIV, núms. 215-216, Madrid, 1994, pp. 789-799. Na sua relativa e natural diversidade, a constituição e funcionamento deste tipo de recolhimentos femininos manteve-se até tarde pujante na América Latina, pelo rigorosas limitações e dificuldades metropolitanas postas na fundação de mosteiros de religiosas. Cf. SANTOS, Eugénio dos - *O monacato feminino no Brasil durante a época moderna*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. I, Leon, 1993, pp. 469-482; ALGRANTI, Leila M. - *Vida religiosa feminina no Brasil colonial: conventos e recolhimentos*, I Congreso Internacional del Monacato..., t. I, pp. 483-494. Cf. VIFORCOS MARINAS, M.ª Isabel - *El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformacion en Convento (1730-1758)*, I Congreso Internacional del Monacato..., t. I, pp. 357-365; ALVAREZ NOGAL, Carlos - *El beaterio de Santa Catalina en Manila*, I Congreso Internacional del Monacato..., t. I, pp. 521-528.

5- «Chamamos beatas hoje às mulheres seculares, que sendo mais reformadas na vida e no seu habito parecem religiosas, o qual nome se deu já antigamente no Concilio IX de Hespanha, celebrado pelos annos de 655, às donzellas que se consagrão a Deos e são bemaventuradas por este seu sacrificio» -ESPERANÇA, Frei Manuel da - *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, Primeira Parte, Lisboa, of. Craesbeeckiana, 1656, p. 560.

Importa tentar transportarmo-nos para a época. Numa sociedade secularizada, os tempos de hoje tornaram-se, acima de tudo, tempos de valorização do mundo dos leigos. O Concílio Vaticano II não apenas reafirma o velho e fundamental princípio da vocação de todos os crentes à santidade, como, valorizando uma diversidade complementar de caminhos e ministérios no seio da Igreja, reconhece aos leigos um especial e insubstituível papel na iluminação e ordenação das realidades temporais, segundo o espírito de Cristo[6]. Mas até aos nossos dias há todo um largo percurso, lento, complexo, por vezes sinuoso e polémico de reivindicação da dignidade específica da condição leiga e do estado de vida dos casados como meio seguro de santificação, fora da vocação religiosa e do estado clerical.

Tendo-se concebido, de facto, na época feudal, a vida *no mundo* como algo muito dificilmente compatível, na prática, com a perfeição cristã[7], e não obstante recomposições religiosas, políticas e sociais posteriores, que foram transfigurando as representações da santidade[8], Philippe Ariès considerou que, face à concepção doutrinariamente generalizada durante a Idade Média e ainda nos começos do século XVI da preeminência da vida religiosa sobre a vida laical, «foi preciso esperar o fim do século XVI, o tempo da *Philotée* de São Francisco de Sales, ou, no século XVII, o exemplo dos senhores de Port-Royal - e, de modo mais geral, de todos esses leigos empenhados em importantes atividades religiosas, teológicas, espirituais e místicas - para que se admitisse a possibilidade de uma santificação fora da vocação religiosa, na prática dos deveres civis»[9]. Mesmo com importantes matizações relativizantes[10], reconhecendo que o problema da

---

6- Cf. *Lumen Gentium*, Caps. IV e V. Cf. JOÃO PAULO II - *Exortação Apostólica Christifideles laici*, Cap. I, nms 15, 16 e 17.

7- VAUCHEZ, André - *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age*, École Française de Rome, Roma, 1988, p. 410.

8- Cf. LOBRICHON, Guy - *La religion des laïcs en Occident, XI.e- XV.e Siècles*, ed. Hachette, Paris, 1994, pp. 173-205; cf. BARONE, Giulia - *Nuove proposte per nuovi ceti*, in AA. VV. - *Modelli di santità e modelli di comportamento* (cura de Giulia BARONE, Marina CAFFIERO, Francesco Scorza BARCELLONA), Rosenberg & Sellier, Turim, 1994, pp. 143-147; sobre os conceitos e propostas medievais de santificação, presentes na pregação, cf. BÉRIOU, Nicole - *Saint et sainteté dans la prédication de Ranulphe de la Houblonnière*, in AA. VV. - *Horizons marins, itinéraires spirituels (V - XVIII siècles)*, (estudos reunidos por Henri DUBOIS, Jean-Claude HOCQUET, André VAUCHEZ), Vol. I, publ. da Sorbonne, 1987, pp. 3-13; cf. CONTAMINE, Philippe - *La pieté quotidienne dans la haute noblesse à la fin du Moyen Age: l'exemple de Charles d'Orléans (1463-1465)*, in AA. VV. - *Horizons marins, itinéraires spirituels...*, vol. I, pp. 35-41.

9- *História Social da Criança e da Família*, Zahar ed., Rio de Janeiro, 1981, p. 215.

10- Vale a pena recordar esse comerciante, casado e pai de filhos, - Homebon de Cremona -, canonizado em 1199, tal como é evocado por André VAUCHEZ, num conjunto de importantes páginas sobre a interiorização do ideal de fuga do mundo e sobre as experiências que, nos séculos XII e XIII, inspiradas embora em ideais formulados num âmbito clerical, se orientavam já num sentido de "emancipação" espiritual dos leigos (*La spiritualité du moyen âge occidental*, Cap. III, P.U.F., 1975, pp. 125-145); cf. IDEM - *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (+*

espiritualidade do casamento e da "santificação" dos casados se havia colocado, nomeadamente na Península Ibérica, mais cedo do que ficou sugerido[11], a verdade é que a espiritualidade daqueles que viviam no século continuaria marcada pela sombra do claustro e pelo ascendente do modelo religioso[12], ainda que se proclamasse que cada um se podia salvar no seu estado[13]. De resto, na ponderação de André Vauchez, os finais do século XV, apesar de uma anterior "vaga mística" no mundo dos leigos, e nomeadamente, a despeito do prestígio de importantes santas leigas, exornadas por dons extraordinários, mais do que outra coisa, terão representado uma conjuntura de monaquização e depreciação da condição laical[14]. Se, tanto quanto se pode generalizar, na catolicidade ocidental, ao longo de quinhentos, se intensifica, para uma minoria, a procura da perfeição fora dos caminhos tradicionais das ordens monásticas, para a maioria, a procura de contacto com um taumaturgo ou com um guia espiritual, eram vias que, com naturalidade, permitiam às religiões, no terreno, recomporem ou reforçarem o seu ascendente sobre a grande massa dos baptizados[15].

Para muitos leigos comuns, também eles desejosos da sua santificação pessoal, sem terem de submeter-se às regras dos religiosos nem confinar-se a um claustro, certas confrarias[16], as ordens terceiras e determinadas

---

1197), marchand et «père des pauvres», in AA.VV. - *Horizons marins, itinéraires spirituels...*, Vol. I, pp. 115-122.

11- Sobre esta matéria impõe-se a leitura duma obra crucial: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Faculdade de Letras, Porto, 1995.

12- Para significativa análise de um caso exemplar, constante de uma *vida* escrita pelo Padre Martín de Roa (S.J.), publicada pela primeira vez em 1604, cf. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Uma clarissa ilustre do Século XVI: Ana Ponce de Leon, Condessa de Feria e monja de Santa Clara de Montilla*, Sep. das Actas do Congresso Internacional Las Clarisas en España y Portugal (Salamanca, 20-25/9 de 1993), t. I (Espiritualidade), pp. 331-340.

13- LACERDA, D. Fernando Correa de - *Historia da vida do Bemaventurado Padre S. Joam da Cruz*, Lisboa, Of. de Miguel Manescal, 1680, p. 125. Permitimo-nos extractar uma pequena passagem desta *Reflexão*: «Em tal forma dispoz Deos as cousas que cada hum se pòde salvar no seu estado; por essa razão disse o Senhor que em casa de seu Pay havia muytas estancias: os caminhos do Ceo são muytos. (...) e ainda que he estreita a estrada da vida, tambem ha alguãs menos estreitas; como a cõsciencia não seja larga, bem pode ser menos angustiada a via: a mais estreita he a melhor, porque não ha para donde desviar, porèm a menos angustiada não he mà, como se não deixe de prosseguir (...) quem dorme com huma pedra á cabeceira, acha huma escada para subir á patria, mas não deixa de subir á patria quem não dorme com huma pedra a cabeceira: a escada por onde cada hum sobe, he a Cruz que cada hum leva, e como não deixe de a levar, não lhe faltarà escada por donde subir».

14- Cf. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age*, pp. 446-448

15- Cf. PROSPERI, Adriano - *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi ed., Turim, 1996, pp. 431- 432.

16- Sobre a valência santificante do movimento confraternal cf. *v.g.* VINCENT, Catherine - *Les confréries médievales dans le royaume de France (XIII.e XV.e Siècle)*, Ed. Albin Michel, Paris, 1994, pp. 71-73.

experiências de reclusão[17] e beguinagem[18] tinham sido outrora instrumentos disponíveis e privilegiados[19]. Tendo-se progressivamente consolidado a tendência para a institucionalização destes últimos movimentos associativos de beatos e beatas, com a sua passagem a conventos em forma, com votos e clausura, ou a adopção, pelos seus efectivos, de uma regra terceira[20], a verdade é que, apesar da energia disciplinadora da hierarquia, em Portugal, já na segunda metade do século XVI, «não raro os leigos tomavam sem profissão o hábito franciscano e se faziam eremitas»[21] e, como, entre outras fontes, o demonstram informes de crónicas monásticas e numerosos processos inquisitoriais, continuarão a pulular individualmente beatas, embora normalmente enquadradas nas ordens terceiras[22]. Como se compreende, do universo das beatas, duas classes principalmente concitarão a prevenção da autoridade eclesiástica: as que de *motu proprio* se arrogavam um hábito religioso, sem obediência a superior conhecido, e aquelas que usavam hábito «honesto» ou de religião, apenas tendo prometido obediência

---

17- Cf.: PAPI, Anna Benvenuti - *'Velut in sepulchro': cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, in AA.VV. - *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (cura de Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI), L. U. Japadre ed. , Roma, 1984, pp. 367-455; IDEM - *Frati mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità*, in AA.VV. - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (cura de Daniel BERNSTEIN e Roberto RUSCONI), Liguori ed., Nápoles, 1992, pp. 85-106; SENSI, Mario - *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*, in AA.VV. *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, pp. 57-84. Sobre as *emparedadas* em Portugal consultem-se obrigatoriamente: VITERBO, Frei Joaquim de Santa Rosa de - *Elucidário*, t. II, Barcelos, 1966, p. 213; ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, Vol. I, Barcelos, 1967, p. 143; DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, Universidade de Coimbra, 1960, p. 65.

18- Sobre *Biguinos ou Beguinos* (a prática e as oscilações semânticas) cf. VITERBO, Frei Joaquim de Santa Rosa de - *op. cit.*, t. II, pp. 32-32; ALMEIDA, Fortunato de - *op. cit.*, Vol. II, p. 201; DIAS, José Sebastião da Silva - *op. cit.*, t. I, pp. 63-65.

19- Cf. VAUCHEZ, André - *La spiritualitá du moyen age occidental*, ed. cit., pp. 142-145.

20- Cf. *v. g.* MIURA ANDRADES, José María - *Formas de vida religiosa feminina en la Andaluzia Medieval. Emparedadas y beatas*, in AA.VV. - *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Ed. de Angela MUÑOZ y M.ª del MAR GRAÑA, Madrid, 1991, pp. 153-164; CASTILLO GOMEZ, Antonio, e VAZQUEZ MADRUGA, María Jesús - *Las religiosas de Santa Librada de Alcala de Henares (1481-1516)*, in AA.VV. - *Las mujeres en el cristianismo medieval*, ed. Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 201-218; ESPOSITO, Anna - *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo XV*, in AA.VV. - *Culto dei santi...*, pp. 539-562. Para exemplificação portuguesa da passagem de grupos de emparedadas e de recolhimentos de beatas a mosteiros, cf. ROSÁRIO, Frei António (O. P.) - *Mapa de Portugal dominicano feminino*, I Congreso Internacional del Monacato..., t. 2, pp. 652-665. VITERBO, Frei Joaquim de Santa Rosa de - *op. cit.*, t. II, p. 33, cita um capítulo das cortes de Évora de 1481, no qual os procuradores dos concelhos chamam a atenção do monarca para o problema das «*Beguinas que fazem conventiculos de fóra, e não querem tomar Ordem approvada*», pedindo que «*sejão constrangidas de entrarem na Ordem approvada, onde sob Régra sirvão a Deos*».

21- DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, p. 65.

22- Vide *v.g.* PERRY, M. E. - *Beatas and the Inquisition in Early Modern Spain*, em *Inquisition and Society in Early Modern Europe* (coordenação de S. HOLIEZER), London - Sidney, 1987.

aos seus confessores ou a outras pessoas particulares[23]. De resto, institucionalmente, não cessaria de frutificar, durante toda a sociedade de antigo regime, em territórios metropolitanos e ultramarinos, a velha fórmula "ambígua" do «beatério» ou «recolhimento» de beatas, fórmula retardatária, mas particularmente útil e funcional, por razões sociais e económicas[24].

Sendo o encontro com Deus o fim de toda a procura, intelectual e devocional, e a beatitude o termo para que todos os baptizados deverão tender, sábios e ignorantes, estas mulheres, com usual displicência social e cultural referidas como «mulherzinhas» ou «mulheres de cântaro», apesar de frequentemente se reconhecerem «idiotas e sem letras», achavam-se muitas vezes, compreensivelmente, capazes de aceder à «ciência experimental de Deus», e por isso, o pecúlio de vivências e trajectórias pessoais e dos beatérios por elas constituídos não poderão deixar de ser valorizados como reveladoras experiências de aprendizagem e reflexão pessoal[25]. Esse pecúlio expressará a participação, também por parte da mulher vulgar, de uma prática devota envolvente, feita da exploração das "Índias" do seu mundo interior[26]. Marginalizadas em relação à cultura escolástica, que tendia a humilhá-las, subvalorizando o seu papel na Igreja, no reverso da medalha, as beatas não deixavam de beneficiar de uma outra tradição, que vincava não depender a «ciência dos santos» das letras e suficiência humana, sendo que muitas vezes a omnipotência de Deus escolhia manifestar-se nos fracos e nos humildes[27].

Para uma mulher se tornar beata, as razões sociais e económicas pesavam de forma determinante, como em princípios de seiscentos, na sua bem afortunada *Peregrinação Cristã*, reconhece o bacharel Tristão Barbosa de Carvalho[28], obra na qual, curiosamente, se contrapõem não dois (para "religião" e casamento), mas três «estados», o da freira, o da beata e o da casada, ocupando o penúltimo uma ingrata e desconfortável posição intermédia, dada a falta de clausura e a particularidade e informalidade dos votos assumidos, suscitando, naturalmente, as prevenções do aparelho institucional da Igreja.

No diálogo ficcional da *Peregrinação Cristã*, uma rapariga, Inocência (e inocente não é também, evidentemente, a escolha dos nomes), apoquentada por um velho fidalgo sem «temor de Deus» e antigo juíz numa terra do interior, Sisamnes, queixa-se dos seus males a dois peregrinos, o português

---

23- HUERGA, Álvaro - *Historia de los Alumbrados*, t. V, ed. cit., pp. 216-217.

24- Cf. *supra* nota 3.

25- Cf. PEREIRA, Michela - *Considerazioni marginali sulla conoscenza religiosa*, in AA.VV. - *Donne sante, sante donne*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1996, pp.161-173.

26- Cf. PROSPERI, Adriano - *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* cit., p. 434.

27- SCATTIGNO, Anna - *Il lume della luna. Linguaggio e conoscenza nell'esperienza religiosa*, in AA.VV. - *Donne sante, sante donne*, ed. cit., pp.189-209.

28- A primeira edição desta obra é de Lisboa, Giraldo da Vinha, 1620, a segunda *ibi*, por António Craesbeeck de Mello, 1674, e a terceira *ibi*, por Manuel e José Lopes Ferreira, 1709. Citaremos pela sua quarta edição, Lisboa, Of. de Pedro Ferreira, 1744, que já não consta da *Bibliotheca Lusitana* (cf. t. III, p.764).

Aurélio e o romano Quintiliano, caminhando de Lisboa para Coimbra, em romaria à Rainha Santa Isabel. Manifesta-lhes a rapariga desejar vida «quieta, virtuosa e bem-aventurada», vendo nas beatas continuadoras da vida dos antigos monges contemplativos: «Parece logo que para entrar em vida beata devo tornar para a Cidade, aonde a terey na companhia daquellas beatas que continuam os mosteiros, que pois tem tal nome, não pódem deyxar de o ser».

Em resposta, estranhando esta opção pela cidade em vez da quietude do «monte», e deixando claro a Inocência que o caminho da santidade é estreito, exigindo continuada ascese - «ninguem he perfeito de repente, mas de pouco vay subindo a cousas mayores, caminhando de virtude em virtude, suavemente, à vida perfeita e beata» -, Quintiliano, a voz da tradição e da «experiência», vai glosar a diferença entre ser e parecer, para estampar um requisitório à realidade prática beateril:

«Muitas ha que sem o parecerem o são, e fazem vida beata, fugindo das occasiões de sua perdição com muito recolhimento, oração, jejum, aspereza de vida, silencio e frequencia dos Sacramentos; e o tempo que lhes fica de vida contemplativa gastão em santas occupaçoens de vida activa, levando com humildade a Cruz do Senhor, tratando de verdade a saude de suas almas. Mas ha outras que não tem mais que o parecer, porque tomão huã traça de vida que nem he de casadas, porque não tem maridos, nem de Freyras, porque profeção huma sombra de Religião nas obras e no habito, nem de donzellas, porque gozam de liberdade e a ninguem reconhecem sujeyção, nem de viuvas, porque não forão casadas, e são como as cereyjas que não são bem brancas nem bem vermelhas, e por isso mandava Deos que lhas não oferecessem.

E por lhes não quadrar bem algum destes nomes, chamaram-se beatas, que quer dizer bemaventuradas, nome que por certo quadra ás primeiras que tenho dito; mas a estoutras he muito para recear sua salvação, porque acharse huã beata destas no meyo dos fogos da carne, da vaidade do Mundo, entre os desposorios, merendas, romarias, hortas, e geralmente ao cheiro de todos os passatempos e prazeres de que gozam os mundanos, e que nada disso baste para lhe escurecer a virtude, não me entra no entendimento. E a experiencia nos mostra que fora mais proveitoso serem casadas, porque ainda que a vida seja boa, não o parece a traça, e boa vida com mà traça he cousa rara no Mundo, ou serem Freyras, porque ainda que nos fogos da mocidade se agastem com a clausura, a companhia, o tempo, os exercicios santos em poucos dias lhes abrem os olhos, e vem a julgar o estado da Religião por suave»[29].

Perante a estranheza de Inocência - «Que o estado da Freyra seja melhor que o da beata não duvido, mas que o da casada seja melhor não o entendo», Quintiliano argumenta com textos de S. Paulo[30], mas nem assim ela,

---

29- *Peregrinaçam christã*, pp.154-155.

30- I Cor. 7 e I Tim. 2 : «Mais vos digo que melhor he a casada honesta que a Freyra abrazada. Diz S. Paulo que melhor he ser cazada que abrazada, porque aquella, concebendo filhos, merece mais que esta com a clausura, jejuns e disciplinas, pois tudo estraga com seus perdidos pensamentos. E diz o santo que concebendo filhos se salvarà, e não diz criando-os a seus peitos,

condicionada pelas suas dificuldades financeiras, desiste da opção de se recolher «com huma dessas verdadeiras beatas»[31]. É então que, pela voz de Aurélio, o autor exprime a sua radical antipatia por esta forma de vida, encarecendo a dificuldade que Inocência teria para «atinar com alguma» verdadeira beata:

«Com licença de meu companheiro vos direy, amiga, que muito trabalho tereis em a achar, porque as que o não são sabem-se melhor fingir que hum comediante; mas attentay no que vos digo: a que virdes andar de requebro, picada de opinião, resadeira de voz alta, alegre na conversação das pomposas, fazendo alardo de suas virtudes, e de trajo curioso, degraday-a dos olhos.

Jà se lhe fordes a caza e lha sentirdes com perfumes, brinquinhos, lingua sem socego, amiga de louvores, pichosa, e que não gosta de manjar pobre, senão precioso, com que a sustentão mulheres ricas por resar por ellas, ainda que lhe vejais rios de lagrimas, nem huma lhe enxugueis»[32].

Ao manusearmos este tipo de fontes, temos todavia de ter em conta que a sátira moralizante às beatas, cada vez mais identificadas com a hipocrisia, se tornará um lugar comum, precisamente porque pululavam os espécimes deste tipo social, instabilizando ou questionando o quadro fixo, ideal, da boa ordem social. Os *Apólogos Dialogais*, de D. Francisco Manuel de Melo, fornecem bons exemplos do que afirmamos[33]. E claro que os itinerários individuais terminados em escândalo tinham sempre mais impacto social do que os casos virtuosos, mas anódinos...

Situando-se entre os anos sessenta do século XVI e os anos vinte do século XVII, Rodrigues Soares, no seu *Memorial*, no contexto da evocação do triste caso da freira da Anunciada, entre outras «maldades e invenções do mundo» sobre que escreve, sugere-nos uma impressiva imagem do ponto a que tinha chegado, entre nós, em divulgação, - também entre gente leiga e "vulgar" -, a procura da santidade e dos graus superiores de oração, embora na sua retina

---

alimpando-os e ensinanso-os (que nesses trabalhos manifestamente se merece) se não concebendo-os, que ao parecer he cousa que està mais longe de merecimento e de virtude; e por isto sómente diz que terà a mulher o Ceo seguro: e he caso de notar, que passando huã mulher boas noytes e bons dias, se salve, e outra passando màs noites e màos dias, se condene, e por aqui vereis quanto importa fugir da virtude fingida»- *Peregrinaçam christã*, pp.155-156.

31- «Eu ha muito tempo assentey comigo guardar Castidade, e ainda que esse não fora meu proposito, està hoje a criação dos filhos tão depravada, os homens tão estragados e tão metidos nos màos costumes, que não vejo de quem possa fiar vida, honra e fazenda, para com elle viver quietamente, e para Freyra tem os mosteiros os dotes tão levantados, que não chega là minha possibilidade, pelo que me quisera recolher com huma dessas verdadeiras beatas» - *Peregrinaçam christã*, p.156.

32- *Peregrinaçam christã*, p.156.

33- Recordem-se, nesta obra, n'*Os Relógios Falantes*, as referências às «beatas do meu bairro», como gente em quem «mora a superstição e hipocrisia» e, n'*A visita das Fontes*, a Lisboa como cidade «donde se criam monstruos de disforme malícia», vivendo «vida ociosa e poltrona» a coberto do «manto da santimónia» (cf. ed. de Pedro SERRA, Vol. I, Angelus Novus ed., Braga, 1998, pp.17-18 e 96-97).

fiquem apenas os aspectos imediatos e negativos de uma tendência revestida, afinal, de largo significado sócio-cultural:

«Permitiu Deus» que o descobrimento desta «maldade», - considera -, fosse causa «de se descobrirem outras semelhantes (...), porque se não resolvia o mundo senão em todas quererem ser santas, avendo ajuntamentos de beatas pelas igrejas, deputando-se a quais eram mais santas, tratando de seus enlevamentos e raptos, perguntando huãs as outras, publicamente: «Mana, como estais, em que Çeo his agora com vosa contemplassão?». Se a outra respondia: «Mana, ainda agora vou no primeiro çeo», respondia-lhe muito agastada: «Hai mana, muito pouco caminhais; caminhai, trabalhai, chegareis ao terseiro çeo onde eu vou e vereis maravilhas como eu veyo». De maneira que tudo se resolvia em contar de huã santa que ali estava, outra acola, outra ca, ate entrar pelos homens, que hum hia a sam Roque, questava en rapto diante de todos, enfim era cousa maravilhosa a semente do demonio como andava neste particular semeada pelo mundo, que não avia ja çidade, vila nem aldeia onde não houvesse uma santa»[34].

Uma dessas «maldades» que se descobriu, em Coimbra, foi protagonizada por Maria Dias, uma mulher com quem tratavam todos os que por então eram, naquele meio, da parcialidade de D. António. Na condição de beata, assentou arraiais em Celas, junto dos religiosos do mosteiro de Santo António. Quando comungava tinha arrebatamentos, deixando-se cair; simulava raptos e revelações, e entre outros "dons", «Nosso Senhor revelava-lhe cousas da outra vida e das almas que desta passavam»; dizia-se em comunicação com o espírito da prioresa da Anunciada, e era consultada sobre o futuro por pessoas de categoria, até por doutores... Os seus fingimentos visavam, acima de tudo, o sustento, mas misturavam-se também com perigosíssimas movimentações políticas. Acabou condenada a penitência pública na Sé, cinquenta açoutes pelas ruas da cidade, dez anos no Brasil, e - aspecto importante no seu castigo -, a não poder comungar senão uma vez por ano[35].

Todos estes casos levavam os pastores conscientes a redobrados cuidados e alertas. Frequentemente, era no próprio laicado que surgiam "especialistas" na detecção e denúncia de torcidos caminhos na vida do espírito, como nos anos sessenta-setenta do século XVI, um Jorge da Silva ou um Simão Gomes[36], «sapateiro santo» já por nós evocado como irredutível inimigo daqueles

---

34- SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, Leitura e revisão de M. Lopes de ALMEIDA, Coimbra, 1953, p. 274.

35- Cf. BAIÃO, António - *A beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo Conde neste caso*, «O Instituto», Vol. 88, n.º 2, Figueira da Foz, 1935, pp. 173-179.

36- Sobre a *Vida* deste personagem, lançando luz sobre «alguma das zonas mais anónimas da espiritualidade da segunda metade do século XVI em Portugal», vide CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o «Sapateiro Santo (1516-1576)*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal, Sécs. XVI-XVIII*, «Revista da Faculdade de Letras - LLM, Anexo V, Porto, 1993, pp. 233-260.

outros leigos que - «vãmente» - então se davam a uma vida de ocioso contemplativismo.

É precisamente a grande procura - incauta e asceticamente impreparada - da contemplação, por parte de muitos fiéis leigos, que leva o padre dominicano António Feio a advertir, por seu turno, comentando um texto de S. Gregório Nazianzeno, em sermão da Festa dos Santos Inocentes:

«Nem nos tornemos deste trabalhoso Egypto para a santa contemplação, significada por Judea, antes nos detenhamos nelle té morrer o Herodes, que queria matar em nós a divina graça. Porque morto elle, então poderemos nós tornar da vida activa e trabalhosa para a contemplativa e descansada.(...) Porque quem sem obras santas se quiser dar à contemplação, fará edifício sem alicerce, donde procedem muitas illusões do demonio, por quanto daquellas almas zomba elle mais afoutamente e lhes mete mayores enganos na cabeça que, sem fazerem a Deos muitos serviços e se exercitarem nas obras árduas da virtude, se dedicão à contemplação, dandose por tão privados cõ Deos que lhes parece o podem conversar de contino, e com confiança de suas esposas, sem precederem os merecimentos de taes»[37].

Como se sabe, idênticos enganos, «curiosidades de mística parda», aconteceram profusamente em Espanha, sendo muitas delas aí reprimidas no contexto da luta anti-alumbrada[38]. Uma simples leitura das chistosíssimas *Cartas* de D. Juan de la Sal[39], referentes, entre outros, aos embustes do Padre Francisco Mendes, «de nação português», organizador de um recolhimento de mulheres, falecido em 1616, e condenado como alumbrado em auto-de-fé de 1624, em Sevilha, basta para se fazer ideia da importância social do fenómeno beato e daquilo a que o Bispo de Bona chama a «tentação» da aura de santidade[40]. Sem que, entre nós, se possa falar propriamente de *alumbrados*, o século XVII português conhecerá também intenso ambiente visionário e bastantes casos de «ilusão» e «embuste» castigados[41], em paralelo, claro está, a um alargamento

---

37- FEO, Padre António (O.P.) - *Trattados das Festas e Vidas dos Santos*, 2.ª Parte, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1615, pp. 46-47.

38- Cf. v. g. *Sentencia de Juana la Embustera* (IMIRIZALDU, Jesus - *Monjas y Beatas Embaucadoras*, Ed. Nacional, Madrid, 1977, pp. 81-119).

39- Cf. SAL, D. Juan de la - *Cartas al Excmo. Sr. Duque de Medinasidonia*, in *Curiosidades de mística parda*, ed. cit., pp. 1-44.

40- «Crea V. E. que, como hay hombres tentados de la carne, los hay también del espíritu, que se saborean y relamen en que los tengan por santos, en que les pida una enferma un evangelio, y otra que está para parir que se esté en oración junto á sua cama, hasta que Dios la haya alumbrado; y, cuando se imagina que una canilla ó mano de las suyas podrá estar algún dia con unas andas dentro de un relicario, se les cae la baba de contento, y no hay enamorado que salte paredes con más ánimo que estos tales atrancan dificuldades y barrancos por conseguir su estimación» - SAL, D. Juan de la - *Carta primera*, ibid., p. 9.

41- Além dos casos infra apresentados, cf.: MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980, pp. [165], [166], [170] e [252]; SOUZA, Laura de Mello e - *Entre o êxtase e o combate: visionárias portuguesas do século XVII*, in AA. VV. - *Inquisição: Ensaios sobre*

ortodoxo do movimento beato, polarizado sobretudo pela dinâmica devocional de terceiros e terceiras.

Entre outros exemplos, bem sucedidos, desse alargamento ortodoxo, pode lembrar-se o paradigmático caso de Isabel de Miranda, pobre tecedeira açoriana, da cidade de Ponta Delgada, analfabeta, casada aos quinze anos, e que, viúva e mãe de cinco filhos aos trinta e três, fazendo votos privados e sendo admitida como mantelata na Ordem de S. Agostinho, iniciou carreira de beata, que lhe granjeou, em vida, uma grande fama de santidade, resistente a todas as desconfianças e indagações do Santo Ofício[42], ou, situando-nos numa região menos periférica, pode ser evocado o associativismo beato testemunhado pela cidade de Braga.

No início dos anos setenta de quinhentos, vindo de Lisboa, do desempenho do cargo de professor de matemática das princesas Maria e Catarina, netas do rei D. Manuel[43], para tomar posse da Igreja de S. João da Balança, na qual fora provido como abade, o Licenciado Domingos Peres conheceu na cidade de Braga um certo número de «mulheres honestas e devotas», a quem o povo chamava beatas, e querendo instituir uma capela de missas de sufrágio na Misericórdia local, logo pensou nelas para merceeiras da instituição, com obrigação de assistência a esses sufrágios[44].

Como, pela sua pobreza, não tinham meios «donde pagar aluguer de casas», determinou agasalhar seis daquelas mulheres, a partir daí também

---

Mentalidade, Heresias e Arte (coordenação de Anita NOVINSKY e Maria Luiza Tucci CARNEIRO), ed. da Universidade de S. Paulo, 1992, pp. 762-784; *Sentença do P.e Matheus Francisco da Companhia de Jesus, o qual saiu segunda vez no Auto-de-Fé que se celebrou em Goa no ano de 1664*, in *Feiticeiros, profetas e visionários, Textos antigos portugueses* (Selecção de Yvonne Cunha RÊGO), I. N. C. M. Lisboa, 1981, pp. 57-76; e ainda, numa outra área de embuste, a da bruxaria, cf. PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas». Portugal, 1600-1774*, Coimbra, 1996 (diss. de doutoramento defendida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), pp.289-296.

42- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e «santa» (c. 1539-1610)*, Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular, ed. Terramar / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999, pp. 243-272.

43- Sobre este desempenho vide TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Come la principessa di Parma appresse la matematica*, in Actas do Colóquio (Parma, 25.9.1999) *Maria di Portogallo, Sposa di Alessandro Farnese. Cultura e devozione di una principessa de Parma (1565-1577)*, no prelo.

44- Sobre o instituidor e suas instituições, reportar-nos-emos a dados apresentados por: CASTRO, Maria de Fátima - *O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha. Da sua instituição à administração pela Santa Casa da Misericórdia*, «Bracara Augusta», 46 (1995/6), pp. 169-249; TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação*, «Via Spiritus», 5 (1998), pp. 107-132, e IDEM - *Domingos Peres, professor de Matemática da Princesa Maria de Portugal, na fundação de um beatério bracarense*, Actas do Colóquio Internacional «D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos», Centro Inter- Universitário de História de Espiritualidade, Porto, 1999, pp. 7-28.

designadas por «mulheres recolhidas seculares» e «bentas merceeiras», nas casas por si compradas ao Postigo de Santo António, no bracarense Campo da Vinha. Morariam de duas em duas nas três celas disponíveis dessas casas, e poderiam dispor de oratório, numa sala melhor, forrada, lojas, forno e quintal. Receberam dele então, como superior a quem obedeciam, a letra das primeiras «condições e estatutos» e, mesmo sem autorização formal, envergavam o hábito pardo de S. Francisco[45]. Em documento datado do Convento de S. Frutuoso de Montélios, nos subúrbios de Braga, do dia de S. João Baptista de 1580, Frei Álvaro de Olivença, provincial da Província da Piedade da Ordem dos Frades Menores da Regular Observância, concedeu carta de irmandade a essas primeiras seis recolhidas das casas de Domingos Peres (Catarina Fernandes, Helena da Cruz, Catarina de Santiago, Filipa de Santa Ana, Maria dos Remédios, Catarina de Santo António), em nome da «devação, zello e amor» por elas anteriormente demonstrados ao hábito e religião de S. Francisco: a partir de então, passavam a ser designadas, com razão, como «beatas da Ordem de S. Francisco», neste caso com hábito autorizado pelo provincial. O seu modo de vida correspondia ao de terceiras franciscanas, vivendo em comum, sem votos solenes e também sem clausura, uma vez que, adscritas às obrigações pias de merceeiras, pelo menos certos dias da semana, se deveriam deslocar do recolhimento à misericórdia nova a assistir às missas e responsos previstos[46].

Todavia, havia bastante tempo que estava em marcha uma ofensiva normativa da hierarquia relativamente à diversidade das expressões da vida religiosa, visando, particularmente, implementar as determinações do Concílio e de S. Pio V (Breve *Circa pastoralis oficii* de 1566) relativamente à obrigação de clausura das comunidades de terceiras, e embora se mantivessem algumas excepções institucionais relativamente a comunidades não vinculadas a votos solenes[47], e, no caso desta pequena comunidade vivendo ao Postigo de Santo António do Campo da Vinha, estivessemos perante a situação especial de um recolhimento de merceeiras, de resto, aparentemente, sem possibilidade de crescer numericamente, as seis beatas começaram a sentir, crescentemente, a pressão de um meio que as ia assimilando às religiosas de claustro. Elas viviam «debaixo de certo modo de clausura», na expressão do instituidor[48], mas com um estatuto *sui generis*, susceptível de reparos. De modo que, passados quatro anos, o novo provincial, Frei Pedro de Guimarães, requerido pelas beatas, porque «conforme ao *motu* de Sua Sanctidade, nehuã pessoa, asi homen como molher, pode trazer ho habito de nossa ordem, senão aquelas a quem os Perlados derem licença, avendo respeito a sua vida e custumes», para que ninguém sobre isso as inquietasse ou

---

45- Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Instituição e vicissitudes de um beatério*...cit., pp.115-116

46- A.D.B., Livro da Misericórdia de Braga n.º 472, fls.13r e 17r.

47- Cf. MUÑOZ FERNANDEZ, Ángela - *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994, pp.77-87; vide também MIURA ANDRADES, José Maria - *Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval, Sevilha*, 1998, pp. 231-266.

48- A.D.B., Livro da Misericórdia de Braga n.º 472, fl.15r, doc.8.

desse «torvaçam», confirmava-lhes nominalmente licença para continuarem a usar os hábitos pardos e os mantos de saragoça pelo pescoço, da maneira como elas os traziam. Isto lhes concedia, sujeito a uma cláusula: «vivendo juntas, como viveis, e honestamente, como ho habito ho esta pedindo, porque, apartandosse alguã, e vivendo fora e apartada, ou avendo alguã nota en sua vida, não he minha tenção e vontade o traga, antes como indigna delle lhe será tirado». E, como é lógico, posteriormente, novas licenças serão passadas «cõ as mesmas condiçõis»[49].

De facto, mesmo no futuro, as recolhidas continuarão sem professar e isentas de clausura propriamente dita. As beatas nunca podiam dormir fora, não podiam deixar passar da porta da casa pessoas de fora da comunidade, mas saíam para assistirem às obrigações de sufrágio semanais previstas, para se confessarem em S. Frutuoso, ou até «por justa necessidade», sancionada pela beata mais velha ou no cargo de superiora. Ainda assim, certas beatas não resistiram ao apelo da rua e duma vida particular, mais de acordo com anteriores possibilidades de expressão daquele seu teor de vida, e por isso, em Setembro de 1587, a solicitação de Domingos Peres, vemos o provincial Frei Pedro de Guimarães requerer ao vigário-geral da arquidiocese que procedesse contra Helena da Cruz e Maria dos Remédios, privadas do seu hábito por, contra o disposto, se terem ausentado do recolhimento. Alegadamente, uma delas tinha estado fora «muitos dias» e era «acostumada a o fazer por muitas vezes e por muitos meses, o que causa[va] escandalo»[50].

Em 1588, «pela experiência» tida, pelo que «depois soube de outras partes onde havia beatas», pelo conselho de «pessoas religiosas e doutas e zellozas do serviço de Deos e bem comum» - neste particular sintonizadas com a lógica regulamentadora de Filipe II e certamente preocupadas com os estigmas de uma reputação alhures periclitante[51]-, o antigo mestre de matemática resolveu-se a limitar-lhes a liberdade, «mai de todos os vicios», e a «ordemnar quanto possivel fosse seu recolhimento e honestidade», objectivos ínsitos em instrumento testamentário, datado desse ano, no qual exprime a vontade de tornar mais

---

49- A.D.B., Livro da Misericórdia de Braga n.º 472, fl.14r, doc.7. A licença de Frei Pedro de Guimarães beneficia: Cecília Fernandes, Catarina Fernandes, Catarina de Santiago, Helena da Cruz, Filipa de Santa Ana e Maria dos Remédios. Catarina Rodrigues (a beata Catarina de Santo António da carta de irmandade passada por frei Álvaro de Olivença), ama ao serviço de Domingos Peres, recebeu licença posteriormente, aquando Ana de S. João, Inês de S. Francisco e Margarida de S. Francisco, passada pelo provincial Frei Pedro de Setúbal. A razão tem a ver com o facto de ela ter continuado a servir, nas suas doenças, o abade instituidor, morador, paredes meias, com as beatas. Domingos Peres, achando que Catarina de Santo António tinha demonstrado possuir os requisitos para o efeito, determinou que, por sua morte, ela ficasse como ecónoma e superiora do recolhimento (CASTRO, Maria de Fátima - *art. cit.*, p.210).

50- A.D.B., Livro da Misericórdia de Braga n.º 472, fls 15-16.

51- Cf. LORENZO PINAR, Francisco Javier - *Beatas y mancebas*, ed. Semuret, Zamora, 1995, especialmente pp. 111-112 e 122. Em «Via Spiritus» 3 (1996), pp.274-277, tivemos oportunidade de recensear esta obra, consagrada às vicissitudes do beatério de Santa Ana de Toro (Zamora), de patronos portugueses, desde os seus primeiros passos, nos anos vinte de quinhentos, até à sua absorção pela ordem concepcionista, em princípios do século seguinte.

inquestionável e seguro o regular funcionamento e identidade do beatério, nomeadamente pela enfatização das condições de rigor na admissão e exclusão, para cujo efeito contava com os apoios combinados da autoridade do vigário geral, representando a jurisdição ordinária do arcebispo, e do parecer do padre guardião ou confessores de S. Frutuoso, família e mentores espirituais das beatas.

Apesar de não se vislumbrar no regímen de vida das beatas, tarefas domésticas incluídas, uma sobrecarga de compromissos e deveres digna de nota, pela «nova» instituição-testamento de 1588 ficava-lhes expressamente vedado, alegadamente para sua maior tranquilidade e dedicação exclusiva aos fins religiosos, o ensino de meninas (facultado decerto ao nível de fiação, trabalhos manuais e serviços domésticos), directiva que faz supôr o rompimento com uma anterior prática, corrente em meios congéneres. No tocante ao perfil das candidatas aos seis lugares do recolhimento do Postigo de Santo António, a sustentar por vinte e seis medidas de pão anuais, das suas propriedades, Domingos Peres estipulava que fossem de Braga ou seu termo, preferentemente a terras mais distantes, isentas de doença contagiosa, tivessem entre os vinte e cinco e quarenta anos de idade, fossem solteiras «virtuosas», ou viuvas «honestas» a quem não tivessem ficado filhos que as pudesem «inquietar ou perverter», tendo outrossim passado por rigorosa indagação, não apenas *de vita et moribus*, mas também de limpeza de sangue[52], um forte sinal dos tempos este, atenta, sobretudo, a humilde extracção social das pretendentes. Mesmo assim, até à sua morte, ocorrida em 9 de Fevereiro de 1608, data a partir da qual a administração do recolhimento passará para a Mesa da Misericórdia de Braga, não há-de deixar o instituidor-administrador Domingos Peres de ter apreensões e contrariedades com as beatas, expressas na expulsão de duas delas, «inquietas e revoltosas e bravas», a quem não valeram as repreensões dos confessores e do instituidor sobre o que convinha à casa[53].

Com a administração da Misericórdia, verificamos frequentes intervenções de obras e melhoramentos materiais no recolhimento, e o funcionamento de um próximo mas algo relaxado sistema de controlo, com cíclicas visitas - em princípio anuais - de inspecção[54]. Na documentação relativa a estas visitas não se lobrigam desvios dos fins da casa nem faltas de monta, embora seja patente que, frequentemente, as beatas tendiam a ultrapassar os limites impostos às suas possibilidades de convívio com o meio exterior. Disso nos dão conta as admoestações dos visitadores, reiteradamente insistindo em que as beatas não deixassem pessoa alguma subir da porta da rua ao andar de cima, mesmo sendo franciscanos de S. Frutuoso, capelães da misericórdia ou outros eclesiásticos, e sob pretexto de virem tratar «matérias de espírito». Como quer que seja, durante o século XVII, a justificação de algumas obras de remodelação e ampliação abonar-se-á com a virtude e bom procedimento das beatas[55].

52- Cf. A.D.B., CM 720, fl. 22.

53- A.D.B., Livro da Misericórdia de Braga n.º 472, doc.72, fl. 4.

54- Cf. A.D.B., Fundo Monástico-Conventual, F. 566, fls. 8v-9v e 15r

55- Cf. documentação aduzida por CASTRO, Maria de Fátima - *art. cit.*, p.220.

Essas obras de remodelação do espaço interior do recolhimento, elas próprias denotam progressiva conventualização das beatas. Por morte do abade instituidor, passam a ter uma pequena capela, dotada de sacrário e lâmpada do Santíssimo, sacristia e coro, feita a partir de uma anterior câmara forrada, de maior dimensão. Deste modo, a partir de então, as beatas ficavam "dispensadas" de todas as saídas que não fossem as estritamente obrigatórias à sua condição de merceeiras (uma curta deslocação, à hora de prima, à misericórdia nova, às segundas, quartas e sextas-feiras, para ouvirem as missas e responsos ditos sobre a sepultura de Domingos Peres), podendo fazer as outras orações quotidianas de sufrágio, confessar-se, comungar e ouvir missa, nos outros dias, no interior do recolhimento.

Os aspectos materiais sublinham assim uma tendência para maior resguardo, autonomia e complexificação da vida comunitária, com reforço das condições de exigência quanto ao «modo de clausura» vigente. Também se percebe facilmente que, regionalmente sujeito a pressões de crescente procura feminina da vida religiosa, este estabelecimento propendesse a ampliar a sua capacidade de alojamento, para além do número previsto na instituição. Um aumento de efectivos podia ser visto como forma de tornar mais perfeita (por referência ao paradigma claustral) a vida comunitária, já que o coro e o cumprimento de mais numerosos actos comunitários impeliam naturalmente a esse aumento. Com efeito, desde os tempos do arcebispo D. Rodrigo da Cunha (1626-1634), torna-se «inveterada» a presença de mais recolhidas do que as seis do número[56], e esse alargamento de umas três ou quatro recolhidas extra-numerárias ver-se-á no início e ao longo da primeira metade do século XVIII acrescido de uma significativa distinção entre beatas e «leigas». Em 1743 poderão contar-se sete beatas e cinco leigas, e, com pouca oscilação, esse panorama manter-se-á até 1751, em cuja data, alegando «disturbios» e «discordias» entre «molheres de diversas qualidades e differentes genios» e opressão às beatas numerárias, o arcebispo D. José de Bragança obrigará a Misericórdia à reposição da fórmula primigénia[57].

Por outro lado, a avaliar pelos termos de algumas visitações já dados a público, à medida que o tempo avança, parece notório o enriquecimento da qualidade das práticas devocionais da casa, realidade necessariamente em conexão com uma relativa alteração da condição sócio-cultural de novas recolhidas, crescentemente alfabetizadas, como se depreende da desenvoltura das assinaturas por elas apostas nos depoimentos de visita. Como exemplo, basta lembrar que, em 1639, os visitadores apenas declaram que as orações que as beatas têm obrigação de rezar pelo instituidor as rezem juntas no oratório «à hora que lhes parecer mais conveniente», enquanto em 1723 concentram já a sua atenção na obrigação em vigor do «santo exercício» da oração mental, prática por eles reputada crucial ao crescimento espiritual das beatas e recolhidas, e para a qual se tinham vindo a

56- Cf. A.D.B., F. 566, fl.13r.
57- Cf. A.D.B., F. 566, fls.2r, 7r e 16r-16v.

estabelecer, quotidianamente, duas presenças comunitárias de meia hora no coro, ao romper do dia e à noite[58].

A referida dinâmica de conventualização das beatas atinge talvez o seu ponto mais expressivo nos anos quarenta de setecentos, sobretudo com a reforma estatutária de 29 de Junho de 1747.

Em sintonia e talvez numa estratégia de antecipação às medidas fiscalizadoras e reformistas, na cidade e na arquidiocese, do arcebispo D. José de Bragança (1740-1756), alinhado com a obra saneadora, disciplinadora e repressiva de Frei Gaspar da Encarnação e do movimento *jacobeu*, a nível nacional, a Mesa da Misericórdia de Braga demonstra também ela um inusitado endurecimento de posições no teor das devassas e das sentenças levadas a efeito de 1741 a 1745 no Recolhimento do Campo da Vinha. Fundamentalmente, além de rivalidades e quesílias pessoais, são postas em causa praxes externas de sociabilidade e disciplina que pareciam dissonantes da forma recolhida de viver ínsita ao estatuto de beatas: as visitas à hora da oração, a portaria aberta à noite para receber visitas, o ir à portaria sem licença da regente e sem acompanhamento de uma beata antiga, os seculares que, abusivamente, subiam da portaria à varanda, as largas conversas mantidas, por vezes no mesmo banco, «ombro com ombro» com os visitantes[59]... Não se explicitam «fins ilícitos» nessas convivências, mas a verdade é que a Mesa da Misericórdia, em nome da «fama de honestidade» até então apanágio do recolhimento, além de enérgicas advertências, ameaças e outros castigos distribuídos, expulsa duas beatas mais indisciplinadas, aquando da última dessas devassas. Tratava-se de marcar posição...

De significado ainda mais relevante, é a vontade demonstrada pela Mesa de colmatar lacunas de casuística legal e eventuais espaços residuais de liberdade ou de possível iniciativa individual, no regímen de vida do recolhimento, pela adopção de mais apertado, claro e exaustivo regulamento no governo das beatas. Isso foi levado a efeito com a aprovação dos estatutos que a Mesa do ano de 1746 para o ano de 1747 mandou fazer para regulamento do recolhimento, e que vieram substituir «varios roteiros com que as mesas antecedentes costumavão atalhar a alguãs couzas que era precizo prover». De facto, a partir de «todos os ditos roteiros, com pareceres de pessoas de Letras e espirito»[60], se elaborou um único texto de estatutos, que acompanhará até ao seu termo a experiência congreganista das casas do Postigo de Santo António, já com o advento da República. Uma leitura desses estatutos, revela não apenas um enclausuramento mais rigoroso das beatas, mas uma regulação precisa dos «actos da comunidade» e das obrigações diárias de coro digna de uma instituição claustral em forma. Está consagrada a obrigação quotidiana de duas reuniões da comunidade para meia hora de oração mental, no coro, ao romper do dia e à noite, conduzindo-se por «pontos», prevenidos na véspera, mas também a «lição espiritual» no refeitório, à

58- Cf. CASTRO, Maria de Fátima - *art. cit.*, pp. 222-225.
59- Cf. CASTRO, Maria de Fátima - *art. cit.*, pp. 231-242.
60 - Cf. A.D.B., CM 720, fl. 17r

hora do jantar e da ceia, o trabalho de mãos, e a obediência a um intenso programa de orações, abstinências, jejuns e disciplinas[61].

A experiência desta pequena comunidade de beatas, com sucesso e longevidade, não é caso isolado. A própria cidade de Braga nos propicia o exemplo de outros trajectos nos quais se verificam as tendências evolutivas gerais, na Península, dos beatérios de inspiração mendicante, particularmente franciscana. Simplificando uma realidade muito rica de variedades e matizes locais, podemos dizer que estamos diante de um esquema evolutivo segundo o qual, depois ou concomitantemente à constituição informal de uma comunidade, as beatas começam por se fazer terceiras, a partir daí se transformando em *regulares* da respectiva ordem terceira, ou em clarissas ou concepcionistas, ...ou optando por conservar uma forma híbrida e *sui generis* de vida religiosa, como, agarradas à sua condição de merceeiras da Misericórdia, conservaram as beatas do Postigo de Santo António. Com efeito, não apenas entre nós, o recolhimento simples de beatas, continua, do ponto de vista sócio-económico e religioso, uma necessidade, com vantagens advenientes da sua maior plasticidade e menor rigor formal. Acresce que, correspondendo a essa necessidade social, o funcionamento crescente, a nível local, de institutos de terciárias com votos simples, geralmente reconhecidos pelos ordinários diocesanos e pela Sagrada Congregação dos Bispos e Regulares, ver-se-á favorecido por nova consagração legal, em 1749, pelo papa Bento XIV[62].

Em Braga, o Convento de Nossa Senhora da Conceição, da Rua dos Pelames, foi mesmo o primeiro convento de concepcionistas de santa Beatriz da Silva em Portugal. Apenas concluídas as obras, em 1629, no tempo de D. Rodrigo da Cunha, recebeu nessa data vinte e quatro religiosas que se dispuseram a seguir o instituto das Religiosas Descalças do Mosteiro da Conceição de Toledo, com sujeição eclesiástica ao ordinário, tendo-se-lhes então dado, para instrutoras naquela observância, quatro franciscanas observantes do convento bracarense dos Remédios[63]. Também neste caso, os fundadores, em 1625, o cónego da Sé de

---

61- O trabalho de mãos está previsto, com excepção do de tecer «e cousas de estrondo», e mantém-se em vigor a proibição de ensinar meninas.As disciplinas seriam tomadas tanto pelas beatas como pelas outras recolhidas, depois da oração da noite, todas as sextas-feiras do ano, no Advento às quartas e sextas-feiras, na Quaresma às segundas, quartas e sextas, e na Semana Santa, na quarta, quinta e sexta-feira. Diariamente, às duas horas da tarde, a comunidade rezaria o rosário a coros e a ladainha a Nossa Senhora (cf. A.D.B., CM 720, fl.7r-10r).

62- Cf. ZARRI, Gabriella - *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in AA.VV. - *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all' età contemporanea* (a cura di Giorgio CHITTOLINI e Giovanni MICCOLI), Giulio Einaudi Ed., Turim, 1986, p. 428.

63- FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga*, t. V, Braga, 1890, pp.151-152. Surgido sob o signo do rigor, no caso deste convento, com o tempo, os prelados vão actuar em sentido inverso ao deles esperado: mitiga-se a clausura, as freiras recebem licenças para criadas, e por fim, D. Gaspar de Bragança, em 1764, apesar da auréola de santidade inerente ao processo de beatificação em curso de Custódia Maria do Sacramento, filha daquela casa, e do que Soror Maria Benta do Céu podia então escrever sobre as virtudes das religiosas aí falecidas ao longo do tempo (*Jardim do céo, plantado no convento de Nossa Senhora da Conceição da cidade de Braga*,

Braga, Dr. Geraldo Gomes, e seu irmão, Dr. Francisco Gomes, reitor de Adoufe (Vila Real), foram dois eclesiásticos ricos, idosos e retirados, preocupados com dar um sentido de perpetuidade e sufrágio aos seus bens, aplicados naquela fundação. Todavia, em 1588, quando o primeiro destes clérigos se dirigiu a Roma, para alcançar o seu canonicato, já não era certamente tão fácil concretizar uma instituição do tipo daquela que Domingos Peres pusera a funcionar no Postigo de Santo António do Campo da Vinha. Se os ventos eram de regularização e enclaustramento, podemos supôr que, passados trinta e sete anos, e decidido Geraldo Gomes a fundar um convento nas casas em que habitava, no qual se recolheriam os seus restos mortais e os do seu irmão, se inclinasse para um instituto rigoroso, que cobrisse qualquer possível objecção de carácter formal. Ainda assim, sabe-se que, inicialmente, o convento funcionou também como recolhimento de algumas mulheres pobres e parentes, indicadas pelos fundadores, e permanece legítima a dúvida sobre se, naquelas casas, sujeitas a tantas obras ao longo dos anos, não terá tido lugar, anteriormente, qualquer esboço de outras formas de congreganismo.

Resultante da transformação de um recolhimento de beatas, teve Braga outro convento da ordem fundada por Santa Beatriz da Silva: o de Nossa Senhora da Penha de França.

Dos seus haveres, Pedro de Aguiar e Maria Vieira, casal bracarense piedoso e abastado, instituíram capelas de missas em comum e de suas almas, constituíram dotes para orfãs e necessitadas, e separaram bens para doarem a um recolhimento, por eles entretanto fundado, para «sete mulheres honestas e devotas» que vivessem «retiradas do mundo», tendo outrossim instituído um «morgado» que, como administrador, provesse ao legado para manutenção daquela pequena comunidade[64]. Com efeito, constituída em 1652 como comunidade de beatas, a designação acompanhará estas mulheres até aos anos vinte do século XVIII, uma vez que até então se manterão como mantelatas da ordem terceira de S. Francisco. Todavia, os fundadores, em sua vida, fizeram ao recolhimento a esmola de cinco mil cruzados em dinheiro, para que este se pudesse transformar em convento em forma, ficando o cofre da Misericórdia depositário daquele donativo. Foi o arcebispo D. Rodrigo de Moura Teles (1704-1728) quem cuidou que fossem levados a efeito os desejos dos instituidores, promovendo as necessárias obras (1720-1727) e convertendo o recolhimento em convento, sujeito a clausura e à regra do de Nossa Senhora da Conceição, aprovada pelo papa Júlio II.

Também em 1720 e muito próximo deste sítio, no Campo de Sant'Ana, «junto à capela de S. Gonçalo», se começava «a fazer hum recolhimento

---

Lisboa, Of. Manuel Coelho Amado, 1766), abole a descalcez e modifica o instituto pelo qual as freiras se regiam. Relativamente ao processo de beatificação referido *vide* A.D.B., Fundo Monástico Conventual, Mss. 702, 736 e F 112.

64- FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga*, t.cit., p.162.

por conta do Senhor Arcebispo»[65]. Reedificando a capela de S. Gonçalo (no local onde noutros tempos se situara a ermida de S. Bartolomeu, obra do arcebispo homónimo, irmão e sucessor do Cardeal de Alpedrinha), D. Rodrigo de Moura Teles, certamente em correspondência a uma sentida necessidade social e a uma crescente devoção regional à «santa pecadora»[66], mandou fazer junto dela o Recolhimento de Santa Maria Madalena Penitente, dotado com rendas da mitra, para doze mulheres arrependidas, «convertidas a Deus por livre vontade», base de uma obra assistencial que, com sucessivas transformações, conheceu o século XX. As mulheres deste recolhimento, também conhecido por Recolhimento de Santa Maria Madalena e S. Gonçalo, receberam estatutos do prelado e passaram também a usar o hábito de S. Francisco[67].

Como é evidente, em relação ao incremento do associativismo beateril, é decisiva a atitude pessoal e pastoral de cada antístite face ao congreganismo em geral, particularmente feminino, e se nuns casos vemos apoio e incentivo, noutros vemos desconfiada reserva ou hostilidade. Sempre ciosos da sua jurisdição ordinária, todavia nem sempre as orientações dos prelados brotam de uma coerência e de uma lógica meridianas, ficando condicionadas por factores aleatórios, de carácter pessoal, aqui e ali colidindo com as lógicas pastorais adoptadas. É o que nos parece ocorrer com o arcebispo D. João de Sousa (1696-1703), aliás considerado, contemporaneamente, eclesiástico com «merecimentos e prendas grandes», mas talvez pouco «hábil», como se disse do seu antecessor, D. Veríssimo de Lencastre[68].

Em 23 de Novembro de 1698 mandou prender, pelo seu ouvidor, cinco beatas do Recolhimento da Penha da França do Campo de Sant'Ana (duas no castelo e três no aljube) por elas não quererem aceitar uma mulher que lá mandava depositar[69]. Anteriormente à frente da diocese do Porto, este prelado, protector dos oratorianos e da vida devota, tinha-se destacado pelo seu legalismo reformador e por acesas batalhas jurídicas com o cabido portucalense. Mas enquanto bispo do Porto, caira na esparrela de dar crédito e guarida no seu paço a um aparentemente

---

65- THADIM, Manuel José da Silva - *Diario Bracarense* (cópia do ms. de memórias da B.P. de Braga, existente na Biblioteca do Centro Regional do Porto da Universidade Católica), t. I, fl. 92.

66- A este propósito são de ponderar alguns dados divulgados por CASTRO, Maria de Fátima - *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga*, Vila Verde, 1998, pp.32-35. Sobre a presença desta santa na poesia portuguesa, vide FARDILHA, Luís de Sá - *Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa*, «Via Spiritus», 2 (1995), pp.7-46.

67- Cf. FERREIRA, José Augusto - *Fastos Episcopaes da Igreja Primacial de Braga*, t. III, Braga, 1932, pp. 254-255; FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga*, t.cit., pp. 163-164. Lemos nesta última obra que, da esmola arbitrada por D. Rodrigo de Moura Teles, cada uma das recolhidas vencia vinte réis diários e meio alqueire de pão por semana, com a diferença de a superiora - a regente - vencer quarenta réis.

68- Cf. VALE, Teresa Leonor M. - *D. Fr. Manuel Pereira, Bispo e Secretário de Estado*, Lisboa, 1994, p. 63. Enérgico, na diocese do Porto, várias vezes visitada, D. João congregara sínodo em 18.5.1687; as novas constituições sinodais aprovadas tinham sido uma das razões do contencioso com o cabido portucalense (cf. A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, vol. 49, fls.259r.º-261v.º).

69- THADIM, Manuel José da Silva - *Diario Bracarense*, t. I, fl.75.

«pio» sacerdote, António Gonçalves, e a uma beata, deste dirigida e tida por santa, os quais se haviam deslocado de terra em terra, publicando o padre, por papéis seus, as virtudes e "revelações" da sua confessada. O padre dava a entender que, com a sua dirigida de espírito, havia «de hir pregar e converter o mundo», mas, em princípios de 1692, o Santo Ofício quis examinar o caso e concluiu pela fingida santidade da beata, tendo esta vindo a sair açoitada publicamente em auto, enquanto António Gonçalves, sentenciado a degredo no Algarve, permaneceu doze anos preso[70]. Conseguiu-se então evitar a «descomposição da casa do senhor bispo», mas o incidente por certo condicionou a futura relação deste prelado com o mundo das beatas. Se Bartolomeu do Quental, que conhecia muito bem a índole de D. João de Sousa, seu dirigido de consciência de outro tempo, não deixava de repetidamente alertar os congregados de Braga, para o tacto a ter com este arcebispo, de quem muito esperavam, uma vez que com ele «tudo tinha perigos»[71], podemos perceber o grau de temeridade e a tempestade a que se expuseram as castigadas beatas do Recolhimento da Penha da França...

Outras beatas bracarenses viram na nomeação de D. João de Sousa uma contrariedade. Próximo aos Congregados, com anuência do arcebispo D. Luís de Sousa (1677-1690), e sem oposição conhecida de D. José de Meneses (1692-1696), duas beatas, confessadas dos néris, fizeram uma casa de recolhimento, que logo procuraram enriquecer com oratório capaz de Missa[72]. Os congregados, que pela sua actividade apostólica na cidade, tinham estado na génese deste primitivo agrupamento de beatas, significativamente ditas «da Tamanca», na Cangosta da Palha, defronte da Congregação, quando estas avançaram com obras na sua fundação, no sentido de um convento em forma, sentiram o facto como uma ameaça de devassa e concorrência, uma vez que se processava junto à sua cerca e às obras que eles próprios conduziam[73]. O Padre Bartolomeu do Quental considerava que os oratorianos de Braga, pelo seu bem particular não podiam «impedir o dos outros», especialmente não estando na sua mão «o evitallo», tanto mais que, no seu tempo, o arcebispo D. Luís de Sousa não «encontrara» aquela fundação feminina na cidade[74], optando pois por deixar correr o tempo, e quando, em Junho de 1697, D. João de Sousa veio residir para Braga, já vinha «movido» pelo fundador do oratório a atender aos argumentos dos congregados bracarenses, entendendo o novo prelado assim «acodia à conservação dos conventos» já existentes na cidade[75]. De qualquer modo, as beatas conseguiram ultrapassar as dificuldades que foram criadas à evolução da sua fundação, no tempo de D. Rodrigo Moura Teles[76], grande reorganizador da vida religiosa feminina

---

70- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194*, fls. 1-7.

71- *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de l' Oratoire de Braga* cit., pp. 423 e 484.

72- Cf. FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memórias de Braga*, t.cit., p.390.

73- Cf. *Lettres...*, pp. 248 e 250.

74- Cf. *Lettres...*, pp. 247 e 249.

75- Cf. *Lettres...*, pp. 407 e 409.

76- THADIM, Manuel José da Silva - *Diario Bracarense*, t. I, fl.92.

bracarense, e lograram consolidar a sua condição de terceiras regulares de S. Domingos, de cujo hábito e regra se reclamavam, embora a boa igreja - não só conventual - por elas erguida na rua, agora chamada de S. Domingos, a tenham ficado a dever a um posterior administrador *sede vacante* do arcebispado, D. Frei Aleixo de Miranda Henriques[77]...

Como teremos já insinuado, D. José de Bragança, arcebispo imediatamente posterior a D. Rodrigo, teme sobretudo a "irregularidade" e o aumento numérico de beatas em Braga. Efectivamente, vimo-lo já instando com a Misericórdia local para que não deixasse ultrapassar o número de beatas previsto na instituição do Recolhimento do Postigo de Santo António do Campo da Vinha[78]. Paralelamente, sempre estorvou o incremento de um novo recolhimento - de terceiras carmelitas - que a mulher do seu cozinheiro-mor e duas beatas, saídas do recolhimento de S. Domingos da Tamanca, em 1742 começaram a organizar numa casa da Rua das *Goladas*, e no tempo do seu imediato sucessor convertido em convento de *teresinhas*[79].

Trajectos idênticos a estes poderão detectar-se um pouco por todo o interior do país. A não terem mediado delitos de doutrina e procedimento, com a natural desconfiança e repressão das autoridades, o recolhimento feminino de Nossa Senhora do Rosário de Midões, na Beira-Alta, encabeçado pela beata Arcângela Henriques ou do Sacramento, sob direcção do Padre António da Fonseca, experiência à qual nos referimos anteriormente, mais do que uma vez, teria certamente tido uma evolução idêntica à do seu contemporâneo bracarense de Nossa Senhora do Rosário, das Beatas da Tamanca. Nessa mesma época, muito perto de Midões, em S. Martinho de Nabainhos, funcionava uma outra casa simbolizando, dada a sua origem, o poder atractivo e de plasticidade das ordens terceiras: referimo-nos ao convento de Nossa Senhora do Couto, com largas capacidades de alojamento, do hábito e regra da ordem terceira de S. Francisco,

---

77- ROSÁRIO, Frei António (O. P.) - *Mapa de Portugal dominicano feminino*, I Congreso Internacional del Monacato..., t. 2, p.662.

78-Ainda assim, observemos que este prelado só interveio onze anos depois da sua nomeação para a arquidiocese, quando de resto, como dissemos, estava a experimentar-se a vigência de uns novos estatutos que tornavam mais apertado o regímen de vida daquela casa.

79- *Notícia da Fundação do Recolhimento de Sancta Theresa em Braga, copiado de um ms. coetaneo* em FREITAS, Bernardino José de Sena - *Memorias de Braga*, t. cit., pp.251-253. Efectivamente, os obstáculos seriam removidos no tempo de D. Gaspar de Bragança (1758-1789). Com grande ajuda deste prelado, entre 1763 e 1766, edificou-se a igreja do Recolhimento de Santa Teresa. Em 1778 este estabelecimento foi convertido em convento de carmelitas descalças. Sempre sob os bons auspícios do régio arcebispo, dez anos antes, a cidade conhecera a escritura de instituição e dote de um outro recolhimento, o Recolhimento da Caridade, surgido como escola de ensino gratuito de meninas pobres, e cujas recolhidas adoptaram o hábito de Trinas (cf. THADIM, Manuel José da Silva - *Diario Bracarense*, t. II, fl.616). Ainda no pontificado de D. Gaspar, foram atraídas a Braga as religiosas franciscanas dos conventos extintos de Valença e Monção e as ursulinas de Viana do Castelo (cf. FERREIRA, José Augusto - *Fastos...*, t. III cit., pp.350-359; COSTA, Avelino de Jesus - *Arquidiocese de Braga*, Sep. do Dicionário de História da Igreja em Portugal, Vol. III, ed. Resistência, Lisboa, 1984, pp.154-156).

sujeito ao ordinário do lugar, o bispo de Coimbra, sob tutela espiritual e governo dos franciscanos do convento do Espírito Santo, de Gouveia, da regular observância[80].

Com efeito, à data do mandato da Inquisição de Coimbra para a sua captura (28 de Março de 1697), Arcângela do Sacramento, até nos pormenores do porte - levando consigo uma «verónica de prata», um «livrinho do rosário» e umas «horas de Nossa Senhora»[81]-, se apresentava com o perfil de uma beata, e o seu recolhimento, colocando-se sob a paternidade de S. Domingos, com hábito e regra dominicana, tinha então verdadeiramente a imagem e a forma de um beatério, embora, pela falta de clausura e votos, pela comutação até do ofício divino, nos recorde anteriores e nunca olvidados figurinos de organização feminina para a vida em comum[82].

As ordens terceiras e este tipo de recolhimento de beatas, rapidamente atraído e assimilado institucionalmente pelo mundo conventual regular, aparecem como a solução para muitas mulheres devotas que, espiritualmente despertas por uma missão ou por um apostolado mais eficaz nas respectivas terras, e desejando mudar as suas vidas, queriam evitar a rigidez de uma clausura, ou podendo mudar de estado, viam que as suas famílias não tinham o suficiente para, dotando-as, as fazerem ingressar numa das religiões existentes.

No entanto, a piedade destas beatas e terciárias parece, em grande medida, um esboço ou réplica simplificada e popular da piedade claustral, por um mimetismo compreensível: o claustro nunca deixara de se perfilar como paradigma por excelência de seguro e honroso caminho para a bem-aventurança eterna, a pastoral católica de massas post-tridentina, ao enfatizar a necessidade de menosprezo e renúncia ao mundo, voltara a afastar a cidade celeste e a terrena, e

---

80- Cf. FRAGA, João Baptista de Almeida - *Melo na História e na Genealogia*, Lisboa, 1993, pp. 261-263. Originalmente, como se vê da letra da licença de fundação, do núncio Jerónimo Ricenas, de 22.6.1539, os religiosos da ordem dos pregadores receberam a incumbência de se porem à frente do governo e administração desta casa, mas renunciaram a essas funções. O convento, de origem nobre, fora fundado junto à ermida do mesmo nome, do padroado dos senhores de Melo, com doação de terras confinantes, dessa família, por algumas cónegas de Santo Agostinho, vindas do Mosteiro de S. Félix de Chelas, desejosas de se eximirem à rigorosa e perpétua clausura, imposta por reforma de 1539 (*ibid.*, p.258). Foi primeira abadessa Violante de Sousa, freira de S. Domingos das Donas, de Santarém (CASTRO, José Osório da Gama e - *Diocese e Districto da Guarda*, Porto, 1902, p.97).

81- Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 7619, 1.ª Parte*, fls.1 e 2. Que figurações sacras ostentaria aquela medalha de prata? Não temos detalhes sobre estes objectos. Então se lhe acharam também duas cartas e uma navalha.

82- Cf. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela - *Beatas y santas neocastellanas...*cit., pp. 19-87. Em Portugal, para a família dominicana, vejam-se os exemplos sumariamente coligidos por ROSÁRIO, Frei António (O. P.) - *Mapa de Portugal dominicano feminino*, ibid., pp. 657-659, nomeadamente nms. 2, 4, 7, 8.

os exemplos de heroísmo cristão propostos à imitação, emolduravam-se de uma pesada componente ascética[83], mais própria de religiosos do que de leigos.

De resto, com especial destaque para o mundo feminino e independentemente da pertença a uma determinada ordem social, desde os últimos séculos da Idade Média que, aos tradicionais critérios de vida santa, se tinha vindo juntar uma crescente valorização da manifestação de dons extraordinários na vida dos fiéis[84]. E, com todos os receios, suspeitas[85], reacções e ajustamentos, simbolizados, em espaço ibérico, na publicação do sempre lembrado *índice* de Fernando de Valdés de 1559, a verdade é que o movimento de renovação e reforma da Igreja passara também pelo alargamento da oração mental metódica aos leigos e pela possibilidade de estes se familiarizarem na via do *recogimiento* e de acederem a uma experiência mística[86]. Passara, e por isso o tempo, com Trento, consagrara o magistério de um Frei Luís de Granada[87], de um S. Pedro de Alcântara[88], de um Frei Bartolomeu dos Mártires[89]..., um tipo de pastoral como a que Pedro de Santa Maria desenvolvera no mundo dos leigos[90], ou o tipo de orientações que se exprimira no *Livro de Doctrina Espiritual* do leigo Sousa

---

83- Cf. DELUMEAU, Jean - *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Ed. Labor, Barcelona, 1973, pp. 53-57.

84-VAUCHEZ, André - *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age* cit., pp. 472-478.

85- Cf. VAUCHEZ, André - *La nascita del sospetto*, in AA.VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, (cura de Gabriella ZARRI), ed. Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 39-51.

86- Cf. *v. g.* PETROCCHI, Massimo - *Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1984, Caps. V e VI, pp. 155-229. RUSCONI, Roberto - *Da Costanza al Laterano: la «Calculata devozione» del ceto mercantile-borghese nell' Italia del Quattrocento*, in AA. VV. - *Storia dell' Italia Religiosa*, t. I (cura de André VAUCHEZ), Ed. Laterza, 1993, pp. 520-535. SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro - *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, pp. 184-250. IDEM - *La siembra mistica de Cisneros*, F.U.E., Madrid, 1979. ANDRÉS MARTÍN, Melquíades - *Los recogidos*, ed. cit. pp. 48,105-106, 125-126. DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, pp. 245-362. BELCHIOR, Maria de Lourdes, e CARVALHO, José Adriano - *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*, in *Antologia de Espirituais Portugueses*, ed. cit., pp. 15-19.

87- Para qualquer abordagem deste grande mestre, remeteremos, necessariamente, para uma obra marcante, já várias vezes citada: RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal* (versão castelhana das 1617 pp. dact. da tese de doutoramento da autora, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1976).

88- Cf. LOPES, F. Félix - *Influência de S. Pedro de Alcântara na espiritualidade portuguesa do seu tempo*, Coimbra, 1964.

89- Cf. ROLO, Frei Raul de Almeida (O.P.) - *Uma «arte» de ser santo (Compendium Spiritualis Doctrinae)*, «Eborensia», Ano I, ns. 1 e 2, Évora, 1988, pp. 87-110. Sobre o Arcebispo, consulte-se imprescindivelmente, do mesmo autor, *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977, 327 pp.

90- Seja-nos permitido remeter para reflexões nossas de há alguns anos: *Os Lóios e a reforma religiosa em meados do séc. XVI. A «Ordem e regimento de vida cristã» de Frei Pedro de Santa Maria (1555)*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1986, 206 pp. dact.

Tavares[91]. E continuaria a passar. Daí podermos ver uma religiosa agostinha de Xabregas, professa em 1670, escrever, como revelação particular de Cristo, que «todos em seu estado podem fazer vida perfeita e estar em perfeita oração, mandando, servindo, trabalhando, obedecendo, e cada hum em sua esfera, estado, ofício e ocupação pode estar obrando e dando gloria a seu criador e fazendo o para que foram criados»[92]. Daí ainda o teor de tantas missões do interior[93], nomeadamente jesuíticas, oratorianas e varatojanas.

Um destes missionários, Frei Manuel de Deus, herdeiro do hábito, do espírito e dos métodos de Frei António das Chagas, nos anos vinte do século XVIII, inculcando um método simples de oração mental, acessível até a um «pastorinho», recordará uma revelação feita a Francisco Yepes, irmão de S. João da Cruz, segundo a qual «o meyo por onde poderia haver reforma no mundo perdido» era «persuadir e ensinar a todos a Oração mental, ainda aos lavradores e officiaes de todos os officios e pessoas de todos os estados»[94]. Ao mesmo tempo exortará os sacerdotes a que no púlpito e no confessionário não deixem uma só vez de ensinar «com razões claras» esta matéria, recomendando-lhes vivamente os capítulos da oração mental constantes desse seu livro *Pecador convertido*, próprios para todo o tipo de fiéis, e de cuja aplicação resultariam «prodígios» pastorais nunca imaginados[95]. Apelando para a sua própria experiência, na esteira de contínuas diligências missionárias, desde Frei António das Chagas, por introduzir entre os seculares a oração pública[96], este frade dará testemunho de números impressionantes de muitos milhares de pessoas postas em oração colectiva[97].

91- Cf. CARVALHO, José Adriano de - *Francisco de Sousa Tavares*, in *Antologia de Espirituais Portugueses* cit., pp. 207- 212.

92- B. N. L., *Cód. 609*, (*Vida original que pellas suas mãos escreveo a Veneravel Madre Sor Maria da Assumpção, Religiosa do Convento das Madres Agostinhas descalças de Xabregas, Por preceito e mandato de seu Prelado e Confessores. A qual morreo no anno de 1701, em Domingo 11 de Setembro, as des horas do dia*), p. 417. Deve tratar-se de um autógrafo, ao qual, posteriormente, alguém acrescentou este título. Uma nota manuscrita, no rosto, em letra diferente, informa-nos que foi filha de João Cabral de Bayrros, Desembargador e Conselheiro da Fazenda d' El-Rei, e de D. Sebastiana Marinha, do lugar de Torres Vedras, e que professou a 20 de Agosto de 1670.

93- Em *Alma instruida na doutrina e vida christã* (1.º tomo, Lisboa, Miguel Deslandes, 1688), obra que no prólogo se afirma destinada a ajudar os missionários, nas instruções para bem orar, o jesuíta Manuel FERNANDES não deixa de inculcar uma basilar e tradicional prática da oração mental. Como proposta aos leigos, de idêntico significado, no âmbito da Companhia, cf. *v. g.*: GUSMÃO, Alexandre de - *Meditações para os dias da semana*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1689; FONSECA, João da - *Satisfaçam de aggravos e confusam de vingativos*, Évora, Of. da Universidade, 1700, Trat.º 2.º, pp. 229-343.

94- DEUS, Frei Manuel de (O. F. M.) - *Pecador convertido*... supracit., pp. 53 e 61.

95- DEUS, Frei Manuel de (O. F. M.) - *Pecador convertido*..., p. 349.

96- DEUS, Frei Manuel de (O. F. M.) - *Pecador convertido* ..., p. 364.

97- «Eu tenho assistido à oração de turbas tão grandes que passavão de quinze mil pessoas (quem lhe parecer muyto, averigue a verdade no Bispado de Leyria, perguntando pella missão do anno de 1726), e recebião tanta luz de Deos que menos de meyo quarto[de hora] de oração obrava nellas mayores effeitos que todos os sermões que se tinhão prégado» - *Pecador convertido*..., p. 400.

Possuído destas convicções, D. Álvaro de Abranches e Noronha, bispo de Leiria desde 1694, socorrendo-se do auxílio de missionários por si convidados[98], teria então tido um importante papel na difusão deste tipo de oração, mandando imprimir e distribuindo pelo seu bispado quatro mil livrinhos de meditações breves para a oração mental pública nos templos[99]. Frei Manuel de Deus assevera que no fim de uma missão nesta diocese, contas feitas a cada freguesia, havia cerca de vinte e cinco mil pessoas que tinham abraçado o exercício da oração mental[100].

Em finais de seiscentos, «para os ultramarinos do novo mundo do Brasil», com alegorias náuticas e as fortes cores dos trópicos[101], delineara o missionário franciscano António do Rosário uma *Carta de Marear*, imbuída de espírito seráfico[102], como cartilha para os principiantes da oração mental que não sabiam nem podiam «alcançar outros mayores volumes sobre materia tam necessaria para a salvação»[103], tendo embora anteriormente podido invocar um alto exemplo de entrega à oração mental na pessoa do bispo e governador de Pernambuco, D. Matias Figueiredo e Mello[104]. Linguagem náutica, jaculatórias e

---

98- Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, tomo I, p. 99.

99- DEUS, Frei Manuel de (O. F. M.) - *Pecador convertido...*, pp. 250-251. Deduz-se das palavras do autor, *ibid.*, que o *Directorio para a oração mental* e as *Meditações breves das materias mais importantes, que se costumão meditar para a reforma das consciencias e observancia da Divina Ley* [gravidade do pecado; novíssimos; vocação e felicidade da alma justa; conhecimento de Deus; vida, paixão, ressurreição, ascenção de Cristo e vinda do Espírito Santo; Eucaristia], que vêm a pp. 252-336 do *Pecador convertido...*, são afinal a transcrição do texto desse «livrinho» (inclusive da «Advertência»), mandado publicar (anónimo?) pelo bispo de Leiria, e muito provavelmente trabalho anterior do frade varatojano, para apoio e suporte do apostolado missionário.

100- *Pecador convertido...*, p. 251.

101- Mais ainda do que nesta obra, do mesmo autor, veja-se uma riquíssima alegorização espiritual da paisagem e da sociedade brasileira em *Frutas do Brasil*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1702, livro que «mandou imprimir o Comissário Geral da Cavalaria de Pernambuco Simam Ribeyro Riba».

102- Nomeadamente pela valorização da observação gozosa da natureza, meditação compassiva da paixão, afectuosos «actos de amor de Deus», e pela inclusão de «exercícios» de S. Francisco e S. Boaventura para os diferentes dias da semana.

103- Cf. *Carta de Marear*, Ao leitor. Citamos pela ed. de Lisboa, of. Filipe de Sousa Villela, 1717. A dedicatória a D. Francisco de Sousa, coronel de cavalaria de Pernambuco, mecenas desta publicação, está datada de 9 de Fevereiro de 1697, do Convento de Santo António de Poiuca. O borrão desta *Carta*, - diz-nos o autor -, fora «parto da missão» que fizera nas capitanias de Pernambuco. Instado pela «devoção de muitos», e vendo essa *Carta* «tão mareada, disforme e viciada pela variedade e ignorancia das pennas», se resolvera «no retiro de Poiuca a restaurar e acrescentar a dita Carta, com tençam que pela estampa mais bem acondicionada se pudesse espalhar pelos mais pobres e remõtados destes Paizes». A obra saiu pela primeira vez a lume em Lisboa, em 1698, na of. de António Pedroso Galrão (cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade*...cit., n.º1853).

104- Cf. ROSÁRIO, Frei António do (O.F.M. Cap.) - *Feyra Mystica de Lisboa, Armada em huã trezena do divino Português Santo António*, Lisboa, João Galrão, 1691, «Dedicatória». Esta obra,

«afectos sagrados», capazes de «enternecerem» corações menos contritos, embora centrados na consideração dos novíssimos, brindava aos seus leitores o Padre Nicolau Fernandes Colares, olissiponense prior da igreja de S. Cristovão, em *Nova Carta de Marear*, uma vintena de anos posterior[105], bem sucedida obra que nos faz necessariamente lembrar a pedagogia da arte de bem morrer de um D. Frei José de Santa Maria de Jesus, bispo que, com metodologias de missionário varatojano, fará junto dos seus diocesanos, brancos, negros e crioulos de Cabo Verde, o mesmo apostolado do exercício da oração mental, «sem o qual não podemos alcançar vitoria»[106].

Por seu turno, D. Miguel da Anunciação, crendo que na oração mental estava a «chave do paraíso», exortará os párocos da sua diocese de Coimbra a ensinarem o método de Frei Manuel de Deus aos respectivos fregueses, homens e mulheres, e a com eles o praticarem nas igrejas, quotidianamente[107]. Um tipo de prática pública que D. Manuel Caetano de Sousa reconhecia ter sido disseminada pelo reino, no século anterior, por Frei António das Chagas, e, nesses seus dias, a própria «devoção» de D. João V quisera introduzir na patriarcal, na novena de S. José[108].

Por essas datas, como sabemos, já as humildes recolhidas do Postigo de Santo António do Campo da Vinha faziam todos os dias, obrigatoriamente, duas idas de meia hora ao coro, para a prática da oração mental, de acordo com «pontos» prevenidos da véspera, e, como estas, certamente muitas outras beatas, em Braga como ao longo do país, reputariam a oração mental como uma prática crucial ao seu crescimento espiritual.

Mais ainda: os estatutos de 1746/47, dados pela Misericórdia às beatas do Campo da Vinha, exigiam que todas (cada uma quando lhe fosse mais conveniente, de acordo com o seu confessor) fizessem os *Exercícios* de Santo Inácio. E, a partir deste pequeno ângulo de observação, do Recolhimento do

---

coligindo algumas «praticas moraes e panegyricas» pregadas no Recife no ano de 1688, foi concluída em Janeiro de 1689, no Convento de N.ª S.ª das Neves de Olinda.

105- Cf. COLLARES, Nicolao Fernandes - *Descripção do Tormentoso Cabo da enganosa esperança à hora da morte, exposta em huma Nova Carta de Marear, que ensina como se póde atravessar com segurança aquelle tempestuoso Promontorio, por meyo da Penitencia e reforma de vida*, Lisboa, Inácio Ferreira Xisto, 1765 (2 tomos), especialmente t. II, estância XIII, pp.189-203. A primeira parte desta obra saiu pela primeira vez a lume em Lisboa, por Miguel Manescal, 1718, e a segunda parte, *ibi*, por Filipe de Sousa Vilela, 1720.

106- Cf. *Brados do pastor às suas ovelhas*, Lisboa Oc., of. Manuel Fernandes da Costa, 1735, «Appendix primeyro», p. 121. A grande procura desta obra, impressa a primeira vez em Lisboa na of. de Manuel Fernandes da Costa em 1731, levou a esta segunda edição pelo mesmo impressor. Sobre o texto dos *Brados* escrevemos *Hora e imagens da morte na pastoral missionária*, Actas do Colóquio *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica (XV-XVIII)*, «Revista da Faculdade de Letras - L.L.M.», Anexo VIII, Porto, 1997, pp.237-255.

107- Cf. RODRIGUES, Manuel Augusto - *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação...*, art. supracit., p. 11.

108- Cf. DEUS, Frei Manuel de (O. F. M.) - *Pecador convertido...*, «Censura do Paço», datada da Casa de Nossa Senhora da Divina Providência de Clérigos Regulares, 12 de Julho de 1727.

Postigo de Santo António, podemos legitimamente alargar o olhar à cidade e à arquidiocese...

Nada há de temerário em supôr que essa nova exigência estatutária, imposta às beatas do Campo da Vinha, tenha sido fixada sob influxo das célebres e multitudinárias missões solicitadas pelo arcebispo D. José de Bragança ao Padre Pedro de Calatayud (S.J.), e que ele e os seus dois companheiros, também missionários espanhóis da Companhia de Jesus, principiaram a pregar em Braga no dia 22 de Abril de 1743.

D. José de Bragança era, como se sabe, um prelado culto[109], em sintonia com o teor da pastoral reformadora, moralizadora e disciplinadora dos mais dinâmicos prelados portugueses de então. Ao entrar numa diocese havia doze anos *sede vacante*, logo visitou pessoalmente a igreja catedral e as paroquiais da cidade, e ao encontrar sinais palpáveis de irregularidade e relaxamento de costumes na vida eclesial, nomeou seis adjuntos e procedeu «a vezita no temporal», com esses adjuntos instituindo «devassa geral de toda a cidade, por meio da qual pudesse vir no conhecimento dos vicios e pecados escandalozos que necessitassem de correcção para sua emenda»[110]. Todavia, como da punição dos pecados escandalosos apurados, resultariam ainda maiores escândalos, «entendeu seria melhor aplicar outros meios, com os quaes se conseguisse a emenda sem a infamia do peccador», e optou por confiar a situação ao labor do famoso missionário jesuíta[111], à sua custa chamado a Braga, não obstante, catorze anos antes, a cidade haver tido ensejo de se comover e converter, com uma outra grande missão franciscana[112].

109- Das suas preocupações culturais fala a sua bem recheada biblioteca e o seu patrocínio à actividade científica da Academia Médico-Portopolitana (aquela pode ser conhecida pelo respectivo catálogo, guardado no A.D.B., Ms.745, e este é enfatizado em artigo de nossa autoria - *Experimentalismo, iluminismo e fisiocratismo na obra de um cirurgião moderno. Evocando Lima Bezerra (1727-1806)*, «Revista da Faculdade de Letras, L.L.M», V, 2, (1988), pp.521-525).

110- *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, ms. do A.D.B. transcrito por SOARES, Maria Ivone da Paz - *Sociabilidade Feminina. Enquadramento religioso no quotidiano da sociedade bracarense setecentista*, Braga, 1997 (dact.), p. 418.

111- FERREIRA, José Augusto - *Memoria Historica do Catecismo elementar no Arcebispado de Braga desde o Seculo XVI até ao presente*, Famalicão, 1932, p.37.

112- Eis o importantíssimo apontamento recolhido por THADIM, Manuel José da Silva - *Diario Bracarense*, t. I, fl. 102: «Vieram no mes de Mayo [de 1729] tres Religiosos Hespanhois Missionarios da Ordem de S. Francisco, a hum se chamava Fr. Manoel, outro Fr. Bernardino e outro Fr. Francisco, homens de grande espirito e neste mes abriram a sua Missam. Estiveram alojados no Seminario. Ellegeram varias pessoas para pedirem esmollas para as Almas, e do muito dinheiro que juntaram mandaram dizer Missas Geraes na Sé, e deram aos Religiosos Capuchos oitenta mil reis para Missas. No fim da Missam publicaram dois jubileos, e se assignaram tres Igrejas para Comungarem que foram Sé, Populo e Santa Cruz, e nesta Cidade se juntaram mais de cincoenta mil pessoas. Na Sé se dava a Comunham em todas as Capellas dos Claustros, e para dar expediçam à gente se fez mesa de Comunham desde dentro da Sé athe a Capella de N. S. da Ajuda da Torre da Rua de Maximinos, e fizeram huã grande procissam de Penitencia com muitas Cruzes e andores. Houve Officio Geral pelas almas do Purgatorio».

No final desta missão pregada pelos três jesuítas em Braga - convidados por edital do prelado - muitas centenas de candidatos a ordens, clérigos e párocos da cidade tomaram os *Exercícios* de Santo Inácio na Igreja do Colégio de S. Paulo[113].

Educado pelos jesuítas, efectivamente D. José de Bragança viu nestas missões, alargadas a toda a arquidiocese[114], um ponto de arranque na obra de doutrinação, conversão e acrisolamento da piedade dos fiéis seus diocesanos[115], considerando os *Exercícios Espirituais*, posteriores à missão geral, instrumento essencial à consolidação da «reforma de vida» das pessoas eclesiásticas e religiosas. Por isso, depois de terem sido ministrados ao clero, no Colégio de S. Paulo, D. José de Bragança ordenou que os mesmos *Exercícios Espirituais* fossem pelos mesmos missionários praticados em cada um dos conventos e recolhimentos femininos da cidade, pelo que nesta ocasião seguramente os fizeram as beatas do Campo da Vinha. De resto, por ocasião das missões posteriormente feitas por estes jesuítas noutros núcleos urbanos da arquidiocese, também os *Exercícios Espirituais* ministrados aos eclesiásticos foram repetidos às religiosas e recolhidas dessas terras[116].

Já em pastoral de 20 de Maio de 1742 este antístite exortara párocos, curas, cónegos, beneficiados e mais sacerdotes, e também «todas as religiosas» sujeitas à sua jurisdição - neste sector evidentemente incluídas as beatas - a que

---

113- FERREIRA, José Augusto - *Memoria Historica...* cit., pp.37-38. Nas citadas páginas transmite-nos este autor importantes informes, particularmente de que as referidas missões duraram vinte e seis dias e de que no final foi o arcebispo ao colégio, para aí, em banco raso, estar a ouvir confissões, e de que, na comunhão geral, tomaram parte 12.000 pessoas, e no primeiro turno dos *Exercícios Espirituais*, dados ao clero na igreja do colégio, esteve o arcebispo com 600 padres exercitantes.

114- O próprio D. José de Bragança, no seu supracitado relatório da *Visita ad Limina*, afirma ter providenciado para que estes missionários alargasem os seus cuidados ao conjunto da arquidiocese, percorrendo o Entre-Douro-e-Minho e Trás-os-Montes, de tal modo que «quazi ja não havia em todo o Arcebispado povoação alguma maior, nem ainda lugar menos populozo, a que não tivesse chegado a Verdade Evangelica, pelo ministerio destes varoens apostolicos».

115- Para prolongar o fruto das missões, D. José mandou traduzir do espanhol e imprimir à sua custa, em quatro volumes, as *Doutrinas praticas que costuma explicar nas suas Missões o Padre Pedro de Calatayud*, de que se fizeram duas edições, sendo a primeira em Coimbra-Lisboa (1747-1753) in 4.° ; igualmente mandou traduzir para português e imprimir, a expensas suas (Lisboa, Of. José da Costa Coimbra, in 12.°), o *Compêndio doutrinal, muito util e necessario para explicar e saber a Doutrina Cristã* composto pelo italiano, também missionário da Companhia, Padre João Pedro Pinamonti, e aumentado pelo Padre Pedro de Calatayud. O arcebispo escolheu este compêndio pela sua clareza de estilo, e ordenou aos párocos que, em todos os Domingos e dias festivos, fossem lendo e propondo ao povo, com breve explicação, ao menos dois parágrafos dele, no fim dizendo de joelhos, com os circunstantes, as orações aí propostas, outrossim admoestando os párocos para que, na respectiva circunscrição, cuidassem em que os mestres de meninos e mestras de meninas adoptassem nas suas escolas aquele método (cf. FERRREIRA, José Augusto - *Memoria Historica...* cit., pp.39-40).

116- *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, transcr. por SOARES, Maria Ivone da Paz - *Sociabilidade Feminina...*, p. 419.

fizessem anualmente os *Exercícios Espirituais* pelo tempo de dez dias, munindo-se o prelado, previamente, para melhor exequibilidade deste «santo retiro», de importantes dispensas e indulgências papais[117].

Como é evidente, esta sementeira não só não deixava "incólume" o laicado, como se destinava a extravasar sobre ele, até pelo simples motivo de o clero que recebia os *Exercícios* ser chamado a sentir-se, por definição, mestre de exercitantes, naturalmente inculcando, por seu turno, aos simples fiéis, uma metodização rudimentar de oração mental, de acordo com a tradição imaginativa e sensorial consagrada na «composição de lugar» do texto inaciano[118]. Se a grande generalidade das pessoas não estava em condições de, de mão experiente, no retiro de uma habitação particular ou de uma casa religiosa, receber os *Exercícios Espirituais*, ainda assim, numerosos leigos deles podiam beneficiar, mesmo que não passassem da confissão geral, depois dos exercícios da primeira semana. Por isso, em sintonia com a letra do breve de aprovação, *Pastoralis Officii*, de Paulo III (31.7.1548), exortando à expansão desta prática, e de acordo com a filosofia inscrita no próprio texto inaciano, segundo a qual se deveria fazer uma adaptação às condições de idade, letras e engenho de cada um, que, entre nós, desde quinhentos, os padres da Companhia ministravam os *Exercícios Espirituais* a gente secular, vivendo no estado de matrimónio, e não apenas a círculos restritos, de cortesãos devotos, estudantes e letrados, mas a outras classes menos instruídas[119].

Com idênticas preocupações, enquanto bispo de Coimbra, em datas extremamente próximas, e também sob forma de pastorais, o valoroso D. Miguel da Anunciação procurava conduzir, como referimos, párocos e leigos da sua diocese à prática quotidiana nas igrejas da oração mental pública. Entre outros livros recomendados aos seus padres, mencionava expressamente os *Exercicios*

117- «Para lhes facilitar este meio solicitei de Vossa Santidade [Bento XIV] a graça de extender a este Arcebispado a mesma que em todas as Diocezes de Hespanha tinha concedido o Beatissimo Padre Clemente 12 pela Sagrada Congregação do Concilio no dia 30 do mes de Agosto do anno de 1732; para que os Parochos, Confessores, Conegos, e Beneficiados, que por espaço de des dias fizessem os tais exercicios nas cazas da Companhia de Jezus, ou em outras por mim assignadas, gozassem indulgencia plenaria: os parochos nos ditos dias ficassem absolutos, e dispensados da residencia nas suas parochias; e os Conegos, Dignidades, e Beneficiados lucrassem neles não só os frutos grossos, mas tambem as distribuiçoins quotidianas. Esta graça se dignou Vossa Santidade concederme no dia 8 do mes de Fevereiro do anno de 1742; e tanto que a recebi fis manifesta a todos os subditos deste Arcebispado por hum Edital publicado no dia 31 do mes de Agosto do mesmo anno» - *Visita ad Limina Apostolorum de D. José de Bragança*, transcr. por SOARES, Maria Ivone da Paz - *Sociabilidade Feminina...*, pp. 445-446.

118- Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA - *Ejercicios Espirituales*, 1.ª Semana, em *Obras Completas*, transcr., introd. e notas de Ignacio IPARRAGUIRRE (S. J.), B.A.C., 2.ª ed., Madrid, 1963, pp. 203-211. Cf. NICOLAU, Miguel (S.J.) - *Un autor desconocido en la historia de la meditación. Jerónimo Nadal (1507-1580)*, «Revista Española de Teologia», Vol. II, 1, Madrid, 1942, pp. 101-159.

119- RODRIGUES, Francisco (S.J.) - *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. I, vol.I, Porto, 1931, p. 636.

espirituaes de Santo Inácio propostos às pessoas seculares[120]. Esta obra, do Padre João Pedro Pinamonti (S. J.), fora traduzida do italiano pelo Padre Miguel do Amaral, e impressa em Coimbra, no Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, em 1726. Do Padre Carlos Gregório Rosignoli (S.J.), na mesma data e local, este missionário jesuíta traduzira e fizera imprimir *Verdades eternas expostas em liçoens ordenadas principalmente para os dias dos exercicios espirituaes, explicada cada huma lição para cada hum dos outo dias dos exercicios espirituaes*[121].

Esta divulgação dos *Exercícios Espirituais* inacianos expressa o crescente apreço pela oração mental mental em geral, e indicia o grau de alargamento da sua prática pública, plantada nas diferentes terras do país pelas pastorais episcopal e missionária mais decididamente reformadoras.

Neste processo divulgador, o ano de 1746 constitui marco de referência e ponto de chegada, uma vez que de 16 de Dezembro desse ano é o breve *Quam ad modum*, de Bento XIV, exortando e concedendo importantes indulgências à oração mental pública[122]. Deste modo, ainda na mesma arquidiocese bracarense e já na última década de setecentos, não nos admirará vermos o reformador D. Frei Caetano Brandão continuar a esperar bons frutos do exercício da oração mental pública, a realizar quotidianamente pelos párocos com os respectivos fregueses[123]...

Na primeira metade do século XVIII os manuais e devocionários inculcando e ensinando a prática da oração mental conhecerão grande divulgação[124], ao estímulo, sem dúvida, de uma crescente procura laical.

Nas suas *Doutrinas práticas*, vemos um grande difusor da devoção ao Coração de Jesus[125], o jesuíta Calatayud, como resultado de uma significativa

---

120- Cf. RODRIGUES, Manuel Augusto - *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação...*, art. supracit., p. 8-11.

121- MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. III, Lisboa, 1752, p. 463.

122- SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *op. cit.*, p. 130.

123- Cf. - *Freguesia de S. Cristovão de Lordelo,* in «Notícias de Felgueiras», Ano XXVIII, n.º 1439, 17/1/1963, p. 2. Neste interessante artigo, não assinado, (integrado numa série de trabalhos sobre a *História da Quinta e Casa da Mata*, da responsabilidade dos Padres Carmelitas, a quem estes imóveis foram doados em 1953 pela última proprietária, da família Cunha Rola Pereira), transcreve-se o texto de um *capítulo* deixado em Fevereiro de 1791 pelo Visitador Dr. Manuel Marinho, Protonotário Apostólico e abade de Santa Maria de Airão: «O mesmo Rev.º Paroco e juntamente todos os sacerdotes procurem com todo o zelo promover o exercício da oração mental, ensinando a seus fregueses o modo practico de a fazer, destinando para este fim alguma hora do dia, não só por ser este tão pio exercicio muito recomendado por sua Ex.cia (D. Frei Caetano Brandão), mas sim por ser este o meio mais efficaz para se adquirirem as virtudes e extirparem os vícios».

124- Cf. CARVALHO, José Adriano de - *Introdução* ao *Catálogo da Exposição Histórico-Bibliográfica* organizada pela Biblioteca Pública Municipal do Porto (29/4/1988) *no Bicentenário da Morte de S. Afonso Maria de Ligório*, Parte III, com as suas abundantes indicações bibliográficas.

125- Cf. CALATAYUD, Pedro (S. J.) - *Incendios de amor sagrado y respiracion amorosa de las Almas devotas con el Corazon de Jesus su enamorado*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1736

valorização desta área da pastoral, lembrar a curas e «directores de almas» a necessidade de estarem atentos à progressão espiritual dos leigos na oração: os membros das ordens terceiras não só se deveriam confessar das suas faltas à «congregação» ou «exercício», como também deveriam regularmente examinar a consciência e acusar-se daquelas vezes em que tinham deixado de preparar «os pontos da meditação para ter oração», ou daquelas em que tinham estado a ler ou a ouvir a «lição espiritual» com «perturbação» ou com «a imaginação bastante distraída»[126].

Como foi já recordado, este exercício da oração mental pública nos templos ilustrava-se no nosso país, de sobremaneira, com o exemplo dado pela Congregação do Oratório[127], em cujas igrejas, desde a regulamentação de um núcleo de piedade no paço, por Bartolomeu de Quental, em tempos de D. Luísa de Gusmão, se estimulara o surgimento de devotas associações laicas, de espírito filipino, unindo estatutariamente as obras de caridade à prática quotidiana da oração mental[128].

Deve no entanto sublinhar-se que neste apostolado da oração mental se cuidou pouco de uma sua expressão que fosse especificamente laical. Não é, entre outros aspectos, o que se colhe do importante depoimento do Padre Manuel Bernardes sobre a acção da sua ordem?:

(4.ª impressão), nomeadamente a explicação das razões de ser e valor da devoção (pp. 11-22) e as «Reglas para fundar Congregaciones del Corazon de Jesus», pp. 23-44. Pode compulsar-se tradução portuguesa: *Incêndios de Amor Sagrado e Colóquios Amorosos das Almas devotas com o Coração de Jesus*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1744.

126- Cf. CALATAYUD, Pedro (S. J.) - *Doutrinas praticas que costumava explicar nas suas Missões o Padre..., mandadas traduzir por ordem do Serenissimo Senhor D. José; Arcebispo e Senhor de Braga, etc.*, t. II, Coimbra, Colégio das Artes, 1753, pp. 289-290 . Estes tomos I e II da trad. port., de 1753, correspondem aos tomos I e II impressos em Valência, por J. Estevan Dolz, respectivamente em 1737 e 1739.

127- Entre outros, retenha-se este significativo testemunho: «Confirma ultimamente esta verdade a sagrada Congregação do Oratorio, que fundou o agigantado espirito de S. Felippe de Neri, renovando o costume Apostolico nestes devotos ajuntamentos. Estão patentes as Igrejas desta Congregação para todas as pessoas de hum e outro sexo. Os frutos tem sido tão prodigiosos, como se confessão todos os Reynos aonde os zelosos obreiros deste Instituto tem chegado. Havendo eu de escrever esta materia, quis da santa Congregação de Lisboa o voto, para authorizar com suas mesmas palavras estes escritos, e respondeo-me: *Em todas as Congregações do Oratorio deste Reyno e suas Conquistas se costuma fazer duas vezes no dia oração publica, para o que estão sempre patentes as Igrejas para todos os que quizerem assistir. Este costume he aprovado em fórma especifica pelos Summos Pontifices, por ser hum dos seus Estatutos, antes o mais principal, e que dá nome à mesma Congregação, a qual por respeyto da oração cõmua, introduzida pelo seu Fundador S. Filippe Néri, se chama Congregação do Oratorio. A todos os que assistem concede o Summo Pontifice muytas indulgencias; e estimárão tanto os Summos Pontifices, que nos Reynos de Portugal se introduzisse este santo costume, que o Santissimo e veneravel servo de Deos Innocencio XI escreveu hum Breve, em que louvava o grande zelo que em promover este santo exercicio mostrou sempre o veneravel Padre Bartholomeu do Quental, Fundador da Congregação do Oratorio neste nosso Reyno de Portugal*» -DEUS, Frei Manuel de (O.F.M.) - *Pecador convertido...*, pp. 439-440.

128- Cf. SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, pp. 234-245.

«Hoje, por misericórdia de Deus e cooperação das nossas Congregações do Oratório (cujo instituto próprio é este), se acham tão comuns e facilitados estes exercícios de oração mental que em todos os estados e ofícios, e desde os escravos até às pessoas reais, em particular e em público, os praticam muitos, como se viu e vê nesta nossa igreja do Espírito Santo. E essa é a causa (junta com a frequência dos sacramentos) por que muitos seculares vivem como Religiosos, como, pelo contrário, os Religiosos que os não praticarem se arriscam a viver como seculares»[129].

Tragamos de novo à colação um caso expressivo: quando, em 1678, o Padre Baltasar Guedes dava ao prelo a sua tradução da *Escola de Oração*, do carmelita descalço João de Jesus Maria[130], estava a oferecer conscientemente aos leigos um quadro de piedade religioso e carmelitano, mas afinal idêntico àquele que, desde 1673, procurava implementar no Oratório de Nossa Senhora das Soledades do Colégio dos Orfãos do Porto[131], não obstante a natureza de leigos e «seculares de fora» da congregação aí principiada[132]. Pois bem, neste texto, a "adaptação" necessária foi fácil: quando no original espanhol se referiam, por exemplo, trabalhos e exercícios *da vida monástica*, o tradutor limitou-se a acrescentar «e reformada, em que os bons seculares caminhão, fora da clausura religiosa»; quando no original era referida a perfeição do divino amor e caridade de Deus, para o qual caminhavam *todas as religiões*, preferiu-se a fórmula «todos os que tratão da vida espiritual e reformada»; e sempre que se falava de «religiosos», optou-se pela copulativa «religiosos e congregados»[133]. Enfim, um mesmo quadro de piedade e um mesmo tratado *Da mística teologia*[134] serviam as ânsias de de perfeição de religiosos e de leigos[135]. Para efeitos práticos e

---

129- *Nova Floresta,* t. 3, em *Obras*, ed. cit., Vol. III, pp. 536-537.

130- O Padre Baltasar Guedes traduziu do espanhol, como adverte no *Prologo ao devoto leytor*, mas a obra, como se disse, fora composta em italiano e traduzida por Frei Jerónimo Peres para espanhol . Cf. MARIA, Juan de Jesus (O.C.D.) - *Escuela de Oracion...*, «Licenças», Lisboa, Pedro Caesbeeck, 1616. Esta edição da obra de Juan de Jesus Maria, que não se encontrava recenseada em Sousa Viterbo - *A Literatura Espanhola em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1915, consta da *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal*, n.º 848, p. 210.

131- Cf. *Escola de Oraçam...*, *Dedicatoria* do Padre Baltasar GUEDES, fl. 2r.º

132- Cf. GUEDES, Baltasar - *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Órfãos de N. S.ª da Graça*, ed. cit., p. 241.

133- Para constatação destes exemplos, cf. respectivamente fl. 1v.º da edição de Lx.ª de 1616, em espanhol, com fl. 2r.º da tradução portuguesa; fl. 5v.º daquela, com 7v.º da tradução portuguesa. O terceiro exemplo verifica-se constantemente. Vejamos, logo a abrir, esta correspondência no título do *Tratado I*: Del Instituto de nuestra Religion y fines o partes del, y de las obligaciones de nuestro estado/ Do Estatuto e modo do Estado Religioso, partes, e fins de tão reformado modo de vida, que devem continuar os que tratão de perfeição.

134- *Escola de Oraçam...*, *Tratado XII*, fls. 168v.º-176v.º

135- No *Prólogo*, o Padre Baltasar Guedes adverte: «E como seu Autor he Religioso Carmelita Descalço, poem o tratado primeiro, explicando o Estatuto de sua Religiam, fins, e partes e obrigaçoens do seu estado; e isto mesmo, que elle diz acerca da perfeiçam de sua vida, devemos nòs imitar, pois tratamos de reformar nossas vidas, e entre o laberinto mundano, dirigir nossas

pastorais, esses leigos «que tratavam de perfeição» continuariam a aparecer agrupados com as «pessoas religiosas»[136].

De outro manual devoto, não muito distante no tempo, podemos extrair um novo e impressivo exemplo de "adaptação", resultante da aproximação do mundo dos leigos e do mundo claustral, no âmbito das práticas da oração mental. Referimo-nos ao já citado *Despertador do Amor Divino* de D. Fernando da Cruz, que «fez dar à estampa» Sóror Helena da Cruz[137], do aristocrático convento lisboeta da Esperança[138], em conexão com a *Irmandade do Amor Divino* aí instituída por esta religiosa[139], para cuja devoção era ordenado[140].

Vale a pena evocar essa experiência: como amante de livros e leituras espirituais[141], «lendo a Madre Elena a vida da Serva de Deos Maria de Vilani, ilustrissima gloria de Napoles, e achando nella como esta grande Santa, por inspiração e Ordem Divina, havia instituido nesta Cidade, Patria sua, a festa e Irmandade do Amor Divino, ficou com ardentes dezejos de trazer a Portugal esta rara celebridade, festejando-a em a Igreja do seu Convento, para cujo intento mandou pedir a Napoles a forma da dita Irmandade e festa, o que se lhe não concedeo, querendo os Napolitanos nesta gloria mais a singularidade que a extenção»[142]. Após catorze anos de espera e insistências, conhecedora finalmente, por papéis que lhe haviam chegado, enviados por um clérigo encarregado dessas diligências, da festa e irmandade «com todas as circunstâncias

---

acçoens à perfeiçam religiosa e cristã quanto nos for possivel; pello que te peço, devoto leytor, que quando leres o Capitulo seguinte, e achares as obrigaçoens de hum Religioso, entendas fala contigo o tal Capitulo, advertencia, numero, e notaçam; porque como todos queremos caminhar pera a perfeiçam, pera onde elles caminham, devemos nòs tambem, os que seguimos o santo exercicio (que neste Oratorio de Nossa Senhora das Soledades, neste Collegio dos mesmos Orfãos todos os dias se continuam,) he conveniente ... ».

136- Cf. CALATAYUD, Pedro (S. J.) - *Doutrinas praticas...*, ed. cit., t. II, p. 292 («Doutrina V - Do modo de se examinarem com perfeição e miudeza as Pessoas Religiosas ou as que tratão de perfeição»).

137- *Despertador do Amor Divino*, ed. cit., p. 16.

138- Cf. BELO, Filomena Valente - *O Mosteiro da Esperança de Lisboa (Séc. XVII). Espaço de reclusão e sociabilidade*, I Congreso Internacional del Monacato..., t. II, pp. 713-718. Soror Helena da Cruz (1629-1721) era filha de D. António Mascarenhas, irmão do primeiro conde de Palma, e de D. Isabel de Mendonça. Entrou no noviciado com quinze anos. Tinha neste convento da Esperança uma tia professa.

139- Cf. B. N. L., *Cód. 87, Rellação da vida e Morte da Serva de Deos a Veneravel Madre Elenna da Crus, Religiosa no Convento da Esperança desta Cidade de Lisboa, Anno 1721, Escrita pela Madre Maria do Ceo, Religiosa no mesmo Mosteiro*, fls. 83v.°-89r.°

140- Cf. *Despertador do Amor Divino*, Censura do Padre Domingos Leitão (S.J.), Qualificador do Santo Oficio, datada de 19/12/1695.

141- «Foy muy inclinada à Lição dos Livros, de cujos exemplos tirava as imitaçoens em que se asemelhou a muitos santos. Na frase destes tinha tambem voto, que sabia estimar os melhores authores para a preferencia, e finalmente em tudo o bom entendia o que era melhor. Em sahindo de novo algum livro, sendo espiritual o comprava, sem reparo no custo, e ainda em mayores dispendios foy o seu coração tão grande que tanto apresso fazia do ouro como do cobre» - B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 81v.°

142- B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fls. 83v.°-84r.°

com que em Napoles se celebra[va]»[143], substituído no altar de uma das capelas colaterais da Igreja a imagem «do nome de Jesus» pelo «simulacro do Amor Divino»[144], promoveu e fez realizar, pela primeira vez, solenemente, a festa do Amor Divino em dia da natividade de Nossa Senhora, «com a assistencia de muita nobreza e povo, que concorreo à novidade». Foi todavia, com grande pesar seu, - continua a narrar-nos a sua biógrafa e amiga Sóror Maria do Céu -, arguida de falta da competente autorização pontifícia, «pois se não estendia a Portugal a graça que se limitava só a Napoles, nem para a faculdade nem para as indulgencias»[145]. Helena da Cruz socorreu-se da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Saboia para que impetrasse de Roma a mesma concessão, mas nem assim a cúria deferiu à pretensão. Valeu-lhe o Duque de Cadaval que interessou no pedido ao pontífice uma tia que a duquesa tinha naquela cidade. O Papa despachou a suplica «com a mesma liberalidade que para Nápoles, concedendo o jubileu sem tempo limitado», e deste modo chegou «o amplissimo Breve a Lisboa, enchendo de alegria a este Convento da Esperança», publicando-se a graça, celebrando-se a festa e «entrando na Irmandade por Juises os Reys com a Mayor parte da nobreza»[146]. Informa ainda Sóror Maria do Céu que, vencidos alguns anos, passara aquela festividade a tríduo, como então se conservava, aproveitando para relevar uma «liberal mão e affectuosa devoção» de «muita parte na conservação desta grandeza»: a do Marquês das Minas, que dera «à Imagem do Amor, Arco e setta de ouro, cubertos de pedraria», cujo custo chegara a «perto de cinco mil cruzados», mandando-lhe outrossim fazer coroa do mesmo metal, «adornada das mesmas preciosas pedras», algumas das quais ofertadas por «senhoras devotas da mesma Imagem»[147].

Esta *Irmandade do Divino Amor*, - advertia D. Fernando da Cruz, com a sua autoridade de autor espiritual experiente e consagrado -, não era «diferente» ou doutra «substância» da que ordenara S. Filipe de Néri em Roma, nem da que instituira a Madre Sóror Maria de Villani, religiosa de S. Domingos, em Nápoles, apesar de ser «mui differente nos accidentes, pello grandiozo ornato de Juis e Mordomos e mais officiais com que esta[va] estabelecida com o seu tribunal em o Ceo», no que constituía devoção «nova» e «engraçada», concebida

---

143- B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fls. 85v.°-86r.°

144- « (...) desocupando-se a mesma capella [cuja Imagem se dizia do nome de Jesus] para o simulacro do Amor Divino, que he a em que hoje [1721] assiste, se mandou o Menino para o Convento da Luz, adonde hoje se venera com devoto culto e affectuosa devoção, e na Esperança deixou Deos lugar para Deos, preferindo o seu Amor à sua Pessoa» - B. N. L. *Cód. 87, Rellação...*, fl. 84r.°- v.°

145- B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 86r.°- v.°

146- B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 88r.°

147- B. N. L., *Cód. 87, Rellação...*, fl. 88r.°- v.°. E Sóror Maria do Céu comenta *ibid.*: «Assim ficou o Amor adornado de sua firmeza nos diamantes, de seus incendios nos rubins, de sua gloria nas safiras, de suas promessas nas esmeraldas; ainda que tudo fica significativo, grosseiro para o seu valor; mas desculpeme o Evangelista, que para explicar o Ceo se valeo do melhor da terra».

para incentivar as pessoas, «que sempre desejão cousas novas», a entrarem nesta irmandade[148].

Em cada mosteiro onde as religiosas quisessem levantar esta irmandade haveria uma procuradora eleita, à qual ficava entregue a bandeira «da celestial milicia do Amor Divino», competindo-lhe promover o alargamento da irmandade a novos membros, admitidos mediante uma oração especial por estes proferida na sua presença, diante do Santíssimo Sacramento[149]. Ora é fundamental atentar-se em três aspectos vincados por D. Fernando da Cruz: reconhece ter escrito este manual a pensar «nas Espozas de Christo»; afirma que da primeira impressão (de 1695)[150] tinham beneficiado «quasi todas as Religiosas dos Mosteiros deste Reyno», abraçando esta irmandade com «grande aproveitamento pera suas almas e augmento de seus Espiritos»; mas, ateando-se as «labaredas» do amor divino «à gente secular» que, «com grande fervor», ia entrando nesta confraria, a pedido desses leigos resolvera mudar algumas palavras não «essenciais», fazendo o livro «comum pera todos» nesta segunda impressão[151], outrossim lhe agregando uma *Novena do Espirito Santo pera os Irmaons do Amor Divino fazerem nas Igrejas, juntos, ou em suas cazas em particular*[152]. Ou seja, feitas pequenas alterações de pormenor, tínhamos - novamente - uma mesma proposta para dentro e fora dos claustros; desta feita de um manual de terníssimos solilóquios[153] e de iniciação à oração mental e à contemplação[154], de acordo com a doutrina de «alguns Mysticos Doutores», nele se incentivando nomeadamente à oração de fé simples na presença divina, «sem imagens nem discursos»[155].

Nas terras onde os seus moradores quisessem estabelecer esta irmandade, elegeriam dois procuradores, um religioso ou clérigo, para receber à dita irmandade os homens, e uma mulher «nobre e virtuosa» para receber as mulheres, sendo a ela convidadas «as pessoas de todos os estados», homens e

---

148- *Despertador do Amor Divino*, ed. cit. p. 17. Muito significativa era essa distribuição de cargos e dignidades «no Céu». Juiz e juíza: o Espírito Santo e Maria Santíssima; Procurador: Arcanjo S. Miguel; Procuradora eleita: Santa Clara. Tesoureiro: S. José. Escrivão: Santa Teresa. Mordomos: S. João Evangelista, S. João Baptista, S. Pedro, S. Paulo, S. Agostinho, S. Francisco, S. Inácio Mártir (de Antioquia), S. Inácio de Loiola, S. Domingos, S. João de Deus, S. António, S. Bernardo. Mordomas: Santa Ana (Mãe de Nossa Senhora), Santa Maria Madalena, Santa Maria Egipciaca, Santa Inês (virgem e mártir), Santa Catarina de Alexandria (virgem e mártir), Santa Águeda (virgem e mártir), Santa Catarina de Sena, Santa Marta «hospeda de Nosso Senhor», Santa Joana (Princesa do Reino), Santa Mónica, Santa Brígida da Suécia, Rainha Santa Isabel de Portugal.

149- *Despertador do Amor Divino*, pp. 42-43.

150- *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal*, p. 451, n.º 1815.

151- *Despertador do Amor Divino*, pp. 16-17. A esses leigos declarava o autor ter feito ainda o gosto «com a Eleiçam de Procurador o Archãjo S. Miguel e mais dose Mordomas»

152- Cf. *Despertador do Amor Divino*, pp. 229-308.

153- Cf. *Despertador do Amor Divino*, pp. 69-114

154- Cf. *Despertador do Amor Divino*, pp. 115-181

155- Cf. *Despertador do Amor Divino*, pp.153-154.

mulheres[156]. A «primeira e principal obrigação» dos *irmãos* era um grande amor de Deus, «examinando-o em pensamentos, palavras e obras», porque quem não tratasse «de reformar a vida he[ra] escuzado entrar nesta Irmandade»; confessar-se-iam e comungariam cada mês, ou cada quinze dias ou quando os seus confessores o ordenassem; impetrando seus divinos dons, rezariam cada dia, sete vezes, o Padre-Nosso e a Ave-Maria ao Espirito Santo, cuja insígnia, que era «huma Pomba dentro em hum coraçam», haviam de trazer ao peito; no discurso do dia fariam «alguns actos de amor de Deos», dizendo algumas jaculatórias e solilóquios que levantassem seus corações[157]. Com uma dimensão quase exclusivamente espiritual[158], centrada na dinamização da vida interior e da oração afectiva de cada membro, torna-se difícil avaliar a real importância destas associações, que, pela sua quase imaterialidade institucional, não haveriam de deixar a nitidez de um rasto documental com peso específico. No entanto, não só elas existiram, (e a avaliar pelo testemunho de D. Fernando da Cruz terão sido muito numerosas), como, a avaliar pelo vasta lista de nomes inscritos no livro da *Irmandade do Amor Divino*, constituída no convento de Nossa Senhora da Conceição, de Braga, terão contado com imensos efectivos. Com efeito, nesse livro, firmando com mais ou menos competência, ou de cruz, são às centenas as assinaturas dos «irmãos de fora», de extracção social diversificada, de um e outro sexo, que, entrada a centúria de setecentos, se quiseram associar às Religiosas da Conceição nesta devota iniciativa[159]. Como quer que seja, e enquanto se não faz ideia do papel globalmente desempenhado por estas irmandades no país, o que não resta dúvida é que elas se integraram num vasto e remoto movimento de difusão

---

156- Cf. *Despertador do Amor Divino*, pp. 59-60

157- *Despertador do Amor Divino*, pp. 62-63.

158- Atente-se no género de bens e na solidariedade de *corpo místico* deste tipo de irmandades: «todas as riquezas desta espiritual Irmandade sam espirituaes riquezas, assi como as penitencias, mortificaçoens, uso dos sacramentos, actos de amor de Deos &c. E os merecimentos de todas estas boas obras dos nossos Irmãos se ajuntam em piedoso monte ou em riquissimo cofre pera cõ elles acudir o nosso Thesoureiro, o Patriarcha S. Joseph à necessidade de cada hum, nos perigos, nas angustias, nos trabalhos, na vida, na morte e no Purgatorio» - *Despertador do Amor Divino*, p. 65. Quanto às festas desta irmandade, «hão de ser todos os dias de festa e naqueles em que se recebe o Santissimo Sacramento (...) contemplando nestes dias os mysterios que se celebram, (...) aproveitandose tambem de tudo o que exteriormente ouvirem de Sermoens, ou musica, virem de armaçam ou ornamentos, e perceberem de cheyros ou fragancias, para mais levantarem seu espirito a Deos» - *Despertador...*, p. 49. E precisava-se: todas as festas que «pelo discurso do anno» se fazem na Igreja «as devem ter os nossos Irmãos por suas, principalmente a Paschoa do Espirito Santo, trazendo a sua insignia no peito em hum listam encarnado patente à vista de todos. Mas se entre os Irmãos ouver algum que queira fazer festa particular no dia do Espirito Santo, ou na primeira oitava, a farà à sua custa, mas nunca pedindo nada à Irmandade nem fintandoa pera isso, o que muito advirtimos aqui porque esta Irmandade he toda Espiritual, e com as couzas temporaes de manuzear dinheiro nam tem nada» - *ibid.* p. 66.

159- Cf. A.D.B., Fundo Monástico-Conventual, Ms. n.º 94. Desgraçadamente, o livro não tem referências cronológicas, mas as letras são, claramente, do século XVIII.

entre os leigos de uma espiritualidade centrada na oração mental e a comunhão frequente[160].

A grande divulgação da oração mental metodizada e a reacção a um austero antimisticismo anterior, oficial no distante terceiro quartel do século XVI[161], terão tido, no século XVII e primeira metade do século XVIII, um impacto social entre nós que hoje em boa parte nos escapará e nos parece devermos pôr em conexão com a exterioridade de alguns hábitos devotos então registados por observadores nacionais e estrangeiros. Estes últimos sublinham o gosto português pela riqueza e aparato do culto e outrossim por um inconsequente e contraditório alarde público da piedade, nomeadamente patente nos grossos rosários com que muitas pessoas costumavam deslocar-se nas ruas[162]. Sintomaticamente, Frei António do Rosário, entre outras «vaidades» de Lisboa, conhecidas dos seus ouvintes do Brasil, apontava a que consistia em comprar na feira oratórios caros, algo que, à partida, poderia significar uma privatização e interiorização da devoção, mas que, pelos vistos, frequentemente, degenerava também em ostentação.

Poderia haver pecado de vaidade - questionava - «em obra tão santa» como adquirir um oratório «com ricas e devotas imagens»? Sim, respondia, «se nos que orão e se encomendão a Deos nos oratorios, o fazem por vaidade, para que os tenhão por devotos e santos. E exclamava este apóstolo da divulgação da oração mental em terras brasileiras: «Oh pestifera hypocrisia, não sey se entre os males contagiosos que hoje experimentamos andas metida! Queyra Deos não sejas tu a causa, ou huã das causas dos castigos que tem succedido nesta America!». Essa ostentação de uma virtude inexistente, esse «vestir-se de virtude para ofender a virtude», eram a hipocrisia, compreensivelmente considerada pelo missionário franciscano a «quinta essencia das vaidades»[163]...

Percebe-se que, à medida que se generalizava, a própria oração mental (à revelia de intenções primordiais subjacentes, de acrisolamento e reforma interior da piedade), tendia a degradar-se em exteriorizações e formalismos espectaculares pouco coerentes. Talvez por isso, nos anos trinta do século XVIII, alguém tenha podido comentar:

«Nunca este Reino, e especialmente esta Corte, esteve tão cheo de orações mentaes como neste seculo, e pareceme que nunca, como nestes tempos, esteve tão vazio de virtudes. O de que eu me admiro he da facilidade com que o

---

160- DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. I, p. 297, apesar de asserção dubitativa quanto à sua existência em Portugal.

161- Cf. BELCHIOR, Maria de Lourdes e CARVALHO, José Adriano - *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*, in *Espirituais Portugueses* cit., p. 22.

162- Cf. *Portugal nos séculos XVII e XVIII, Quatro Testemunhos*, Apresentação, trad. e notas de Castelo Branco CHAVES, ed. Lisóptima, Lisboa, 1989, pp. 63 e 174; *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, Prefácio, trad. e notas de Castelo Branco CHAVES, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1989, pp. 56 e 214.

163- *Feyra Mystica de Lisboa...* cit., p. 79

vulgo dá a estes oradores o título de beatos. (...) Quem em nenhum tempo dá o fruto das virtudes, injustamente leva o título de beato»[164].

A estes «oradores», agora também por antonomásia «beatos», lembrar-se-á, mais uma vez, a necessidade de a vida de oração se fazer acompanhar de ascese, obras, virtudes...

Sem dúvida que foi o crescimento do número destes «beatos» e a dimensão pública das suas práticas que, ao mesmo tempo que arrastou a novas e massivas adesões, provocou reacções sociais de desconfiança, antipatia e regeição.

Depreende-se da defesa da vida devota feita, entre outros, por Frei Francisco da Anunciação (O.E.S.A.)[165], que as críticas sociais à «beatice», sempre prontas a subir de ponto, e nas quais entravam, por vezes, vozes de pregadores, se alimentavam de preconceitos e animosidades «mundanas», mas também de outros importantes factores, nomeadamente dificuldades práticas, nos leigos, de conciliação das suas obrigações de estado com esse modelo «beato» de piedade, e uma fácil entrega, - «indiscreta» -, a grandes ambições espirituais, por parte de quem não tinha suficiente base de preparação espiritual.[166]

Com efeito, em relação àquelas dificuldades dos leigos, se bem atentarmos, verificaremos facilmente que o quadro de piedade proposto pelo apostolado varatojano e jacobeu acabava por ser, de facto, extremamente sobrecarregado de práticas, jejuns e disciplinas, e como tal pouco ajustado às condições concretas de vida e trabalho do comum dos fiéis, facultando fácil degenerescência em excessos e facilmente atraindo do seio da sociedade

---

164- *Jardim Sagrado aonde todas as flores sam maravilhas regadas com as correntes que manam da Penha Mistica Maria Santissima. Dividido em quatro Quadros sendo seu cultor hum eremita de N. P. S. Agostinho, natural de Caparica*, Lisboa Oc., of. Rita Cassiana, 1736, pp. 247-249.

165- Cf. supra Cap. IV. De forma caricatural e sintética, Frei Francisco da Anunciação assim resumia, criticamente, os argumentos vulgares contra a "vida beata": «Querem muytas pessoas ver a seus proximos muyto virtuosos e bem procedidos, mas apenas os vem convertidos á vida beata, já não pódem tolerar estas suas fantasias e estes seus procedimentos, e assim não sey qual seja o teor de vida virtuosa que nelles querião ver, mais que huma pintura da sua fantasia e hum ente da razão. Modestia nos olhos? Não, que isso he hypocresia. Divorcio de creaturas? Não, que isso he insociabilidade. Pouco fallar? Não, que isso parece falta de talento. Jejuns? Não, que isso mata a saude. Disciplinas e cilicios? Não, que isso não he necessario. Conversar muyto de Deos? Não, que isso he beatice. Confessar e comungar muytas vezes? Não, que isso he singularidade. Ter duas horas de oração mental cada dia? Não, que isso he demasia. Ler livros espirituaes? Não: que isso he tirar tempo a outras occupaçoens muy proveitosas. Frequentar Igrejas e Oratorios? Não, que isso he andar papando Santos. Logo qual hade ser este teor de vida? Eu não acabo de o entender. Dizem talvés, assim como o de fulano e fulano, que sem essas cousas todas são muyto bem procedidos; e na verdade assim dizia o diabo tambem a Santa Teresa de Jesu» - *Vindicias da virtude*, t. II, p. 364.

166- Cf. *v. g. Vindicias da virtude*, t. I, Caps. VII e XIX, respectivamente pp. 86-94 e 330-335; t. II, Cap. XXVI, pp. 217-260.

declamações de incompreensão ou protesto contra essas «invenções» e «invencioneiros»[167].

Talvez por esta razão Frei Manuel de Deus achasse mais seguro aconselhar esses leigos devotos, desejosos de perfeição, a fazerem-se terceiros de alguma ordem, onde contavam com uma norma de vida e mortificações determinadas pelos respectivos estatutos[168]. Em relação ao modo de fazer a oração mental, as propostas do varatojano Frei Manuel de Deus eram simples e bem tradicionais[169]: preparação, lição, meditação - as meditações correntes da via purgativa -, graças e petição[170]. Far-se-ía ao menos meia hora de oração mental, quotidianamente, mas as pessoas caminhando com mais fervor, teriam ordinariamente duas horas por dia[171]. No entanto, o desejo de «servir a Deus de cara descoberta»[172] e a «excelência» da oração mental pública[173], incitavam os fiéis a irem quotidianamente à respectiva Igreja, e aqui, em conjunto, tal como em privado, a prostrarem-se de rosto no chão, em adoração, no tempo de preparação anterior à leitura do ponto de meditação, o qual ponto considerariam de joelhos, «fechados os olhos ou inclinados à terra»[174]. O comprazimento nos «afectos interiores», o aparato das atitudes nesta oração pública, e a natural comoção resultante da meditação viva e imaginativa nos novíssimos ou da meditação

---

167- Cf. TAVARES Pedro Vilas Boas - *Ética e dialéctica dos sentimentos nas máximas do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres*, Actas do I Congresso Internacional do Barroco, Vol. II, Porto, 1991, pp. 493-496. No «perseguir da virtude» por parte dos «maus católicos», resultavam, segundo Francisco da Anunciação, nomenclaturas «ridículas, infames e ignominiosas»: beatos, santões, manigrepos, talegrepos, invencioneiros, hipócritas, cerimoniáticos, «e outros mais vocábulos», que se não andavam nos vocabulários, andavam «nas bocas de todos» - *Vindicias da virtude*, t. 2, p. 393.

168 - *Pecador convertido...*, p. 151.

169- Veja-se idêntica explicação, para principiantes, de quais as partes integrantes da oração mental e a sua distribuição pelos dias da semana, em *v.g.* S. PEDRO DE ALCÂNTARA - *Tratado de la Oración y Meditación*, Medina del Campo, por Francisco del Canto, 1587, fls. 13r.º- 87v.º.

170- 1) Preparação: a) posto de joelhos, depois do sinal da Cruz, o orante fazia actos de fé, (por espaço de sete Avé-Marias, na oração pública), crendo que estava na presença de Deus; b) prostrando-se por terra, (por espaço de cinco Avé-Marias, na oração pública), fazia um acto de adoração; c) «levantado o rosto da terra», ficava de joelhos, e «pondo os olhos na bondade amabílissima de Deus», fazia o acto de contrição; 2) Lição: de joelhos, lia ou ouvia ler o ponto para meditar; 3) Meditação: recolhendo-se para dentro de si, «sempre na presença de Deus», ou considerando-o dentro da sua alma, «ou considerando todo este mundo como hum deserto», o orante cuidava no ponto escolhido, «misturando alguns afectos» e «falando com o Senhor»; 4) Graças pelos benefícios recebidos; 5) Petição do que lhe era necessário. - *Pecador convertido...*, pp. 56-62 e 252-254.

171- *Pecador convertido...*, p. 72.

172- *Pecador convertido...*, p. 207. Como se sabe, esta é, textualmente, a formulação da primeira de um conjunto de *máximas* - da jacobeia - que, atribuídas ao Bispo de Coimbra Frei Miguel da Anunciação, o *Juízo decisivo* da Real Mesa Censória há-de condenar em 1769. Cf. SILVA, Frei António Pereira da (O. F. M.) - *A questão do sigilismo...*, pp. 81-85.

173 - *Pecador convertido...*, p. 70 e p. 354.

174- *Pecador convertido...*, p. 61.

compassiva na paixão, se eram eficazes para mover, não estavam isentas de riscos e de críticas.

Como se sabe, entre nós, os processos missionários, visando levar as massas à compunção e ao arrependimento, foram-se crescentemente barroquizando, e como tal revestindo de extraordinário esplendor gestual e exuberância exterior[175]. Deve no entanto admitir-se que, por cautela, experiência e convicção, boa parte destes missionários, certamente a intelectualmente mais bem preparada, procurava, como sucedia com Frei Manuel de Deus, colocar os fiéis ao abrigo de críticas, aconselhando-lhes uma mediania grave no vestir[176], e incutindo-lhes, naturalmente, a interioridade como valor indispensável, facultando a oração mental a todos e em todas as circunstâncias[177]. No entanto, o maior risco era então a atracção pelo maravilhoso na vida espiritual. Por isso, o mesmo Frei Manuel de Deus não deixava de para ele alertar, com uma norma clara de procedimento:

«Encomendote muyto, que te guardes de hum erro em que cahem alguns principiantes, que como ouvem dizer os favores que nosso Senhor faz na oração aos seus servos, começão a ter desejos de que lhe apareça o Menino Jesus, (isto he mais ordinario em mulheres, que muitas vezes, pela ancia com que o desejão, cahem em terriveis enganos, causados da sua viva imaginação ou do demonio). Antes se alguma vez tivesses alguma visão, ou cousa que não tivesse natural, o que devias fazer, repara bem, era não fazer nenhum caso, era continuar a tua oração, como se tal cousa não tivera passado por ti; porque ou ela foy de Deos ou do demonio; se foy de Deos, ainda que a desprezes, sempre dará fruto, se foy do demonio, desprezada, não te sará dano»[178].

175- Cf. SANTOS, Eugénio dos - *Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva*, Actas do I Congresso Internacional do Barroco, Vol. II cit., pp. 641-648.

176- Cf. *Pecador convertido...*, p. 153.

177- Na linha da tradição *recogida* quinhentista, inculca-se ao leigo um meio fácil «para conservar», durante todo o dia, «a presença de Deus», em tudo «merecendo»: «Ó que lastima ver andar um homem suando com o cançasso, affadigado com lidas, sem merecer para com Deos nada, podendo ser cada gota do seu suor huma pérola, e cada acção finissimo ouro, sem lhe accrescentar mais que hum *Seja por vosso amor!* (...) Se havias de trabalhar quatro horas e ganhar hum tostão, trabalhando por amor de Deos, fica o trabalho mais suave, e além do tostão que ganhas, podes ter à noyte juntos tantos merecimentos, que valhão mais que mil mundos. (...) Estende, estende os olhos por todo o mundo, vê as Cortes, as Universidades, os Tribunaes, as Cadeyras, e tudo o que daqui se segue; vê os militares nas campanhas, nas centinelas, nas batalhas; entra pelas logeas, pelas praças, pelas feyras, pelos mares, e pelas minas; levantate da terra, e olha para bayxo. Ó quanta gente verás cega, desperdiçando por descuydo thesouros, que podia adquirir com pouco cuydado!» - Cf. *Pecador convertido...*, pp. 74-79. O exterior, não impediria a oração: «Já te disse que havias de orar de joelhos, mas se não poderes de joelhos, ora em pé, se não poderes em pé, ora sentado, se nem poderes sentado, ora deytado. E se totalmente for tanta a tua occupação algum dia, que não possas ter a tua oração como costumas, porque te he preciso fazer jornada ou occupar em alguma obra, elege sempre meya hora, ou andando, ou lavrando, ou cozendo, em que faças a tua oração do modo que poderes» - *Op. cit.*, p. 73.

178- *Pecador convertido...*, p. 68.

Quase sempre com nivéis de cultura e extracção social inversamente proporcionais às respectivas ambições de triunfo na vida espiritual e de consideração social[179], não admira muito que as beatas, estimuladas a um protagonismo, frequentemente fruto de uma doutrinação impressiva, mas débil, fossem tão atreitas a este género de «enganos».

De uma forma bastante contundente, com o pensamento em castigos públicos e ruinosos casos dos seus dias, o sacerdote da arquidiocese bracarense Baptista Rebelo, apelando para a autoridade de Santa Teresa, de S. João da Cruz e do Bispo de Osma, D. Juan de Palafox y Mendoza, procura mostrar como iam «erradas aquellas almas de quem and[av]ão voando com asas de papel as revelações, profecias, extasis, arrebatamentos, visoens, locuçoens, desmayos, ancias e feridas do amor de Deos, mortificaçõens, abstinencias e virtudes em sumo grào, consideradas com grande vangloria por todo o mundo», exortando-as a não se meterem a escrever essas presumidas «graças», frequentemente imaginadas a partir de «tintas apparentes», «fabricadas» com exemplos alheios ou ouvidos «de alguns livrinhos mysticos»[180]. Ousava mesmo apontar o dedo a certos padres espirituais que publicavam estas santidades e milagres, «já gavandoas, já mandandolhes escrever as suas vidas, já escrevendo e publicando por cartas e tratados as revelações e virtudes de seus filhos espirituaes», e declarava-lhes:

«Devem fazer tanto caso das revelaçõens e profecias que lhes contão os penitentes como de sonhos, parvoisses e cousas de fraca cabeça; cuydem muyto da pratica das virtudes e mortificaçoens e da pontual imitação de Christo, leyam o que escreve das revelaçoens o veneravel Padre Murillo *In scala spiritual* tom. I, c. 11[181]. E saybam que estas materias de que tratamos são horrendas e perigosas em extremo, em que se confunde o Mundo e perdem o Juizo os homens mais santos e doutos, entrando em o laberinto de revelaçoens de Beatos ou Beatas»[182].

Dificilmente se suporá que palavras como estas, pela sua incidência prática, não fossem ferir algumas susceptibilidades nos meios devotos. Francisco da Anunciação faria, como se sabe, uma defesa vibrante da vida beata no conceito público, recriminando aqueles que, como pastores, eram lestos em declamar, na praça pública, desconfianças em relação aos beatos. Todavia, os castigos públicos do Santo Ofício patenteavam que, sob cor de santidade, havia gente a fazer passar "baixo metal", situação grave e evidentemente reconhecida pela insuspeita e mordaz pena do teólogo agostiniano, desejoso acima de tudo de silenciar as

---

179- Cf. PONS FUSTER, Francisco - *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad Valenciana S. XVII*, ed. Alfons el Magnànim, Valência, 1991, pp. 153-156; SÁNCHEZ LORA, José L. - *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, F.U.E., Madrid, 1988, pp. 341-346.

180- Fá-lo no supracitado compêndio intitulado *Resumo de Theologia Mystica*, Lisboa Ocidental, António Pedroso Galrão, 1727, pp. 118 e 127-128.

181- Refere-se a Diego MURILLO (O.F.M.) - *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y Escala espiritual para la perfección evangélica*, Zaragoza, 1598, 2 vols.

182- *Resumo de Theologia Mystica*, pp.128-129.

críticas dos inimigos da vida devota, pela reposição de uma correcta definição de «teologia mística, ou arte de servir a Deus»:

«Perguntay a huma mulher devota, entre as beatas Decana, como lhe vay de espirito? Respondervoshà que mal, porquanto em tantos annos de oração ainda não vio o menino Jesu *vestidinho de encarnado*: noutra occasião vos responderá muyto contente que na vida espiritual està muyto aproveytada, porque já lagrimejou muyto na oração de ontem á noute, já sonhou, estando acordada, que via o Diabo em figura de hum rato, jà vio, estando dormindo, ao Papa e os Cardeaes, vestidos todos de amarello»[183].

Nos fins do século XVI e princípios do XVII, coincidindo com uma renovação das orientações místicas um pouco por toda a Europa, manifestara-se de novo, com outro enquadramento por parte das autoridades hierárquicas, o gosto social pelas manifestações extraordinárias e o interesse pela literatura de revelações e visões, desembocando, num amplo movimento de leitura, escrita e edição de biografias místicas e devotas, e numa atitude de mimetismo espiritual em relação a esses místicos medievais e modernos[184]. Ao lado do mundo claustral e clerical, vastas zonas do mundo dos leigos, nas quais actuava não apenas o sermão, a prática, um ensino directo e reiterativo e a direcção espiritual, mas também crescente procura de leituras espirituais, zonas essas nas quais se destacavam, pela sua militante busca de santidade, terceiros e terceiras, beatos e beatas, iriam mostrar-se, como era de supôr, altamente sensíveis à valorização dos humildes pelos místicos[185], e muitos desses leigos - e leigas, sobretudo -, iriam pedir à teologia mística a realização de sonhadas «cavalarias ao divino».

D. Fernando da Cruz reconhecia que se tinham multiplicado os caminhos das almas para a oração e que a cada pessoa convinha seguir o seu[186]. Mas sendo efectivamente certo que cada pessoa era e é um mundo, se se tivesse de esquematizar um trajecto de oração comum ao mundo beateril, ver-se-ia que a maioria das beatas começavam o seu itinerário espiritual com a prática da oração vocal, cedo se adentravam na meditação imaginativa e sensível da gravidade do pecado, novíssimos, mistérios da vida e paixão de Cristo, até frequentemente virem a aceder, por apaziguamento do entendimento, - faculdade esta entendida ao serviço da vontade -, e superando o mero estádio de meditação discursiva, à contemplação quieta ou oração de quietude[187].

Acontece que chegadas aqui, começavam muitas vezes a acusar perturbantes «favores divinos» na oração, e entre eles extâses, arroubos, visões e revelações[188]. Por isso, já Santa Teresa, fornecera importantes «avisos» relativos

---

183- *Vindicias da virtude*, t. II, p. 187.

184- Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Gertrudes de Helfta e Espanha*, pp. 285-290.

185- Cf. CERTEAU, Michel de - *La fable mystique, XVI.e - XVII.e Siècle*, ed. Gallimard, Paris, 1982, pp. 43, e 139-145.

186- *Despertador do Amor Divino*, pp. 146-147.

187- Cf. MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Los recogidos*, pp. 408-409.

188- Cf. PONS FUSTER, Francisco - *Místicos, beatas y alumbrados*, pp. 171-175. Cf. ainda: BILINKOFF, Jodi - *A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo*

à oração de quietude: tratava-se de distinguir a «ilusão» e o auto-convencimento das verdadeiras «mercês» de Deus na oração[189]. E, valorizando embora o papel da mulher na vida da Igreja[190] e reconhecendo que quando andara no mundo, o Senhor quisera favorecer com muita piedade as mulheres[191], ao mesmo tempo, Santa Teresa recordava a especial fraqueza natural do sexo feminino, mais propenso a melancolia e excessos de imaginação[192]. Para dirigir tais almas, entendia-se que não bastavam clérigos aptos apenas na trivial resolução de casos, capazes de discernir pecado mortal e venial ou de dar uma absolvição, era preciso gente com preparação e delicadeza capaz de discernir vocações e dotes especiais, sem cedência ao amor próprio e aos «enganos do Diabo», sempre pronto a «transfigurar-se em anjo de luz»... Significativamente, para eliminar a escolha de directores espirituais seculares ou de fora da ordem, estas razões de preparação específica eram aduzidas pelos provinciais às clarissas da Província de Santiago, justificando o reforço da tutela directa e estreita vigilância exercida sobre as «damas pobres» por parte dos seus congeneres masculinos, de acordo aliás com as normas tridentinas[193].

Impunha-se pois a «discretio spirituum» por parte da hierarquia, a quem competia promover a verdadeira santidade e perseguir a falsa[194], fosse esta por «ilusão» ou deliberado embuste. Os teólogos mestres de espírito, e, em última análise, os examinadores e qualificadores do Santo Ofício, podiam fundamentar os

---

Domingo, «Sixteenth Century Journal», XXIII (1992), pp. 21-34; IDEM - *Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo*, in AA.VV.- *Spanish Women in the Golden Age, Images and Realities* (ed. por Magdalena S. SÁNCHEZ e Alain SAINT-SAËNS), Greenwood Press, Connecticut, 1996, pp. 23-35.

189- Cf. *Libro de las Fundaciones*, I, Cap. 6 e Cap. 8.; *Cuartas Moradas*, Cap. 3; *Sextas Moradas*, Cap. 4, e Cap. 10.

190- Cf. BILINKOFF, Jodi - *Woman with a mission: Teresa of Avila and the apostolic Model*, in AA.VV. - *Modelli di santità e modelli di comportamento* cit., pp. 295-305.

191- « (...) ni aborrecistes, Señor de mi alma. cuando andávades por el mundo, las mujeres, antes las favorecistes siempre con mucha piedad y hallastas en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, (...) sois justo juez y no como los jueces del mundo que - como hijos de Adán, y, en fin, todos varones - no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún dia ha de haver, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad, y yo holgado que sea publica; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres» - *Camino de perfeccion*, Cap. 4, 1 (in *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1986, pp. 249-250).

192- «Téngase aviso que la flaqueza natural es mui flaca, en especial en las mujeres - y en este camino de oración se muestra más -, y ansí es menester que a cada cosita que se nos antoje, no pensemos luego es cosa de visión; porque crean que, cuando lo es, que se da bien a entender. Adonde hay algo de melancolía es menester mucho más aviso (...)» - *Libro de las Fundaciones*, I, Cap. 8, 6 e *passim*.

193- PI CORRALES, Magdalena de Pazzis - *La Provincia de Santiago. Visiones de la vida conventual*, «Archivo Ibero-Americano», Ano LIV, núms. 213-214 (1994), pp.387-389.

194- Sobre esta matéria vide CUÉNIN, Micheline - *Fausse et vraie mystique: signes de reconnaissance, d'après la Correspondance de Jeanne de Chantal*, in *Les signes de Dieu aux XVI.e et XVII.e Siècles* (Actes du colloque organizé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme), Universidade de Clermont, 1993, pp. 177-187.

seus pareceres recorrendo a trabalhos já consagrados, de importantes especialistas nesta área[195].

No entanto, no confronto das beatas com o crivo teológico oficial, dado ser evidente o papel activo dos confessores na assunção de uma identidade religiosa, por vezes chegando ao papel de co-autores e editores de auto-biografias exemplares das suas dirigidas de consciência[196], não podem ignorar-se situações condicionantes de foro extra-teológico, como de ordem meramente social ou sócio-cultural[197]. E pode mesmo aceitar-se que em Portugal, como noutros quadrantes[198], sob pressão dum processo geral de reforço de fronteiras inter-estamentais e de acentuação da componente institucional da Igreja, outrossim sob pressão dos "valores" aristocráticos e monásticos cultos[199], à medida que o tempo passa, mais o comportamento místico se vai tornando menos tolerado fora dos claustros. Também em Portugal, para fenomenologias místicas idênticas, os

---

195- Cronologicamente próximos às disputas em torno da publicação da *Mística Cidade de Deus*, da Madre Maria de Jesus AGREDA (1.ª ed., Madrid, 1670), CABIBBO, Sara - *«Ignoratio scriturarum, ignoratio Cristi est». Tradizione e pratica delle scritture nei testi monastici femminili del XVII Secolo*, «Rivista Storica Italiana», 8 (CI), 1989, pp. 93-94, lembra dois clássicos: GRAVINA, Domingos (O. P.) - *Lapis lydius ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus*, Nápoles, 1638, e BONA, Cardeal João (O. S. B.) - *De discretione spirituum*, Roma, 1672; e precedentes «ilustres»: VRIMARIA, Henrique - *Liber de quattuor instinctibus* (de datação incerta, anterior ao século XIV); ASSIA, Henrique de - *De discretione spirituum* (da segunda metade do século XIV); NYDER, João - *Formicarius* (dos primeiros anos do século XV); GERSON, João - *De probatione spirituum* (1401). As obras destes dois últimos autores foram, como se sabe, impressas e várias vezes reeditadas ao longo dos séculos XVI e XVII; a autora citada informa ainda que as obras dos dois primeiros foram impressas em 1652 em Antuérpia, no volume *De spiritu*. Poder-se-ía lembrar também BELLUGA, Luís - *De bono divinarum revelationum*, Cuenca, 1631. Em romance, para meados de seiscentos, acrescentar-lhes-ía dois outros títulos, bem indicativos da premência desta tarefa pastoral de discernimento: PLANES, Jerónimo - *Examen de revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos*, Valência, 1634; CAMARGO Y SALCEDO, Hernando de (O. S. A.) - *Luz clara de la noche escura: unico ejemplar de confessores y penitentes sobre materia de revelaciones y espíritu de profecia, historial y doctrinalmente declarada para bien de todos*, Madrid, 1650. Apresentando critérios de discernimento para ajudar os directores espirituais a guiarem as almas «por el camino del verdadero espíritu y de vivir en fe una vida espiritual segura y agradable a Nuestro Señor», em 1636 compôs JESUS MARIA, Frei Juan de (O. C. D.) - *Guia interior*, ed. e notas de Daniel de PABLO MAROTO, F. U. E., Madrid, 1987.

196- Cf. BILINKOFF, Jodi - *Confessors, Penitents, and the Construtión of Identities in Early Modern Avila*, in *Culture and Identity in Early Modern Europe* (Essays in Honor of Natalie Zemon DAVIS, ed. por Barbara B. DIEFENDORF e Carla HESSE), University of Michigan Press, 1993, pp. 83-100.

197- Sobre as implicações e utilização política da mística, cf. *v. g.* GORCEIX, Bernard - *Flambée et Agonie. Mystiques du XVII.e siècle allemand*, ed. Présence, Paris, 1977, Cap. I, pp. 33-36, *passim*.

198- Cf. SALLMANN, Jean-Michel - *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI.e et XVII.e siècles*, in AA.VV. - *Culto dei santi...*, pp. 683-701.

199- Cf. CABIBBO, Sara - *«Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est»...*, pp. 85-124, principalmente pp. 94-97.

teólogos parecem mais rigorosos e implacáveis com as beatas do que com as religiosas. À partida, nesse seu «discernimento dos espíritos», manifestam também maior desconfiança quanto à fragilidade da natureza feminina, relativamente à masculina, no respeitante aos enganos da imaginação e às insinuações do Espírito Maligno[200], numa desvantagem que se agrava com a rusticidade da mulher[201].

Podem, evidentemente, apontar-se casos em Portugal, mesmo no segmento laical, de homens penitenciados por fingida santidade[202]. É exemplo expressivo o de um «ermitão que se fazia santo» e foi penitenciado em Lisboa, a 20 de Fevereiro de 1656[203]. Segundo lemos, Domingos da Madre de Deus, ermitão de Bougado, curador-visionário, foi convocado à quinta de Alcântara, e depois de examinado pelo Padre António Vieira, em sucessivas entrevistas com D. João IV, decorridas entre 1651 e 1652, curou-o de um braço, outrossim o alertando para perigos, traições e ameaças que pairavam sobre a coroa e o reino[204], matérias políticas, naquela conjuntura, certamente nada apreciadas pelo Santo Ofício luso... Pois essas circunstâncias não o livraram do cárcere, do exame inquisitorial da sua vida, visões e prognósticos, do auto, dos açoites e degredo, de acordo com a sentença que lhe foi lida em sala, no próprio ano da morte do rei...

De qualquer modo, o crescente protagonismo da mulher e uma espécie de nova repartição das tarefas sociais, a nível devoto, favoreceram no nosso país e alhures a maior dedicação feminina ao «exercício ilegal da santidade» e, como tal, uma muito maior «publicidade negativa» consagrada à santidade especificamente feminina[205].

Em dia de Domingo, perante grande concurso de gente, o auto-de-fé, com a leitura pública dos «delitos», tornava-se a maior fonte de descrédito para

---

200- Cf. SALLMANN, Jean-Michel - *Esiste una falsa santità maschile?*, in AA.VV. - *Finzione e santità...*, pp. 124 -127.

201- Em 14 de Abril de 1674, de Coimbra, do Colégio de Santo António, respondendo a uma solicitação da Mesa de Coimbra para qualificar o procedimento e modo de curar de uma tal Maria da Cruz, que se mostrava «favorecida de Deus», Frei Manuel de Santo Atanásio (O. F. M.), patenteava no texto da sua qualificação, uma atitude típica: «*Bastava somente ser molher para ser subjeito mais apto e occasionado a ser enganado do demonio*, por duas cauzas, que doutissimamente trata Castro de justa haereticorum punitione tt.° 1, cp. 15. A 1.ª he a muita credulidade das mulheres, por cuja cauza este sexo he mais facil para o engano, e muito mais facil se se veste de alguã specie de devação ou santidade. A 2.ª cauza he a fragilidade do mesmo sexo, maxime si comitetur libidine. E como o demonio conheça estas (senão naturezas) propriedades innatas das mulheres et deinde o temperamento e inclinação particular de cada individuo, inde est que mais facilmente engana e mais se aproveita dos subjeitos das mulheres para a sua ruina, e offensa de Deos, a quem tanto aborrece. *Accrescenta ainda a minha confirmada sospeita o ser Rustica, porque de gente deste lote se val pella mayor parte o demonio para semear seos embustes, enganos e falsas santidades, ainda debaixo da mayor devação* (...) » (itálico nosso) - A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194, Do Processo de Maria da Crus*, fl. 270.

202- Cf. *infra*, nomeadamente no Cap. VII, *Proc.° 16319* da *Inquisição de Lisboa* a Manuel Pereira.

203- MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *op. cit.*, [p.167].

204- PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição* ...cit., p.309.

205- Expressões de SALLMANN, Jean-Michel - *Esiste una falsa santità maschile?*, ibid., p. 119.

«mulherzinhas de cântaro», contra o parecer de «padres graves» também elas metidas a teólogas, visionárias ou «favorecidas» de Deus. Em listas de penitenciados de autos-de-fé encontramos numerosos exemplos dessas mulheres humildes que, sobretudo, viam na santidade uma forma de «ganhar o seu pão» e se afirmar socialmente.

Assim, na lista de um auto realizado no Terreiro do Paço, em Lisboa, a 15 de Dezembro de 1658, vemos sair a açoitar, condenada a seis anos no Brasil, Maria Antunes, «terceira de certa ordem», de 50 anos, solteira, filha de Jorge Antunes «que foi oleiro», natural e moradora no lugar de Merceana, termo de Aldeia Galega, «por dizer que sabia com quem Deus estava bem e quem se havia de salvar, e que Deus a fizera santa, fingindo muitas revelações e favores do Ceo»[206].

Em 17 de Outubro de 1660, em auto realizado no mesmo local, aparecem-nos mais duas mulheres, moradoras em Lisboa, castigadas com açoites e degredo para o Brasil «por fingir visões e revelações e proferir proposições hereticas, malsoantes e escandalosas»: Maria da Cruz, de 42 anos, solteira, filha de Belchior Gomes, «oficial de pineiras», natural do lugar do Lorido, concelho de Borim, Arcebispado de Braga, e Joana da Cruz, de 56 anos, terceira, filha de Simão Jorge, lavrador, natural de S. Pedro de Dous Portos, termo da vila de Torres Vedras[207].

A «soberba» deitava a perder estas e numerosas outras beatas, da mesma área de extracção social e faixa etária próxima. A Maria da Cruz, filha do oficial de peneiras, presumia «que nem aos anjos eram manifestos os caminhos por onde Deus a chamava» e que só Santa Teresa a poderia entender nos seus êxtases, visto ter sido ferida por três setas, à maneira da santa de Ávila; a Joana da Cruz, porteira do Recolhimento das Convertidas às Chagas, em Lisboa, presa pelo Santo Ofício em 1659, dizia-se desejosa de «viver em deserto para tratar somente de quietação espiritual», fazia-se «santa e mimosa de Deus» e... antevia a sua imagem posta ao culto, após a morte: figurava aí com o diabo a seus pés, uma espada na mão direita, com a ponta sobre a cabeça do diabo, um coração na mão esquerda e eloquente letreiro sobre a peanha, dizendo «Joana de Deus, reformadora da Igreja e protectora de Portugal»...; em idêntico registo, uma Luísa de Jesus, «terceira de certa ordem», penitenciada no auto-de-fé de 15 de Dezembro de 1647, em Lisboa, tinha sonhado e anunciado edificar um convento no local onde nascera, pois, entre tantas outras coisas, «ouvira» de São Simão que este a considerava tão necessária à Igreja quanto ele[208]. Para complicar tudo perante o Santo Ofício, diante das dificuldades da restauração portuguesa, algumas destas beatas tinham-se entregado gostosamente a um revelantismo de exaltação nacional e sebastianista, como ocorreu com esta mesma Luísa de Jesus, com a Joana da Cruz (chegou a ter a "dita" de D. Sebastião lhe encostar a cabeça ao colo e se deixar catar por ela ...),

206- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 436*, fl. 125.
207- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 436*, fl. 194.
208- Cf. SOUZA, Laura de Mello e - *art. cit.*, pp. 766-770 (dados coligidos pela autora a partir dos correspondentes processos da Inquisição de Lisboa).

ou com a penitenciada Maria de Macedo, filha do violeiro do Chiado, que se entrevistava regularmente com o Encoberto... Mas, além da «soberba», o conteúdo e a forma (frequentemente grotesca) das "revelações" chocavam com a racionalidade e o sentido de «ridículo» dos inquisidores: Maria do Espírito Santo, natural e moradora de Lisboa, filha de Fernando Velho de Lima, barbeiro, condenada em 1658, dizia nos seus êxtases ir à Glória, onde a Senhora da Boa Morte lhe chamava sua «mana», a da Penha de França sua «prima», e a dos Mártires sua «madrinha», desejando outrossim vir a ser conhecida por «Santa Maria das Castanhas», e a nossa conhecida Maria Antunes, entre outros dislates apresentados aos seus juízes, «dizia que quando fosse a pregar pelo mundo, se haviam todos de fazer amarelos»[209]...

Em 14 de Julho de 1686, em auto realizado na Igreja de S. Domingos, em Lisboa, sai Maria Brás, de 50 anos, mulher de Manuel Machado, moleiro, natural e morador no lugar do Tojal, termo de Lisboa, por "dotes" muito particulares: «fingir se metiam em seu corpo almas da outra vida a fim de se salvarem»[210].

Em 10 de Abril de 1691 ouve a sua sentença na sala da Inquisição de Lisboa mais uma beata visionária penitenciada por embuste[211], e nesta última década do século e na primeira metade do século XVIII estes casos multiplicar-se-ão[212].

Todavia, como é evidente, os mentores ou cúmplices que sempre existiam neste casos, não ficavam esquecidos do tribunal. Assim, - são meros exemplos -, em 10 de Março de 1673, Brites Gomes, «veuva de Manuel Fernandes Balofo, ministra dos terceiros», denunciava no Santo Ofício o facto de Frei António de S. Bento (O.F.M.) ter anunciado sem êxito a data da morte de Ângela Machada ou das Chagas, uma visionária terceira de S. Francisco, sua confessada[213], e em 2 de Março de 1700, Frei Maseu de S. Francisco, religioso arrábido morador no Convento de S. Pedro de Alcântara era mais uma vez «admoestado em forma» e mandado a seu cárcere na Inquisição «por afirmar serem verdadeiras as visões de Maria de Jesus», beata presa «por fingir visões» e a

---

209- Cf. SOUZA, Laura de Mello e - *art. cit.*, pp. 771-778.

210- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 436*, fl. 276.

211- Cf. B. N. L. *Cód. 862, Sentenças do Santo Ofício, Inês da Conceição* (terceira franciscana, natural do lugar das Pias, freguesia de Santa Luzia, termo da Vila de Moreira e moradora em Lisboa).

212- Cf. infra cap. VII. Por vezes estes casos de embuste são de uma boçalidade extrema: Marta Louzeira, mulher de António Estevens, trabalhador, natural da aldeia dos Barregões, termo da vila de Messejana, além doutras "revelações" debitadas, chegara a apresentar-se como Nossa Senhora e a fingir que dizia missa. No mesmo auto-de-fé realizado em 16 de Março de 1698 na Igreja do Convento dos Lóios de Évora, foi penitenciado um tal Bento Assunção, entre outras coisas, «por fingir que a Virgem o levara ao Ceo e ao Inferno» - B. A. D. E., Cód. VI/1-43, fl. 85.

213- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 235*, fl. 462.

essa data já defunta[214]. Outros padres sairão em auto por publicitarem as virtudes de beatas por si dirigidas, cujas *vidas* quiseram escrever e autorizar[215].

O Santo Ofício investigava também, evidentemente, as religiosas, e em caso de uma devassa conclusiva pelo fingimento ou «espírito mau» de alguém, o castigo não se fazia tardar[216]. O interior dos conventos não escapava à vigilância inquisitorial em matéria de manifestações extraordinárias na vida espiritual, só que aqui a vida regular fornecia à autoridade hierárquica instâncias de filtragem, mediação e controlo mais seguras e estáveis do que as existentes na vida secular, de modo que nesta última se concentravam maiores cuidados preventivos e repressivos.

Perante as autoridades vigentes, colocando em confronto o claustro e a rua, a religiosa regular e a beata, esta sairia quase sempre a perder, como parte mais frágil. Conta o Padre Baltasar Guedes, numa «Inquiriçam da Vida e Morte da Madre Leocadia da Conceição», que fora sua confessada, do Mosteiro da Madre de Deus de Monchique, que certa ocasião pedira para falar com esta religiosa franciscana determinada «mulher beata que fazia caminho por esta cidade»; chegada a religiosa franciscana ao ralo, «as primeiras boas-vindas» tinham sido chamar-lhe «invencioneira» e invectivá-la, ameaçando-a com o castigo do Santo Ofício. Passado pouco tempo, quem efectivamente era presa era essa beata, que ele próprio, encontrando-se então em Lisboa, vira «sair a açoutar pelas ruas públicas»[217].

Valerá a pena pôr os olhos num caso particularmente significativo, entre outros aspectos, porque passado com uma religiosa tia e madrinha do nosso já conhecido Doutor João Duarte Ribeiro que, precisamente como inquisidor da Mesa de Coimbra e deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, sería chamado a intervir tão directamente no caso dos processados molinosistas de Midões.

214- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 248*, fl. 250.

215- Cf. MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *op. cit.*, [p.176] (Inquisição de Lisboa, auto-de-fé de 30 de Outubro de 1704, na sala). Cf. infra cap. VII.

216- Desde o início do seu funcionamento até 1668, só pela Inquisição de Évora, terá havido a detenção de 19 freiras e 43 frades (COELHO, António Borges - *Inquisição de Évora*, Vol. I, ed. Caminho, Lisboa, 1987, p. 371).

217- Cf. BASTO, A. de Magalhães, em GUEDES, Padre Baltazar - *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Órfãos de N. S.ª da Graça*, ed. cit., *Introdução*, p.152. Entre outras «coisas notáveis e visões prodigiosas» contadas por Baltasar Guedes, no seu depoimento, feito no paço episcopal no dia 15 de Setembro de 1687, referiu que a «serva de Deus» lhe comunicara um dia «que, estando no Coro, lhe aparecera o encoberto, que declarava ser El-Rei D. Sebastião», visão essa que lhe aparecera muitas mais vezes, nomeadamente no dia em que lhe mandou desse graças a Deus pela vitória das linhas de Elvas, uma batalha já dada, «suposto ainda não tivesse chegado a notícia» (cf. ibid.). Sobre esta franciscana de Monchique, natural de Freixo-de-Espada-à-Cinta e falecida em 1686, pode consultar-se uma interessante biografia, acabada a 14/12/1689, escrita por uma religiosa que com ela privou muitos anos, intitulada *Breve relação da vida da muinto veneravel Madre Leocádia da Conceição, do muinto recoleto Convento de Monchique*, inserida num códice sebastianista da B. N. L., o *Cod. 551*; além dos escritos sebastianistas, do século XVIII, nele se incluem-se profecias do Padre António da Conceição (C. S. J. E.), escritas «por sua mão, que se acharão por sua morte» (cópia do século XVIII).

Mariana da Purificação, nascida em 1623, de uma família de mediana fortuna, tinha quinze anos e vivia em casa dos seus pais, em Lisboa, quando, no contexto de uma precoce e promissora santidade de vida, plena de mortificações e cilícios, começara a receber «os favores de Cristo» na oração, e entre eles as dores da coroa de espinhos às Sextas-Feiras[218].

De leiga devotíssima, confessada dos Padres da Divina Providência[219], passaria ao Convento da Esperança, em Beja, de carmelitas calçadas, onde era capelão um seu irmão, carmelita também e missionário.

Uma vez aqui, «tocou mysticamente as ultimas balizas da santidade»: suspensões, êxtases, visões, levitações, leitura do interior das almas, espírito de profecia[220]... A sua vida parecia «hum continuo e arrebatado voo do espirito», e raras vezes recebia as espécies sacramentais que não ficasse «alienada do sentido» em «amorosa fruição» no «divino lado» de Cristo[221].

Conhecida como a *freira santa de Beja*, o próprio D. Pedro II se viria a socorrer das suas orações[222]. Mas algumas pessoas disseram «ser uma hypocrita, e que os milagres que a fama publicava erão suppostos pelos seus apaixonados, e que os extasis e vizoens erão do Principe das trevas... revestido em anjo de luz»[223].

Causando grande sobressalto nas religiosas, a inquisição de Évora procedeu, na expressão do biógrafo da freira, a «um prudente e rigoroso exame» no convento, no qual foi aprovado o «espírito da Madre Mariana»[224], para cujo efeito «deu muita luz», com os seus «verídicos testemunhos», o carmelita Frei António de Escobar, custódio, definidor e cronista da província, seu confessor e confessor daquela casa[225]. No final, o inquisidor João da Costa Pimenta levou

---

218- VENCIMENTO, Frei Caetano do (O. C.) - *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Veneravel Madre Marianna da Purificaçam*, Lisboa, of. António da Silva, 1747, pp. 9-12.

219- E particularmente de D. António Ardizone Spínola, segundo o biógrafo. Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano (O. C.) - *Fragmentos...*, pp. 31 e 71.

220- Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano do (O. C.) - *Fragmentos...*, pp. 68-95; cf. ibid., *Informação* de Frei António de Santa Maria (O. S. A. D.), censor do Paço.

221- Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano do (O. C.) - *Fragmentos...*, pp. 62 e 69.

222- Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano do (O. C.) - *Fragmentos...*, pp. 251-252.

223- Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano do (O. C.) - *Fragmentos...*, p. 98.

224- Demorou sete semanas este exame; o biógrafo (*Fragmentos...*, pp. 102-103) reproduz um relato da freira que mostra a deferência dos examinadores para com ela: «e como naquele Tribunal se esmiuçava e apurava tanto qualquer destas cousas [favores espirituais], já me faltavão as forças, porque se Deos me não ajudara e o Espirito Santo me não assistira, (...) só o pejo que eu tinha de estar cara a cara diante daqueles Ministros, dizendo e ouvindo, sendo a que sou, bastava para diminuirme muito as forças, *e elles bem o entendião assim, porque à Madre Prioreza disserão que enquanto elles alli andavão, me alentasse e me não deixasse passar sem comer alguma cousa*, e eu com haver mister forças não era em mim comer, que se não fora terem cuidado em mim, eu de mim o não fizera» (itálico nosso).

225- Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano do (O.C.) - *Fragmentos...*, p. 103. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. I, p. 260, col. b.

consigo quanto até àquele tempo tinha escrito a religiosa, por mandato do seu confessor[226].

Depois disto, como Frei António de Escobar se alargasse na difusão das "maravilhas de Deus" obradas pela *freira santa de Beja*, o Santo Ofício voltou a intervir. O Conselho Geral resolveu que Frei António de Escobar fosse chamado à Mesa de Évora e aí lhe fosse ordenado que não escrevesse nem divulgasse «os chamados milagres, extasis, revelações e favores» que se dizia que Deus fazia à dita religiosa, nem desse ou aplicasse cousas desta religiosa a pessoa alguma, «sã ou doente», e que «disso se fizesse termo por elle assinado»[227].

A freira continuaria em vida, no entanto, com a sua auréola de santidade, nos seus «prodígios» figurando o vaticínio do segundo casamento de D. Pedro II, do nascimento do futuro D. João V e da morte da rainha D. Maria Sofia Isabel de Neuburgo[228]. Morreu em 1695, com 72 anos, contando trinta e dois de hábito[229].

Outras *vidas* «admiráveis» continuariam a preocupar o Santo Ofício: em datas próximas, o Conselho Geral procuraria informar-se sobre o «livro da beata do Louriçal»[230], e no Convento da Conceição, também em Beja, a Inquisição de Évora investigaria «os extasis e arrebatamentos, visões e revelações de Illena da Visitação e Dona Lianor Cabral e Vera de Santo Antonio»[231]. Quanto a Mariana da Purificação, ainda assim, a sua «prodigiosa vida» deveria esperar pelo distante ano de 1747 para merecer as honras do prelo[232].

226- O biógrafo (*Fragmentos...*, p. 103) não apresenta este gesto como um acto de arquivamento, com significado implicitamente dissuasor e fomentador do silêncio; segundo Frei Caetano do Vencimento, este inquisidor levou consigo os escritos «para brindar com tão precioso mimo ao Excellentissimo Senhor João Duarte Ribeyro, sobrinho e afilhado da Veneravel Marianna».

227- A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 153, Cad. 3*, fl. 36. Resolução de 1 de Outubro de 1672.

228- Cf. VENCIMENTO, Frei Caetano (O. C.) - *Fragmentos...*, pp. 313-315.

229- VENCIMENTO, Frei Caetano (O. C.), *Fragmentos...*, p. 357.

230- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 361*, fl. solta e inumerada. Na lacónica nota de *memorandum* inscrita na referida folha apenas se diz que o Conselho Geral iria pedir à Inquisição de Coimbra informações sobre este livro. Estamos em crer que o Conselho Geral se referia ao livro ms. da vida de Maria Brites, beata, (depois a Madre Maria do Lado, fundadora do Convento de clarissas do Louriçal), composto por Frei Bernardino das Chagas, próximo à data da morte desta religiosa, sua dirigida. Redigida sob esta forma, não nos parece que esta nota se refira a uma outra vida ms. existente no A. N. T. T., o *Livro 62 do Conselho Geral do Santo Oficio*, tratando das *Memorias da vida e virtudes da Serva de Deus Soror Maria Joana, Religiosa do Convento do Louriçal.*

231- Cf. A. N. T. T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro n.º 97*, fl. 89 (Carta da Inquisição de Évora ao Conselho Geral, datada de Beja, 27/6/1689).

232- O que nos parece sinal duma renitência circunspecta das autoridades às movimentações publicitadoras por parte da ordem do Carmo e da família Duarte, família da *freira santa de Beja*, à qual pertencia também Frei Caetano do Vencimento, irmão do Padre João Duarte, por quem os *Fragmentos* foram «dados à luz». Na *Prefação*, Frei Caetano do Vencimento, fazendo-se eco e apoiando-se na consagração da santidade da freira de Beja, entretanto operada (elogios do Padre Manuel Bernardes no t. IV da *Nova Floresta*, de Frei Agostinho de Santa Maria no t. VI do

Alfobres de oração, mesmo se aí chegavam fortes os ruídos e dissipações do século[233], não foi o medo e a prevenção da vigilância inquisitorial relativamente às fenomenologias místicas que, aparentemente, fez abrandar na gente do claustro a atracção e fascínio do maravilhoso e do extraordinário. O impacto causado por grandes figuras canonizadas de santos e santas místicos expressava-se num comportamento de imitação mimética, e, como diz Eulogio Pacho, não era por então necessária uma dimensão espiritual demasiado elevada para encontrar pena de biógrafo, ou para que o confessor impusesse à religiosa, sua dirigida, "relação escrita" da sua consciência[234].

Fundado em 1633 por Leonor de S. Francisco, «no mundo» D. Leonor Filipe, que em 1603 tomou o hábito em Toledo, donde era natural, e por um pequeno núcleo inicial de religiosas vindas de Manila, o mosteiro de S. Clara de Macau, a crer no memorialista das suas religiosas, notabilizou-se pelo alto nível espiritual dessas fundadoras e posteriores professas, durante esse século[235].

De harmonia com a auréola mística do seu convento de origem, Maria Madalena da Vera Cruz começou a ter «oração de quietação» sobre as primeiras palavras do Pai-Nosso, passou a andar «sempre em a presença de Deos», com isto crescendo e se abrasando «o seu espirito no amor de Deos que a visitava em traje de menino muitas vezes» e, além doutras «visões celestiaes», «em aquella palavra Ave Maria gratia plena costumava tãobem emlevarse e alguns raptos destes

---

Santuário Mariano, do Padre António Franco, S. J., na *Imagem da Virtude*), ainda assim confessa ter duvidado «se seria mais prudente escrever ou ocultar alguns favores» extraordinários concedidos à religiosa. Revela ainda que, perdidas totalmente as esperanças de alcançar os primeiros manuscritos, se baseou apenas em uns quinze cadernos «da conta que dava [a freira] da sua consciência» ao seu segundo confessor, Frei João da Luz (O. C.). Frei Caetano do Vencimento conserva, em itálico, a «mesma frase» da religiosa. Frei João da Luz conservou consigo estes cadernos, e depois da morte de Mariana da Purificação, entregou-os às suas «reformadas sobrinhas», advertindo-lhes «a estimação que se devia a tão preciosas letras, e as cautelas com que devião entesourar estas únicas relíquias» (*Fragmentos...*, p. 293); estes cadernos houve das mãos das sobrinhas Frei Caetano do Vencimento. Sobre esta religiosa pode ainda ler-se: AZEVEDO, Frei Miguel de (O.C.) - *Memorial das instructivas palavras e edificantes obras da veneravel madre Marianna da Purificação*, Lisboa, Of. Simão Tadeu Ferreira, 1802 (cf. SILVA, Inocêncio F. da - *Dicionário Bibliográfico Português*, t. VI, pp. 225-226).

233- Cf. PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953, pp. 46-51. De toda uma bibliografia coeva sobre as «relaxações» da vida religiosa, lembramos, pelo seu interesse particular, GUILHERME, Padre Manuel (O.P.) - *Cartas directivas e doutrinaes, repostas de huã Religiosa Capucha e reformada a outra Freyra que mostrava querer reformarse* [saídas sob o nome de Manuel VELHO], Lisboa Ocidental, Of. António Pedroso Galrão, 1730.

234- *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* em *Historia de la espiritualidad* supra cit., t. II, p. 342.

235- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes da veneravel Madre Leanor de S. Francisco, primeira e principal fundadora deste Mosteiro das Relligiosas de Santa Clara de Maccao*. Dessas «fundadoras», D. Leonor Filipe nasceu em Toledo em 1583, Belchiora da Trindade tomou o hábito em Manila, donde era natural, e Maria Madalena da Vera Cruz recebeu o hábito «em Cuba, junto de Ilhescas, em o Convento de Soror Joanna da Cruz, o anno de 1590» (cf. fls. 1-59).

lhe duravão sete horas continuas»[236]. Algo posterior, Soror Luísa de Santo António, seguirá o caminho de «tantos santos e santas», pelos exercícios quotidianos da meditação e contemplação, particularmente presencializando e chorando a paixão de Cristo, da qual era devota[237]. Da Madre Isabel de Jesus, dir-se-á que foi regalada com «visões da gloria» e «favores», e entre estes, a «visita» do evangelista S. João[238]. De uma sua irmã de hábito, falecida em 1645, apesar de virtuosa, ou, justamente porque virtuosa, movendo-se facilmente entre o além e este mundo, consta a referência de que apareceu ao seu confessor jesuíta, revelando-lhe continuar por então penando no Purgatório[239], e de uma outra que «algumas almas do Purgatório lhe vieram pedir sufragio para sair»[240]. A vida de duas outras religiosas permite a expressão duma importante diversidade: ambas desejosas de uma mais íntima união a Cristo, Joana da Conceição tinha licença de comungar todos os dias[241], mas Soror Maria das Chagas, por seus grandes escrúpulos, «muitas vezes se privava de receber a Sagrada Comunhão», tendo para o efeito, no dia em que comungava, «muy extraordinario aparelho»[242]. Neste género de casas e pessoas, o número e crueza dos ataques diabólicos sublinhavam a própria santidade das vidas[243]; assim, Ana do Sacramento, vinda de Manila com as fundadoras, padeceu várias tentações e «veixações do inimigo» e tão «grandes

---

236- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fls. 57-58.

237- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 70 (*Vida e morte da veneravel Madre Soror Luiza de Santo Antonio, filha de Lopo Sarmento de Carvalho e de D. Maria de Siqueira*).

238- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 62 (*Vida e morte da Veneravel Madre Isabel de Jesus, Filha de José de Gouvea e Maria de Chaves*).

239- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 61r.° (*Vida e morte* [a 8/12/1645] *de Soror Leogarda de Santo Antonio, filha de Antonio Fialho e de Catherina de Siqueira*).

240- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 64 (*Vida e morte* [a 5/10/1651] *da muy veneravel Madre Breatiz de Santa Maria que antes de ser religiosa padeceo Martirio em Japão*.

241- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 60r.° (*Vida e morte* [Março de 1634] *da Veneravel Madre Joanna da Concepção que veyo de Manila*).

242- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 70 (*Vida e morte* [a 30/10/1676] *da Veneravel Madre Soror Maria das Chagas, filha de Antonio Varella de Abreu e de Margarida Cardoza*).

243- Cf. LISÓN TOLOSANA, Carmelo - *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, p. 56. Com efeito, no *Brognolo*, entre as doze causas apontadas «porque Deos permitte vexem e atormentem os Demonios às creaturas humanas», pode ler-se: «Oitavo: para mostrar a virtude e santidade de alguma creatura. Nono: para augmentar os merecimentos à creatura vexada. Decimo: para Deos provar e purificar aos seus escolhidos. Undecimo: para que a creatura tenha o seu purgatorio neste mundo e a gloria certa no outro». Cf. MARIA, Frei José de Jesus (O. F. M. Obs.) - *Brognolo recopilado e substanciado, com addictamentos de gravissimos authores. Methodo mais breve, muy suave e utilissimo de exorcizar, expelindo Demonios e desfazendo feytiços, segundo os dictames do Sagrado Evangelho. Conforme a mente e doutrina do doutissimo P. Fr. Candido Brognolo, religioso da Serafica Familia. Collegido, rezumido e traduzido da lingua Latina, Italiana, e Hespanhola na Portugueza, para clareza dos Exorcistas e bem dos Exorcizados*, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725, p. 22. Esta obra, dedicada ao primeiro patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida, seria reeditada em Coimbra, Of. de José Antunes da Silva, 1727. Foi frequente no país até, sinal doutros tempos, ser proibida por edital da Real Mesa Censória de 6 de Abril de 1769. O BROGNOLO, Candido (O. F. M.) - *Manuale Exorcistarum ac Parochorum*, foi impresso em Veneza, em 1702, *apud Nicolaum Pezzana*.

tribulações e escrúpulos» que veio a ficar «lesa do juizo»[244]. E de Marta de S. Bernardino, «no mundo princeza, filha do Rey de Papanga», vinda igualmente de Manila ainda noviça e em 1664 eleita prelada da casa de Macau, diz-se que teve visões angélicas, mas também «muitas e grandes perseguições do espirito maligno» que lhe ocasionaram quedas e paralisias[245].

Um outro convento, de clarissas também, particularmente notável pelas *vidas* que suscitou, foi o Convento do Salvador de Évora, a casa que forneceu os primeiros efectivos humanos para o Convento de Nossa Senhora do Desterro, na Baía -Brasil -, fundado em 1677[246].

Em 1694, Frei António de Almada (E.S.A.) fazia «romper as prisões de um largo silêncio»[247] um livro dedicado a D. Frei Luís da Silva, Arcebispo de Évora; nesta data saíam em Lisboa, da oficina de Manuel Lopes Ferreira, os *Desposorios do espirito, celebrados entre o Divino Amante e sua Amada Esposa a veneravel Madre Soror Mariana do Rosario, Religiosa de veo Branco no Convento do Salvador da Cidade de Évora.* É desde logo significativo que o lisboeta Frei António de Almada, lente de teologia, douto também na mística e director espiritual experiente[248], aproveitando uma sua prolongada permanência em Évora, se tenha sentido impelido a revisitar as memórias biográficas duma religiosa que a cidade continuava a evocar na auréola de santidade com que havia falecido em 16 de Outubro de 1649, perante grande concurso e devoção popular. Mas mais significativos são o critério selectivo do autor face a esses materiais biográficos bem como as justificações com que esta obra se apresenta à impressão. Quanto a estas, na sua *aprovação*, desde logo se reconhece «que para se imprimirem semelhantes tratados se deve proceder com a cautela que os theologos assim especulativos como mysticos encomendão sobre o exame de revelações privadas»; todavia, atendendo à vida exemplar da protagonista, à sua obediência ao confessor - varão também «de vida aprovada» -, à humildade demonstrada perante os favores divinos, e a que «nessas visões nada há contra a fé», antes tudo sendo «ordenado ao melhoramento das almas», os censores julgaram oportuna a publicação[249]. Em 1694, ano em que, como sabemos, por um processo inquisitorial aberto contra o ex-oratoriano António da Fonseca, no nosso país, na Beira-Alta, se começava a farejar «molinismo», saía dos prelos esta obra, impressivamente mística, sacrificando a uma enraízada tradição e renovada apetência pelas revelações particulares, mas, curiosamente, exprimindo-se em

---

244- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 74 (*Vida e morte da R.da Madre Anna do Sacramento*).

245- B. N. L., *Cod. 178, Vida e vertudes...*, fl. 74 (*Vida, vertudes e morte da Veneravel Martha de S. Bernardino que veyo de Manilla, ainda Noviça*).

246- MOREIRA, António Montes - *Breve história das clarissas em Portugal*, art. cit., p. 221.

247- Expressão do autor na *Dedicatoria* dos *Desposorios...*

248- Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. I, p. 196

249- Censuras datadas de Lisboa, do Convento de Nossa Senhora do Carmo, de 12 e 16 de Julho de 1693, assinadas respectivamente respectivamente por Frei Tomé da Conceição e Frei Manuel da Graça, e do Convento de S. Francisco, de 29 de Agosto de 1693, por Frei João do Espírito Santo.

termos indubitavelmente à defesa e tranquilizantes, por referência a difusos temores e desconfianças ortodoxas, crescentemente suscitadas por tais experiências.

Diz-nos Frei António de Almada que em Évora encontrou alguns livros manuscritos «da vida desta serva de Deus», mas que não lhe pareceu bem «reger esta história» por eles, visto, ignorando-se-lhes o autor, ficar «suspeitoso o credito do que nelles se refere», e outrossim porque notou «no seu estylo alguãs impropriedades», nascidas talvez «ou da pouca fidelidade em quem os trasladou, ou de faltas de estudo em quem primeiro os escreveo». Para melhor descobrir a verdade, foi ao Convento do Salvador, onde vivera Sóror Mariana, e ali achara os «mesmos originaes» por ela escritos, por mandado do seu confessor, juntamente com um processo jurídico de testemunhas, interrogadas depois do seu falecimento. A sua obra impressa era a resultante da conjugação das informações destas duas fontes, com nova divisão e repartição de matérias, mas mantendo a «substância» dos originais, nomeadamente na transcrição fiel das «locuções do Senhor à sua Serva»[250].

Como em numerosas outras do género[251], nesta obra apresenta-se-nos uma criança com numerosos traços hagiográficos de predestinação. Soror Mariana do Rosário tornara-se no convento do Salvador de Évora a clarissa que sua mãe, falecida tinha ela seis anos, em vão desejara ser[252]. Na sua autobiografia, recordando esses tenros anos anteriores à morte da mãe, reconhecer-se-á privilegiada, escrevendo que então via «que só a graça de Deus» a podia ensinar «em idade tão pouca»[253]. Aos dez anos começou a ter oração mental, «sendo Deus o seu Mestre» - diz-se -, embora se revele também que num aposento de casa um seu irmão lhe lia «espirituais doutrinas»[254]. A confissão geral e a entrada em religião representam um estádio completamente novo na vida espiritual da protagonista: Mariana do Rosário vai aceder às «chaves» da união mística com Cristo[255], e a partir de então aprenderá «a mais alta ciência que jamais se pode imaginar» e «cousas que a língua humana não pode declarar». De uma forma convencional, Frei António de Almada fala-nos dos «raros extasis que costumava ter na oração» e dos «sinais prodigiosos com que Deus os acreditou»; mas o que é de sobremaneira significativo nesta obra, pela intenção pedagógica e cautelar que

---

250- *Desposorios do espirito..., A quem ler.* Somos informados por CUNHA, Mafalda Maria Ferin da - *A "Fiel e verdadeyra relação..."*, p. 24, que na Biblioteca e Arquivo Distrital de Évora (B. A. D. E., *Cód. CV/1-25*) existe uma «cópia dos papéis» de Sóror Mariana do Rosário, cuja *Vida* foi completada por Sóror Helena do Espírito Santo, devido às doenças que aquela teve de suportar no último ano da sua existência (falecida a 16 de Outubro de 1649).

251- Cf. SÁNCHEZ LORA, José L. - *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, pp. 407-414.

252- Cf. *Desposorios do espirito...*, pp. 5-6.

253- *Desposorios do espirito...*, p. 7.

254- *Desposorios do espirito...*, p. 14.

255- «Sentio que o Divino Esposo lhe dizia que fizesse duas chaves, uma para o Eterno Padre, para fechar e guardar o seu coração, e a outra lhe daria a elle para abrir e entrar em sua alma todas as vezes que o seu amor a quisesse visitar» - *Desposorios do espirito...*, p. 43.

revela por parte do autor, em tempos novamente revoltos nas coisas do espírito, é que ele tenha querido preceder a descrição dessas maravilhas de Deus na sua «serva» dum solene reparo: só depois de entrada em religião e de largos anos de exercícios de meditação, pelos vinte e cinco anos, «levantou Deus o espírito desta sua Esposa ao sublime e venturoso estado da contemplação», para que assim «entendão as almas que seguem a vida espiritual que he a contemplação a altura a que Deus costuma subir *os muito exercitados*, e não favor que *logo se haja de conceder aos principiantes*»[256].

Esta tomada de posição ganha sentido por, implicitamente, se dirigir contra um perigo real: a facilidade com que, - sem longos anos de prática de meditação discursiva -, mesmo no mundo dos leigos, se ia crescentemente aderindo à contemplação, nomeadamente sob a forma de «oração de fé simples».

Sintonizando com Baltasar Alvarez, António de Rojas, Agostinho Baker e outros paladinos da oração afectiva[257], nos anos trinta deste século XVII, o mercedário Juan Falconi mostrava que a contemplação de «simples vista», apenas com notícia geral e amorosa de Deus, sem discurso, era acessível a todos[258]. Em 1664, Francisco Malaval convidava para este tipo de oração principiantes e fiéis sem instrução e, não muito depois, uma ilustre e devotíssima religiosa, recordando provavelmente expressões de Joana de Chantal, exortava uma principiante a passar do discurso à «presença de Deus»[259]. Também Molinos admitia que «nos princípios» pudesse Deus chamar a alma à oração de «pura fé», e na sua obra procurara mostrar, com afã, que a prática da contemplação não tinha limites de tempo nem de pessoas[260]. Mas, condenado Molinos, à data em que se publicam os *Desposórios do espírito* fazia-se justamente sentir toda a força daqueles que aproveitavam o seu descrédito e da sua «escola» de oração para obstarem e imporem marcha atrás na divulgação da oração contemplativa[261]. Era

---

256- *Desposorios do espirito...*, p. 70.

257- Cf. VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio - *Literatura espiritual del Barroco y dela Ilustración*, pp. 359-361.

258- Cf. FALCONI, Juan - *Cartilla segunda para leer sueltamente en Christo*, em *Obras espirituales*, ed. cit., pp. 185-190.

259- Cf. BAR, Catherine de - *Une amitié spirituelle au Grand Siècle, Lettres de Mère Mectilde de Bar à Marie de Châteauvieux*, ed. Tequi, Paris, 1989, pp. 36, 41-42.

260- «Cuando el alma está ya habituada a discurrir en los misterios, juntándose con la imaginativa y usando de imágenes corporales, siendo traída de criatura en criatura y de noticia en noticia (teniéndola muy corta de la que desea) y de éstas al Criador, entonces la suele coger Dios de la mano (si no es que la llame a los principios y la introduzga sin discurso por el camino de la pura fe), y haciendo que deje atrás el entendimiento todas las consideraciones y discursos, la adelanta y saca de aquel estado sensible y material, y hace que, debajo de una simple y obscura noticia de fe, aspire sólo con las alas del amor a su esposo, sin que tenga ya necesidad para amarle, de las persuasiones e informaciones del entendimiento (...) - MOLINOS, Miguel de - *Guia espiritual*, «Proemio», ed. crítica, p. 108. Cf. MOLINOS, Miguel de - *Defensa de la contemplación*, ed. cit., p. 13.

261- Cf. ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus - *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, pp. 414-415, e *passim*.

o tempo em que Felix Alamín fazia uma descabelada «revisão saneadora» de autores espirituais favoráveis à «oração de fé», temendo que mesmo os «aproveitados», se se desnudassem «de imagines y figuras sensibles y de los discursos de la razon», caíssem nos erros de Molinos[262].

Neste convento duas outras Marianas se notabilizaram, das quais ficaram memórias manuscritas: podem ler-se a *Vida e revelações da serva de Deus Soror Mariana do Evangelista*[263], e das «maravilhas» de uma outra, Mariana da Purificação, já professa em 1674, fala-nos o traslado dos seus próprios escritos autobiográficos[264]. A *Vida e revelações de Mariana do Evangelista*[265], freira cuja virtude foi atestada, entre outros, por Manuel Severim de Faria[266], foi escrita em 1663[267]. Reproduz-nos um quadro típico de luta pela santidade heróica nesta época, entre gente de claustro[268]. Com efeito, a manifestação de dons espirituais extraordinários nesta religiosa (várias visões que teve, raptos e suspensões na oração, espírito de profecia, visão da partida de algumas almas para o Céu) está acompanhada e "autorizada" por penitências muito duras e cruentas e por enormes sofrimentos físicos, vistos como incríveis sevícias com que o Maligno a distinguiu e perseguiu[269].

A "conquista do Reino de Deus", sob alento de perspectivas contra-reformísticas[270], fazia-se crescentemente através da "violência" e do reinvestimento ascético. Este aspecto torna-se-nos palpável, nomeadamente, da leitura de um importante núcleo de *vidas* referentes a religiosas de meados e da segunda metade do século XVII, guardadas na Biblioteca Nacional de Lisboa[271].

262- Cf. ALAMIN, Felix (O. F. M. Cap.) - *Espejo de verdadera y falsa contemplación*, Madrid, Antonio de Zafra, s/d. [1695], pp. 51-57.

263- B. N. L., *Cód. 535*.

264- Evocados e descritos por CUNHA, Mafalda Maria Ferin - *A "Fiel e verdadeira relação..."*, p. 23, e que podem ser consultados na B. A. D. E. (*Cód. CV/1-20*).

265- Nasceu em 1602, filha natural do Licenciado Domingos Lourenço do Rego, cirurgião e morador em Évora.

266- B. N. L., *Cód. 535*, fol. 126.

267- B. N. L., *Cód. 535*, fol. 90.

268- Cf. SÁNCHEZ LORA, José - *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, pp. 239-266.

269- Cf. B. N. L., *Cód. 535*, fls. 46-49. Na fol. 89 diz-se que o Maligno por vezes a tratava muito mal «e arrastava pelos cabellos, dandolhe alguãs pancadas por vezes, de que se lhe virão alguns sinais».

270- Cf. MAIO, Romeo de - *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, ed. Guida, Nápoles, pp. 257-278.

271- Cf. *v. g.*: B. N. L. *Cód. 8466, Vida da Madre D. Joana de Albuquerque* (filha de Matias de Albuquerque, professa no Mosteiro de Lorvão; as datas inscritas nesta autobiografia vão de 1650 a 1668); CASTELO-BRANCO, Antónia Margarida - *Autobiografia 1652-1717*, Lisboa, 1984, transcrição e prefácio de João PALMA-FERREIRA, supra citada, (B. N. L. Cód. 538); B. N. L., *Cód. 79, Vida da Madre Soror Maria do Sacramento, marqueza que foy de Aguiar* (falecida a 12 de Janeiro de 1658); B. N. L., *Cód. 89, Vida de Soror Ignacia* (autobiografia, autógrafa?, incompleta, de uma freira, que, segundo informação de uma nota dactilografada, «se vê ter pertencido ao convento fundado em fins do séc. XVI ou nos primeiros do XVII nas casas de S.

Assim, também na *Breve Relação da Fundação e progressos do insigne Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Marvilla, de Religiosas Portuguezas da Ordem de Santa Brizida*[272], se debuxam numerosas *vidas* de grandes penitentes, para quem eram familiares cilícios de ferro feitos pela própria «indústria». A oração mental «quase contínua»[273], a contemplação extática[274], combinam-se com esta fortíssima componente ascética e com uma palpável influência da lição de livros espirituais consagrados. De uma destas religiosas, Madre Isabel das Chagas, professa em 1669, diz-se que se fez «tão versada nas obras de Santa Teresa que parece que as havia decoradas»[275], um sinal mais da admiração, do culto e do reconhecido impacto mimético deste modelo de vida[276]. Esta ardente desejo de leituras, embora «santas» e «aprovadas», se fora das criteriosas recomendações do Padre espiritual, poderá até ser vista como mais uma perigosa insídia diabólica, para a qual urge advertir. É o que vemos numa *vida* do século seguinte: Soror Clara Gertrudes do Sacramento leu S. João da Cruz[277], entusiasmou-se com as revelações de «sua mestra» Santa Gertrudes[278], mas

---

Matheus, do Conde de Monsanto, e de que foi instituidora D. Luiza de Noronha, 4.ª neta de el-rei D. Henrique de Castela», tendo sido «escripta em 1672 ou 1673»).

272- B. N. L., *Cód. 70*. Trata-se de um autógrafo (?) inédito de D. Luís Caetano de LIMA, citado por Diogo Barbosa MACHADO (*Bibliotheca Lusitana*, t. III, p. 69), e datado de Lisboa, 1732.

273- Cf. SANTA MARIA, Frei Agostinho de (O. S. A. D.) - *História da vida admirável e acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1701, p. 29. Esta «filha espiritual singularissima» do padre António da Conceição (C. S. J. E.), fundadora e abadessa do Convento de Marvila, pelo seu prestígio espiritual, tornou-se uma espécie de «oráculo» da corte de D. João IV.

274- Cf. LIMA, D. Luís Caetano de - *Breve Relação...*, v. g. *Vida de Soror Mariana de Santa Brizida* (falecida a 29/4/1730), fol. 76.

275- LIMA, D. Luís Caetano de - *Breve Relação...*, fol. 66.

276- Cf. HUERGA, Alvaro - *L'eredità mistica di SantaTeresa e di San Giovanni*, in AA. VV. - *Vita cristiana ed esperiencia mistica*, ed. del Teresianum, Roma, 1982, pp. 331-349.

277- «Vi e li [a mando do director] o que S. João da Crus chama noute escura, em a qual Nosso Senhor custuma provar e purificar as almas muito aproveitadas e dispolas para mais sublime estado interior» - supra citada *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, (B. N. L., *Cód. 10 655*), pp.183-184.

278- «No dia que se festeja minha Mestra Santa Gertrudes dezejei ler alguma cousa sua para me afervorar, e senti huma ilustração como preceito em que se me mandava que fose ter com huma freira muito velha que ja tinha sido duas vezes abadesa, e que lhe pedice *o livro da santa que se intitula emsinuaçoems da devina piedade*. Fui, mas a velha de nada se lembrava. Eu ainda asim fui a huma caza em que ela quando Abadesa tinha muitos livros. Estava cheia de trastes e não achei o livro, buscandoo diligentemente; mas saindo para fora desconsolada ouvi que me dizião ao coração: «o livro la está debaxo de hum arcás». Entrei outra vez e dei com ele muito mal tratado, e *nele emcontrei hum thezouro, pelas maravilhozas doutrinas que fui lendo, e cada letra ou palavra me penetrava o entendimento e interior, e emtrodozia muita lus dentro de minha alma*. E quanto mais lia mais gostava, mas toda aquela lus me não deixava cabal satisfação, e só huma ademiração pasmada sem pasar dali; não me resolvia emtrar de *ezercicios*, asim porque andava muito falta de saude, como porque tinha muito que fazer em ocupaçoems da religião. Mas o certo he que devia cer perguisa, porque pasados alguns dias se dignou a glorioza santa de me aparecer com gloria emcomparavel, e me dise ao emterior com muita clareza: "Se queres emtender e

desejando alargar as suas leituras, foi o diabo que, «com astúcias de venenosa serpente», transfigurado em luminoso pastor, querendo apartá-la dos ditames do seu director, Frei Afonso dos Prazeres, lhe sugeriu: «Lê pelas moradas de Santa Teresa e outros livros que dictarão os Santos, e eu te irei dando lus»[279]...

Por vezes é a autoridade hierárquica que tem de moderar excessos ascéticos, como no convento lisboeta do Santo Cristo, das religiosas capuchinhas francesas, fez o Núncio Jorge Cornaro, conformando-se com pareceres dos Padres Sebastião de Magalhães, provincial da Companhia de Jesus, e Bartolomeu do Quental, fundador do Oratório[280].

Neste convento, - no qual as freiras tinhão obrigatóriamente pelo menos duas horas de oração mental quotidianamente[281]-, foi, entre outras, «de altissima oração e continua presença de Deos», Soror Bernarda Maria dos Anjos, aqui professa em 7 de Agosto de 1683: «muitas vezes estava de joelhos, mas tão fraca e destituída de forças que se não podia sustentar, e a cada instante se lhe ouvião gemidos, como de quem desfalecia»[282]. Mas os "desejos santos" e as "heroicidades" ascéticas podiam revestir-se - também aqui - de contaminações de amor-próprio e vanglória, pondo em causa todo o edifício de santidade a construir. De uma vez, esta mesma religiosa ordenara a uma sua companheira, «muito perturbada e afflicta com trabalho interior», que lesse «no Padre Alonso Rodrigues os tratados da humildade e da obediência», de cuja lição andava muito

---

conhecer da sorte pocivel o que comigo hobrou o Senhor dos ezercitos e espozo fiel, emserrate com ele e commigo huns dias, negandote a todas as couzas terrestres, e dispondote asim veras e esprementaras que pelas minhas mãos chovem sobre a tua alma as devinas mizericordias". Estas palavras emfundirão logo em mim fervorozos dezejos de por isto em ezecução, e vencidas todas as deficuldades *emtrei nos ezercicios* (...)» - *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, pp. 160-161. Para uma eventual identificação da versão e edição do livro lido por Soror Clara (que edição da tradução espanhola de Frei Leandro de Granada? Poder-se-á continuar a pensar numa tradução portuguesa?) cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Gertrudes de Helfta e Espanha*, pp.1-55, 365-367, 403-405, passim.

279- *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, p. 165.

280- «Conformando-nos Nós, com o parecer dos mais doutos e principais theologos desta Corte, e principalmente do Padre Sebastião de Magalhaens, Provincial da Companhia de Jesus, e do padre Bartholomeo do Quental, Fundador da Congregação do Oratorio de S. Filippe Neri e comum sentir de muitos sujeitos qualificados do Reino, nos pareceo que seria mayor gloria divina, evercicio de charidade e ainda consolação das mesmas Religiosas do dito Convento, obviar e remediar o sobredito aperto, e reduzir a praxe da Communidade na cura das enfermas aos termos dos Estatutos da Primeira Regra de Santa Clara, Capitulo 4, pelo qual se permitte, com licença dos Medicos, às Religiosas comerem carne, estando doentes» - BARBOSA, D. José - *Historia da Fundação do Real Convento do Santo Christo das Religiosas Capuchinhas Francezas, Vidas das suas Fundadoras, e de algumas Religiosas insignes em virtudes*, Lisboa, Of. Francisco Luís Ameno, 1748, pp. 126-127.

281- BARBOSA, D. José - *Historia da fundação...*, p. 114.

282- BARBOSA, D. José - *Historia da fundação...*, p. 371.

necessitada[283]; mas de outra vez, «ouvindo ler de huma serva de Deos que metera hum alfinete pela carne, e admirando-se as companheiras muito de tão penetrante mortificação», não resistiu a responder «que não era cousa de que se fizesse caso, porque já o havia feito, e que não era acção que merecesse reparo, porque era nada»[284]. De resto, reportando-se à atribulada *Vida da Madre Maria de S. Aleixo*, fundadora e primeira abadessa do convento do Santo Cristo[285], o biógrafo apresenta assinaláveis «mercês» de Deus seguidas e precedidas de «afliçoens espirituaes», «securas e desamparos», - constituindo essa purgação e «martyrio», conforme a melhor tradição mística ortodoxa, um outro instrumento providencial de crescimento nas virtudes, a nível teologal e moral[286].

Com intenção edificante, ordenando-se à glória divina e ao bem das almas, as biografias e os registos autobiográficos faziam-se precisamente para que se gravassem e conhecessem as «maravilhas» que Deus continuava a suscitar abundantemente na sua Igreja Militante. Por isso nestes escritos se relatam visões, raptos, locuções e revelações particulares; em suma, os aspectos mais inefáveis e extraordinários da forma íntima como, no seu recolhimento, as religiosas experimentavam a presença do Senhor. Muita da linguagem e dos motivos que constam das autobiografias que «por mandato» de directores espirituais escreveram podem encontrar-se noutros textos com «vitalidade» na época: obras hagiográficas de grande difusão, sermões por ocasião da profissão religiosa, elogios fúnebres, biografias de crónicas monásticas[287], mas também e até na iconografia frequentada pelas religiosas[288]. Como facilmente se reconhecerá para a esmagadora maioria dos casos, o conteúdo de uma revelação pode ser reconstituído com base em elementos e noções pré-existentes no visionário em relação à visão tida, sendo certo que alegadas «palavras do Senhor» quase sempre provêm do seu próprio sub-consciente[289].

O tema da humildade, tão importante em termos hagiográficos, e sempre pedra de toque para distinguir verdadeira e falsa santidade, comparece invariavelmente. Tratando-se de autobiografias, escritas «por mandato» de directores espirituais, em princípio, como escritos de consciência, não se punha em perigo a humildade das autoras, podendo até ser encarada esta escrita como uma excelente ocasião de prática desta virtude, na singela obediência e abertura da

---

283- Tratava-se de RODRIGUEZ, Alonso (S. J,) - *Exercícios de perfeição e doutrina espiritual para extinguir vícios e adquirir virtudes*, traduzidos por Manuel Severim de Faria e publicados em Lisboa, Of. Paulo Craesbeeck, 1648.

284- BARBOSA, D. José - *Historia da fundação...*, p. 372.

285- BARBOSA, D. José - *Historia da fundação...*, pp. 240-242.

286- Cf. *v. g.* S. JOÃO DA CRUZ - *Noche oscura*, L. 1, Cap. 13, 5.

287- Cf. CUNHA, Mafalda Maria Ferin - *A "Fiel e verdadeyra relação..."*, p. 32.

288- Cf.: FRUGONI, Chiara - *Il linguaggio dell' iconografia e delle visioni*, in AA. VV. - *Culto dei santi...*, pp. 530-532; IDEM - *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi* in AA. VV. - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, pp. 127-155; SÁNCHEZ LORA, José L. - *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, pp. 265-266.

289- Cf. SHIAVONE, Pietro (S.J.) - *Fenomeni mistici, possessione diabolica e parapsicologia*, in AA. VV. *Mistica e Scienze Umane*, ed. Dehoniane, Nápoles, pp. 134-135

alma ao director. No entanto, a admiração suscitada e uma eventual publicidade poderiam suscitar difíceis tentações de orgulho e presunção. Com efeito, por vezes, vemos protagonistas, testemunhas e biógrafos hesitarem diante de algumas «mercês». Misturar-se-ão várias razões: uma alegada humildade das protagonistas, receio de padecer «ilusão»[290], a perspectiva de se sujeitarem a inquirições e devassas. Mas se, em relação às protagonistas, os fenómenos místicos constituíam uma provação à humildade, e a antinomia interior desejo-medo era frequentemente, pelo menos num primeiro momento, resolvida na «heróica» resistência às «visitas» e às consolações divinas, todavia, dilucidada a genuinidade e natureza dessas ocorrências, conviria não ser «ingrato» ao Autor das graças, e os directores espirituais lá estavam para ajudarem a ajuizar ou para inculcarem o tempo certo de assentimento e abandono a esses favores.

A condenação de Molinos e a saída dos primeiros penitenciados por «molinismo» em Portugal agravou imenso estas perplexidades e receios. Constatámo-lo, por exemplo na autobiografia de Rosa Maria de Santa Catarina, do Convento das Albertas de Évora, de quem se diz que «em 1718 fez de si solemne entrega a Deus por escripto»[291]. Esta freira, que escreveu sobre «muitas cousas tocantes ao Altissimo Estado de desposorio espiritual e consumado matrimonio»[292], teve muitas vezes tentação de queimar os seus escritos[293], sobretudo desde que soube de uma «alma que, depois de subida a grande santidade, se deixou despenhar em mil horrores», «consideração» esta que quase a desanimara[294]. Tratara-se de um religioso «preso pelo Santo Ofício por graves culpas» e delas castigado, «cousa que assombrou a quantos o reputavão por virtuoso». Até ao seu falecimento, «poucos anos despois de ter sahido do Santo Officio», e mesmo depois dele, nunca mais Rosa Maria de Santa Catarina

290- Como em tantas outras freiras anteriores e posteriores, favorecidas, este receio aparece na autobiografia de Maria Micaela de S. Bernardo, a qual nos traça todo um repositório de favores divinos por que passou na oração (*Vida interior da Madre Maria Michaela de S. Bernardo, Religiosa no Real Mosteyro de S. Dionisio de Odivelas da Ordem de S. Bernardo* - B. N. L., *Cód. 540*). Recorrendo à linguagem sanjoanista, por vezes diz-se «abrasada numa chaga viva», explicando que tal inflamação na divina união, só acontece se a criatura está «vazia em todo sentido de cousa creada e bem desapegada de si mesma» (p. 58), e que não se chega a tal estado sem «estar despida e desapegada de tudo o creado(...), sem se deixar primeiro, com toda a vontade, tudo vezivel e todo querer, e não querer mais, posta nas devinas mãos do seu devino Esposo (...) » (p. 221). No entanto a Madre Maria Micaela confessa também as «grandes tentações e temores» experimentados «de que os favores que recebia, regalos e suavidades, que heram muitos, fosse tudo iluzam do inimigo» (p. 267). Esta *vida*, provavelmente um autógrafo, inicia-se a 6/8/1731.

291- Cf. B. N. L. *Cód. 8029*. Este e outros apontamentos identificativos, posteriores, em diferentes letras, encontram-se na lombada do códice. Veja-se o mesmo fenómeno na *Vida de Soror Clara Gertrudes do Sacramento*, pp. 56 e 66. Cf. supra Cap. IV, nota 173.

292- Cf. *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, cap. 29, fls. 112-116.

293- *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, cap. 27, fol. 106v.°

294- *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, cap. 38, fls. 155-156.

esqueceu a imagem e a sorte deste penitenciado, de quem ela percebera que «o maior de seus erros» fora «o querer abonalos» e dizer que eram «licitos»[295].

Entre tantas mercês narradas nestas *vidas*, muitas delas, como se disse, inspiradas em visões imaginárias e intelectuais de Santa Teresa e em particularidades biográficas doutros grandes vultos místicos, nelas se sugere ou alude por vezes a uma estigmatização «imitativa», sinal talvez, em certos casos, da aguda vivência de um «complexo de crucifixão» por parte de gente frágil e sensível[296], intensamente devota e concentrada no mistério da Paixão de Cristo e vendo nos estigmas do *Poverello* a mais alta distinção de Deus. Frei Jerónimo de Belém dá-nos conta de uma religiosa franciscana que «fora das obrigações do Coro e outros exercícios, tinha, entre dia e noite, nove horas de Oração Mental»[297], de uma outra, do mesmo convento, que bastava levantar os olhos para uma cruz para que nela se manifestasse o «dom das lágrimas, à lembrança da Paixão de Cristo»[298], e entre tantas «justificadas vidas e preciosas mortes», exemplos de maceração do corpo e penitência, dos finais do século XVII e princípios do século XVIII, evoca mesmo o caso de uma religiosa a quem foi preciso «irem à mão» para não ser «homicida de si mesma»[299].

Sendo a estigmatização um dos aspectos mais delicados, infrequentes e privilegiados da experiência mística[300], e tendo dado brado o castigo de manifestações fraudulentas, como as da freira da Anunciada, movida a «tantos fingimentos e enganos» pelos «desejos de a terem por mulher santa»[301], ou da concorridíssima Ana Rodrigues, beata, viúva, de Lisboa, da ordem terceira de S. Francisco, condenada em 1590, por idênticos motivos, a degredo perpétuo no

---

295- *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina*, cap. 38, fls. 156-157. Declara a religiosa: «por muitas cousas me deu pena a sua morte, ainda que sim me consolou muito a noticia que me deram das grandes demonstrações de arrependimento com que morreo e signais de alma predestinada que teve». Passaram-se alguns anos, cuidava que este religioso «já estaria no ceo», mas foi-lhe revelado que assim não acontecera, num «recolhimento» que lhe deu numa «segunda feira, primeyra oytava do Espirito Santo» do ano de 1731, estando ela em oração na presença do Senhor Sacramentado. Ofereceu então «humas cousas pela tenção desta alma», rogando a Deus «a aliviasse de suas pennas», mas por ela acabou oferecendo também o jubileu, porque a alma do penitenciado puxou-lhe pelo braço direito e tal lho pediu, «estando ela no coro» (fls. 158 e 163).

296- ZAVALLONI, Roberto (O. F. M.) - *Grazia e fenomeni mistici*, in AA. VV. - *Vita cristiana ed esperienza mistica*, ed. del Teresianum, Roma, 1982, p. 170.

297- *Chronica serafica da santa Provincia dos Algarves*, t. I, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1750, p. 249 (Madre Soror D. Francisca da Cruz).

298- *Chronica serafica* ..., t. I, p. 246.

299- *Chronica serafica*..., t. I, pp. 247(Soror Ana da Trindade, falecida em 30/5/1703). Não ficam esquecidos alguns outros casos de pura demência, como o da Madre Soror Custodia do Sacramento, que apesar da sua «virtude» não resistiu à tentação de se atirar ao poço do páteo do Mosteiro, escapando com vida porque outra religiosa, considerada louca, gritou, alertando a comunidade (*Ibid.*, pp. 254-255).

300- Cf. ZAVALLONI, Roberto (O. F. M.) - *art. cit.*, pp. 169-170.

301- Cf. *Sentença de Maria da Visitação* em IMIRIZALDU, Jesús - *Monjas y beatas embaucadoras*, ed. Nacional, Madrid, 1977, p. 193.

Brasil[302], não são de estranhar a hesitação e prudência com que algumas *vidas* se referem a estas matérias[303].

Antes da morte de Soror Francisca do Sepulcro, do Convento da Conceição de Marvila, «achou-se-lhe no peito huma chaga fresca de cor muito encarnada e sem algum cheiro de que sahião alguãs gotas de sangue puro, supposto que as mesmas religiosas que foram testemunhas de vista, levadas de huma prudente cautela», se não atreveram a contá-lo «por prodígio»[304]. Numa outra biografia, de Violante de Jesus Maria, religiosa do Convento da Madre de Deus, de Lisboa, interessante pelos detalhes familiares e pela equilibrada prudência dentro dos "cânones" do género, o biógrafo, seu tio Francisco de Miranda Henriques, que lhe encarece a sua «rara humildade» - alternadamente posta à prova «nos favores e mercês» recebidas de Deus, ou na desoladora falta desses «favores»[305]-, limita-se a falar da «presunção que ha de que Soror Vilante sentisse as dores das Chagas de Cristo e de sua Sagrada Paixão»[306].

Curiosamente, na *vida* de uma notável religiosa franciscana - Madre Maria do Lado, «primeira instituidora» do Mosteiro do Santíssimo Sacramento do Louriçal[307] -, a graça da recepção das chagas é expressamente reconhecida no

---

302- Ana Rodrigues, entre outros fingimentos, dera a entender que tinha «chagas interiores no lado, mãos e pés», nas quais e na cabeça, na qual tinha «um vinco», sofria grandíssimas dores às Sextas-Feiras, Sábados e Domingos. Na carne, sobre o peito esquerdo, dizia ter miraculosamente impresso o crucifixo e as letras do nome de Jesus. Além dos gravados em cera deste "prodígio", também chegou a dar paninhos com gotas de sangue da sua "chaga" do lado. Trazia «todos enganados», de modo que a Câmara, «tendo-a por santa», lhe fez, à sua custa, «casas novas junto de Santo António dos Capuchos». Entre outras "visões", fingiu que em sonhos vira S. Francisco no Monte Alverne, com as chagas, «o que disse a alguãs pessoas somente para que no mosteiro de Santo Antonio desta cidade se fizesse a festa das chagas». Segundo Rodrigues Soares, «falarem com ella era gibileu, e quem no alcansava cuidava estar já metido no çeo de peis e de cabeça». Mandando-a a Inquisição prender, lhe acharam em casa «muito dinheiro», «conservas», «presuntos», «enxoval», quartos cómodos, embora «na casa dianteira» tivesse posta «huã cortiça com huã pedra a cabiseira donde fengia que dormia». Cf. SOARES, Pero Roiz - *Memorial*, p. 274, e pp. 275-285 (*Sentença*).

303- Cf. POUTRIN, Isabelle - *Les stigmatisées et les clercs: Interprétation et répression d'un signe (Espagne, XVII.e siècle)*, in *Les signes de Dieu aux XVI.e et XVII.e Siècles* cit., pp.189-199.

304- LIMA, D. Luís Caetano - *Breve Relação...*, fol. 76. Esta freira professou em Outubro de 1660 e morreu em 15 de Outubro de 1702.

305- Cf. B. N. L., *Cód. 9895, Vida e Morte da Madre Soror Vilante de Jesus Maria, religiosa do Convento da Madre de Deus, em Lisboa*, respectivamente fol. 125 e fol. 152. Esta biografia foi escrita em 1658. A freira nasceu em Almada a 19/12/1636, filha de Henrique Henriques de Miranda e de Vilante Henriques, nobres, e morreu a 6/7/1657.

306- Cf. B. N. L., *Cód. 9895, Vida e Morte da Madre Soror Vilante de Jesus Maria*, Cap. 6.°, fol. 166 e sgts.

307- Cf. *Compendio da admiravel vida da Veneravel Madre Maria do Lado*, Lisboa, Manuel Rodrigues, 1762 (obra dedicada a D. José I pela abadessa e religiosas do Convento do Louriçal). Anónima no frontispício, colige-se do prólogo desta obra que o seu texto saiu, na sua «maior parte», da pena do Padre Mestre Frei Bernardino da Chagas (O.F.M.), confessor e director espiritual da religiosa. Um outro biógrafo de Maria do Lado, elogiosamente invocado neste mesmo prólogo, é o oratoriano MONTEIRO, Manuel - *Historia da fundação do Real Convento do*

texto da própria censura do ordinário para a impressão da obra[308]: estava-se no entanto aqui a 131 anos dos factos relatados e do primeiro manuscrito no qual esses factos começaram a ser registados, e o património memorialístico referente a Maria do Lado, por certo uma personalidade excepcional, tinha-se credenciado no tempo pelo próprio prestígio da casa a que dera origem, protegida pelos reis da Casa de Bragança[309]. Também na *Crónica Seráfica* podemos ver Frei Jerónimo de Belém recordar memórias do Convento de S. Francisco de Beja, de acordo com as quais nesta casa se finara em 1678 Frei Francisco das Chagas, com chagas no lado, nas mãos e nos pés[310].

Louriçal de Religiosas Capuchas Escravas do Santíssimo Sacramento, e vida da Veneravel Maria do Lado, sua primeira instituidora, e de algumas religiosas que nelle faleceram com opinião de virtude, Lisboa, Francisco da Silva, 1750 (cf. SILVA, Inocêncio F. da - *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, 1862, t. VI, pp. 65-66); com base no manuscrito de Frei Bernardino das Chagas e nos «relatos das irmãs que com ela conviveram, compilados na primeira vida que se publicou», as Irmãs Clarissas do Mosteiro do Santíssimo Sacramento do Louriçal promoveram uma recente edição da *Vida da serva de Deus Madre Maria do Lado*, ed. Franciscana, Braga 1981. Esta nova casa de clarissas, observando a 1.ª regra de Santa Clara e «estatutos particulares e mui distintos dos que se observam nos mais conventos da mesma reforma», deve em grande medida a sua espiritualidade, reparadora do Santíssimo Sacramento, à reacção desencadeada no país pelo caso do roubo do sacrário da Igreja de Santa Engrácia, ocorrido em Lisboa em 15 de Janeiro de 1631.

308- Os censores - do Santo Ofício, Frei Bernardo António do Valle (O.C.) e Doutor José Caetano (O.C.); do ordinário, Doutor José Tomás Borges; e do Paço, o Padre Teodoro de Almeida (Oratório) - afinam naturalmente pelo elogio da obra e louvor da biografada; sem sairem, no entanto, de posições quase tópicas no seu género, embora o adiantado da data as torne algo significativas. O Padre Teodoro, nomeadamente, sublinha a «grande virtude desta serva», os grandes dons de profecia e dos milagres, «os extasis maravilhosos», os «raptos contínuos» e «raríssimas penitencias» admiráveis naquele livro. Na censura do ordinário, o autor sublinha sobretudo a humildade de Maria do Lado, «sublimada ao grau de heróica e ao ápice de admirável», como tal, timbre de uma autêntica santidade: «Ela era destituída da mais leve satisfação de si mesma, e mui distante de admitir em seu ânimo aquele ar de vaidade ou ao menos de ténue consolação própria». Eram tais as circunstâncias que nem a crítica «do censor mais austero» descobriria «nas revelações, visões e predições proféticas desta grande Alma, provável ilusão ou falsidade». Grandes tinham sido as «graças extraordinárias» por ela recebidas, uma das quais, «a empenho da sua profunda humildade» conseguiu ocultar; assim, «meditando em a noute de Terça-Feira, 11 de Março de 1631, nas dores de Cristo (...) de repente lhe atravessaram a mão direita, sentindo nella huma dor como se lhe pregassem hum prego, (...) a mesma dor na esquerda e depois em ambos os pés, como se vira crucificada, e que logo divisara huma sombra, que lhe passara o coração, mas sem dor alguma; que fora tão intenso o padecimento que tivera que os domésticos a acharam como morta, e que assim pedira ao mesmo confessor na seguinte Quarta-Feira lhe administrasse os Sacramentos. Que a Veneravel Madre recebeu naquela noute as Chagas não sofre dúvida, mas conseguiu que não fossem vistas (...) ». Como interpretar que todas as licenças sejam de Agosto - Setembro de 1758 e a do ordinário apenas de 18 de Junho de 1761?

309- Sob risco do arquitecto João Antunes, em 1690 foi colocada a primeira pedra do futuro edifício conventual, em cuja construção D. Pedro II gastou 6000 cruzados; a obra ficou concluída em 1708.

310- T. I, p. 182.

Cumpre sublinhar, todavia, que nesta vida de Maria do Lado estamos precisamente diante de um itinerário de uma beata, - Maria Brites -, culminando num resultado coroado de reconhecido êxito e felizes resultados: a referida fundação de uma casa de religiosas, professando a primeira regra de Santa Clara[311].

O contacto desta jovem leiga com o seu futuro director espiritual deu-se no contexto de uma pregação «muito frutuosa» realizada por Frei Bernardino das Chagas na Igreja da Misericórdia do Louriçal. Segundo este padre franciscano, convencido de ter deparado «com uma obra prima da graça», Maria Brites era já nessa altura favorecida com o dom da contemplação, ficando por vezes extática[312]. Precedendo a cristalização definitiva do projecto religioso que a notabilizaria (de modo análogo a tantas outras pessoas leigas que, tocadas por uma missão ou por uma pregação impressiva, ingressavam numa ordem terceira), aconselhada por Frei Bernardino das Chagas, Maria Brites haveria de passar, com algumas companheiras, pelo estádio intermédio do hábito da terceira ordem de S. Francisco[313]. De resto, mais tarde, a própria administração do Mosteiro do Louriçal, casa intentando então colocar-se de acordo com todas as normas canónicas de fundação, haveria de passar, por vontade de D. Pedro II, pelas mãos de um terceiro, D. Francisco Lousada, galego vindo para Portugal no partido de Carlos III e que depois de viúvo havia vestido o hábito de mantelato[314].

Nas próprias crónicas impressas das grandes religiões poderemos encontrar abundantes exemplos de itinerários de santidade que não ultrapassaram os limites de uma ordem terceira. Em numerosos casos, foi no «estado» de beato que se manifestou a consideração socialmente devotada a pessoas de «singular virtude». Foi este o caso de Ana da Cruz do Menino Jesus. Somos informados de que com ela trataram os Padres Diogo Curado, da Congregação do Oratório, o «venerável Padre Frei Manuel de S. Brás», e de que o Padre José Anselmo, também da Congregação do Oratório, de Estremós, depois de conhecer a sua virtude, «nem sahia às suas Missoens nem obrava cousa alguma de ponderação sem que primeiro a consultasse»[315]. Ainda criança, fora tocada por uma «doutrina» feita pelo Padre Francisco Garcia (S. J.) na praça de Borba. Fervorosa da sagrada comunhão, «repetidas vezes foi vista extatica depois de haver comungado» na Igreja de Estremós e na dos Congregados, e «só tornava aos

---

311- Nascida a 24/6/1605, filha de Maria de Brito e António do Rego, de Torres Vedras, Maria do Lado faleceu a 28 de Abril de 1632.

312- Cf. *Vida da serva de Deus Madre Maria do Lado*, Braga, 1981, pp. 31-32. Além de ter as medonhas e habituais figurações, Maria Brites revelava também patologias biograficamente interpretadas como açoutes e maus tratos físicos do Demónio (*Compendio da admiravel vida da Veneravel Madre Maria do Lado*, p. 23)

313- Cf. *Vida da serva de Deus Madre Maria do Lado*, p. 32.

314- Cf. BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M) - *Chronica serafica* ..., t. I, p. 139.

315- BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Chronica serafica...*, t. I, p. 135. A crónica aproveita uma «breve relação» da sua vida escrita *in verbo sacerdotis* pelo Rev.º Manuel Rodrigues Ferreira, seu confessor e parente, em 13 de Agosto de 1721.

sentidos quando lhe mandavão por obediencia que despertasse». Alguns padres sentiram-se obrigados a realizar uma «breve conferência», mas «acharão ser espírito verdadeiro o seu espírito». Em 9 de Dezembro de 1708, já com trinta e três anos, desejando ser filha de S. Francisco na sua terceira ordem, recebeu o hábito de mantelata. Desta fase, pouco mais nos é dito: cantava à imagem do Menino Jesus, e sofria nas mãos e nos pés, às sextas-feiras, principalmente, à consideração dos tormentos de Jesus. Passados dois anos falecia e deu-se-lhe sepultura discretamente e à pressa, para se evitar o «tumulto do povo»[316].

Vivendo no mundo, mas numa lógica de religião, frequentemente as beatas se abandonavam a sonhos fundacionais. Malogradamente, isto sucedeu também, como referimos atrás, com Arcângela do Sacramento. No entanto, estas mulheres esbarravam muitas vezes não apenas com evidentes dificuldades económicas e jurisdicionais, mas também com claras prevenções de ordem sócio-cultural. Tal parece ter ocorrido com Maria Cecília de Jesus, negra, filha de pais forros, nascida na casa dos Condes de Cantanhede em 1610, que não obstante terceira «virtuosa» e dirigida de renomados directores espirituais[317], viu malograr-se a efémera experiência de um novo «recolhimento de donzelas» por si «ideado» em Lisboa, apesar da casa de que chegou a dispôr, com seu oratório capaz de Missa, a que se agregaram «muitas filhas da Terceira Ordem da Penitencia»[318]. Acabou os seus dias ao serviço das doentes de um «hospício» ou «Hospital do Menino Deus», do Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas, e ao serviço das suas nobres religiosas. Por sua vez, da ordem terceira encabeçada em 1698 no convento Xabregas e deste hospício sairiam a primeira regente e fundadoras do recolhimento de Aldeia Galega, mantelatas da terceira ordem de S. Francisco, vivendo debaixo da jurisdição ordinária, guardando clausura voluntaria e com reza do ofício divino[319].

Falando-nos dos «progressos» da Ordem Terceira da Penitencia de Xabregas, Frei Jerónimo de Belém, ao sublinhar o grande número de terceiros «de todos os estados», não esquece uma evocação exemplificativa de todos aqueles para quem a viuvez foi um estímulo à santificação, uma vez que, - na sua expressão -, enxugando «as lagrimas de huma saudade mundana com as da penitência», puderam segurar «outro melhor estado»: linguagem bem expressiva da forma como o estado matrimonial e a pertença a uma ordem terceira eram geralmente vistos, tanto mais que nos exemplos do autor se trataria de gente que já no seu matrimónio «seguia a vida espiritual»[320].

316- Cf. BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Chronica serafica...*, t. I, pp. 136-137.

317- BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Chronica serafica...*, t. II, Lisboa, 1753, p. 431, entre outros, nomeia o fundador do Varatojo, Frei António das Chagas, e o Padre Manuel Fernandes (S.J.), «auctor dos tres tomos *Alma instruida*, e Confessor do Senhor Rey D. Pedro II».

318- Cf. BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Chronica serafica...*, t. II, p. 432.

319- Cf. BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Chronica serafica...*, t. II, 436.

320- Cf. casos da Irmã Vicência Maria de Jesus e do Irmão Silvestre Gomes da Silva, *op. cit.*, t. II, pp. 438-440.

No entanto, frequentemente, fazer vida beata e ficar numa ordem terceira, não significava senão falta de meios para uma outra «ventura», superior, a que se aspirava: a vida claustral. Tal vemos acontecer na «vida exemplar» da Irmã Catarina Maria da Cruz, tal como no-la transmite o mesmo Frei Jerónimo de Belém, a partir duma «relação de seus confessores».

Nascida em 1689, em Lisboa, de pais pobres, com nove anos começou «a ter oração» ensinada pelo confessor de uma devota mulher, sua madrinha. Vivendo desde os dezassete anos em casa de uns parentes, igualmente pobres, apesar de não saber ler e escrever, como «entendia com intelligencia profunda o que ouvia ler e o que se lhe dizia no confessionario», progrediu rapidamente na vida espiritual, retirando-se «da comunicação das gentes por não perder a paz interior de sua alma»», praticando «rigorosas penitencias de celicios, disciplinas e jejuns», consagrando largas horas à oração mental e vocal e andando «sempre na presença de Deos e na meditação da morte»[321]. Fez votos particulares nas mãos de Frei Antão do Nascimento (O.F.M.), seu confessor, e a partir daí, tudo no esboço desta vida, até no vestir, no olhar e no andar (de olhos baixos e passando pelas criaturas «como se fossem estátuas»), corresponde ao esquema de vida de uma beata, mortificada pelo bom conceito que muita gente dela ia fazendo, pedindo-lhe orações e que «encomendasse a Deus alguns negócios». Todavia, em correspondência com crescentes desconfianças desses seus tempos, em que não faltou também quem pretendesse «examinar-lhe a vida e medir-lhe os passos», evitou fazer «sociedade com pessoas espirituaes»[322]. Em 1716 recebeu o hábito da Terceira Ordem da Penitência, mas é-nos dito que, frequentadora da Igreja das religiosas de Marvila, o seu grande desejo fora viver recolhida no estado de religiosa, explicando-se porquê em breves palavras, mas extremamente expressivas do ascendente que sobre uma beata podia exercer a vida claustral, na medida em que, pela própria dinâmica litúrgica, esta vida era sentida como mais favorável à contemplação e ao antegozo das realidades escatológicas: «pela inclinação que tinha a ouvir as religiosas no seu coro, ajuntando-se o sonoro do canto e a consideração da clausura com a contemplação do Mysterio»..., tudo enfim atraía «os sentidos» a Catarina Maria da Cruz, «fazendo-a como participante de huma gloria desejada»[323].

Na verdade, apesar das precauções tomadas, não admira que algumas pessoas suposessem «engano» na vida espiritual de Catarina Maria da Cruz, particularmente pela admirável capacidade de prognosticar acontecimentos futuros, pelo conhecimento interior dos seus interlocutores e também por «casos notáveis» resultantes de uma dedicação muito especial às almas do Purgatório, talvez em conexão a devoção, muito franciscana, a Santa Catarina de Génova, cujo *Livro da vida*, incluindo o *Tratado do Purgatório* e um *Diálogo da alma e do*

321- *Chronica serafica* ..., t. II, pp. 441-443.
322- *Op. cit.*, t. II, 450 e 452.
323- *Op. cit.*, t. II, p. 455.

corpo, chegou a correr entre nós, traduzido do italiano[324]. Não apenas intercedia e recebia pedidos de intercessão pelas almas, mas num ou noutro caso «viu»-as no seu penar ou já a «subir ao céu»[325].

À imitação de uma outra Santa Catarina, - de Sena -, de quem era devotíssima e a quem «muito invejava» a graça dos estigmas, sentiu «por muitas vezes intensas dores nas mãos, pés e lado». Mas os principais favores na sua vida espiritual, - «visões» e «locuções interiores» -, parecem ter ocorrido durante a celebração da eucaristia e após a comunhão, que «por obediência» fazia quotidianamente, apesar dos seus lancinantes escrúpulos. Pobre, inculta, vivendo na casa dos parentes, aparentemente rodeada de circunstâncias adversas ao seu sonho e itinerário de santidade, pelo caminho da ascética e da mística, esta terna devota do «evangelista mimoso» S. João logrou, segundo o seu memorialista, chegar «ao estado de perfeita», correspondendo-lhe um trato familiar com Deus e uma prática ordinária da oração «a que os místicos chamam de *Quiete*»[326]. Talvez não fosse necessário, mas casos como este mostram-nos claramente que, apesar de sujeitas a uma maior "pressão social", também pobres mulherzinhas analfabetas podiam então ter êxito na via mística, ultrapassando as censuras e castigos dos guardiães da ortodoxia...

Não é, evidentemente, caso raro. Poderemos encontrar no nosso país perfis espirituais idênticos, com mais ou menos «favores divinos» ou intervenções «diabólicas», nomeadamente neste privilegiado âmbito das ordens terceiras, em casos de igualmente felizes resultados para o memorialismo hagiográfico[327]. No entanto, como já referimos, na última década do século XVII e ao longo da primeira metade do século XVIII, com incidência particular nas suas três primeiras décadas, os casos bem sucedidos têm o seu contraponto numa numerosa lista negra inquisitorial de nomes de pessoas castigadas publicamente em autos-de-fé por fingida santidade, embustes e picaresca "a lo divino", fenómeno certamente corolário, em boa medida, por um lado, duma grande vulgarização social - e consequente degradação - de ideais e programas de santidade de forte apelo místico, outrora mais confinados e controlados corporativamente, e por outro, de crescente encarniçamento crítico e vigilância por parte da autoridade hierárquica.

324- *Traduzido de Italiano em Romãce Portugues pelo Doctor Elias de Lemos*. Lisboa, João de Barreira, 1564. Cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade*, n.º 289; DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. II, pp. 553-554. Os *exempla* da pregação relativos ao Purgatório tiveram certamente o maior dos impactos nos meios devotos, como parece indiciar a inclusão na edição de 1671 do *Báculo Pastoral de flores de exemplos colhidos de vária & autentica historia espiritual sobre a Doutrina Christãa*, do Padre Francisco Saraiva de SOUSA, pároco de N.ª Senhora dos Mártires, em Lisboa, do *Acto de contrição*, de Frei Francisco de AZEVEDO, Comissário da Ordem Terceira do Carmo, e da *Historia do Purgatorio de S. Patricio «e como nelle entrou Ludovico»*.

325- Cf. *op. cit.*, t. II, pp. 464-466.

326- *Op. cit.*, t.II, p. 450.

327- Cf. por exemplo «Relação breve da vida e morte da Irmã Isabel da Apresentação, professa na Terceira Ordem Seráfica» em BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *op. cit.*, t. I, Cap. XIV.

O desejo de santidade, em si legítimo e louvável, sendo mal entendido, encaminhado, nomeadamente, no sentido da vanglória e da estimação social, podia, na prática, como tinham advertido[328] e continuavam a advertir numerosos autores espirituais, constituir uma cilada «do inimigo comum», de ordinário mais fácil entre mulheres humildes e incultas:

«Reparou bem huma Senhora discreta na occasião opportuna de ter sahido penitenciada pelo Santo Tribunal huma embusteira, e disse: Repare-se que quasi todas as mulheres que querem enganar o Mundo, fingindo-se Santas, são de baixa esfera e gente plebea; e rarissima senhora nobre e de bom sangue tem cahido na vileza de semelhantes hypocrizias. Perguntarãolhe a razão, e disse ella assim: toda a creatura naturalmente deseja conveniencia e estimação; tem os homens muitos caminhos para as conseguir, porque huns se fazem celebres pelas armas, outros pelas sciencias e outros pela santidade. As mulheres, de nossa mesma condição e natural, somos vãas e amigas de que nos louvem; as que nascem ricas e nobres, como já tem no Mundo conveniencia e estimação, não as buscão com invenções, mas as que são pobres, e ordinárias e comuas, como vem que em as tendo por virtuozas e Santas, todos as louvão e lhes dão quanto hãode mister para conveniencia de sua vida, e por este caminho as engana o demonio facilmente, razão porque sahem illuzas e embusteiras, mais do que as ricas e nobres»[329].

Com efeito, em finais do século XVII, não só certos casos de «ilusão» ou «falsa santidade», como o da dupla Padre António da Fonseca / Arcângela do Sacramento ou o da constituída pelo Padre António Gonçalves, do Porto, e sua beata «santa», tinham ganho uma classificação teológica nova, - molinosiana -, que os tornava, do ponto de vista da ortodoxia, mais graves e temíveis ainda, como, com a passagem do tempo, estes e outros casos de «falsa santidade» não deixariam de se multiplicar. Fossem puro embuste, sem o mínimo auto-convencimento, por "expediente" de vida, ou fossem vivência «ilusa» duma pretensa alta espiritualidade, atenta, a Inquisição foi intervindo.

A caracterização sociológica deste tipo de delinquentes, feita pela «senhora discreta» evocada pelo Padre Arbiol, é também perfeitamente pertinente para Portugal. Assim, exemplificando com casos do início dos anos vinte do século XVIII, no auto-de-fé celebrado na Igreja de S. Domingos de Lisboa, em 16 de Junho de 1720, vemos sair penitenciada Maria Nunes, solteira, de 27 anos, natural e moradora do lugar de Arranhol, Arcebispado de Lisboa, filha de Domingos Nunes, «que foi lavrador», por «fingir vozes de almas do Purgatorio

---

328- Noutro contexto, lembremos por exemplo o Cap. XXI do *Aviso de gente recogida* de Diego PERÉZ DE VALDÍVIA (Barcelona, 1585) intitulado *Del grande perigo que hay en estas cosas de arrobamientos y revelaciones, y que casi siempre son sospechosas y más en este tiempo*, e o Cap. 19 do *Guia interior* de Juan de JESUS MARIA (O.C.D.), supra citado, *En que se trata cómo se han de haver los confessores con sus hijas de confesión que tuvieren visiones y revelaciones, Y que procuren desviarlas de estas cosas si no las quieren ver ilusas*.

329- ARBIOL, António (O.F.M.) - *Desenganos mysticos*, trad. de Frei João Pacheco (E.S.A.), Coimbra, 1746 (1.ª edição, Saragoça, 1691), pp. 79-80.

que se metião em seu corpo, para delle irem para o Ceo», culpa pela qual foi degredada três anos para Castro Marim[330].

Em auto de 7 de Julho do mesmo ano, no Terreiro de S. Miguel, da cidade de Coimbra, saem penitenciadas Maria de Jesus, solteira, de 40 anos, terceira, filha de Domingos Duarte, lavrador, natural e moradora no lugar de Ribavelide, freguesia de Bigorne, bispado de Lamego, «por fingir virtude e publicar revelaçoens do Ceo no centro da sua alma, para o fim de fundar hum Convento de certas Religiozas, e que o Menino Jesus lhe aparecera e lhe dissera o que havia de fazer para a dita Obra», o que lhe valeu a pena de três anos de degredo na cidade de Miranda, sem mais poder entrar no lugar de Ribavelide, e Mariana Teresa de Jesus, de 45 anos, solteira, filha de Miguel de Araújo Barbosa, sombreireiro, natural da freguesia de Parada de Todeia e moradora na de Santa Leocádia de Travanca do Douro, bispado de Lamego, «por fingir virtude, extazis, revelaçoens, e fallas interiores com Deos, para o fim de ser reputada por virtuoza e estimada dos fieis»[331].

A 10 de Outubro de 1723, em Lisboa, em auto celebrado na Igreja de S. Domingos, no meio de um grande número de pessoas castigadas «por judaísmo», sai penitenciado um casal «invencioneiro»: Gregório Álvares, de 33 anos, lavrador, natural e morador no lugar dos Cumes, freguesia dos Chãos, prelazia de Tomar, e sua mulher, Maria Simoa, de 25 anos, ela por «fingir revelaçoens do Ceo e vizoens de Nossa Senhora, ele por as «aprovar» e «inculcar»; o marido foi sentenciado a um degredo de três anos, no «Reino do Algarve», e a mulher de cinco[332].

No entanto, frequentemente, o fingimento mistura-se com outras «culpas», explicáveis, nomeadamente, pela atracção de práticas supersticiosas, pela impreparação doutrinal ou por desiquilíbrios psíquicos presentes nos mesmos sujeitos. Neste mesmo auto fizeram «abjuração de vehemente» e sairam publicamente com mordaça, a receber açoites, dada a especificidade dos seus delitos, duas mulheres: Catarina Amarela, solteira, de 42 anos, filha de Domingos Gonçalves Amarelo, torneiro, natural e moradora em Vila Nova de Fozcôa, «por fingir vizõens e revelaçoens, prezunção de ter pacto e trato com o Demonio, proferir horrendissimas e hereticas blasfemias contra Christo nosso Senhor, o Espirito Santo e a Santissima Trindade, e fazer desprezos e desacatos a Imagens sagradas» e Maria Direita, solteira, de 32 anos, filha de João Martins Moreno, almocreve, natural e moradora na mesma vila, pelas mesmas culpas, que lhes

330- Biblioteca Pública Municipal do Porto, *Ms. 822, Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fé que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental, em Domingo 16 de Junho de 1720.*

331- B. P. M. P., *Ms. 822, Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fè que se celebrou no terreyro de São Miguel da Cidade de Coimbra em Domingo sete de Julho de 1720.*

332- B. A. D. E., *Cod. VI/1-43*, fls. 285 e 286.

valeram, além dos açoutes, oito anos de degredo, respectivamente em Miranda e Castro Marim[333].

No auto-de-fé celebrado em Lisboa, a 6 de Maio de 1725, na Igreja de S. Domingos, faz «abjuração de vehemente» uma Maria de Santo António, solteira, de 43 anos, filha de Manuel Luís, lavrador, moradora no lugar de Ferreiros, freguesia de Santiago da Mouta, bispado de Coimbra, por «fingir revelações e favores de Deos» e proferir «proposições hereticas e blasfemeas hereticaes e injuriosas contra Deos Senhor nosso, e a pureza de sua Mãy Santissima», pelo que lhe coube uma pena de açoutes e sete anos em Castro Marim[334].

No mesmo auto da Igreja de S. Domingos de Lisboa, de 16 de Junho de 1720, em que foi penitenciada Maria Nunes, sairam a açoitar duas outras mulheres: Maria Lopes, de 51 anos, casada com Francisco Lopes, ferreiro, natural e moradora em Casal das Donas, freguesia do Castelo de Penalva, bispado de Viseu, e Joana Maria de Jesus (Madre Joana), solteira, de 42 anos, terceira de S. Agostinho, filha de Estevão da Mota Santiago, que fora ourives, natural e moradora na cidade de Viseu, sentenciada a primeira a dez anos de degredo, na Ilha do Príncipe, e a segunda aos mesmos dez anos, na Ilha de S. Tomé; uma e outra eram culpadas de se fingirem santas «com muytas visoens, revelaçoens e favores extraordinarios de Deos», mas foram muito mais pesadamente castigadas, fazendo abjuração «de vehemente» suspeitas na fé e ficando-lhes para sempre interdito entrar nas dioceses de Viseu e Lamego, onde tinham delinquido, porque, tal como no caso da beiroa Arcângela do Sacramento, no respectivos processos se misturavam «escandalosos e execrandos erros de Molinos»[335].

No entanto, denominador comum em quase todos estes casos, é sem dúvida a sedução da aura pública de santidade e de espectaculares experiências extáticas. Joana Maria de Jesus, elemento chave de um importante núcleo «quietista» desmantelado pela Inquisição, a que nos haveremos de referir, rezando, fechava os olhos e parecia que estava como morta ou adormecida. Sentava-se num tamborete posto sobre uma esteira, no meio de uma sala, rodeada pela comitiva de outras beatas, suas amigas e familiares, e, fechados os olhos, transportava-se à «presença de Deus», enquanto as circunstantes choravam intensamente; depois de «acordar» e abrir os olhos, abraçava as pessoas presentes, recomendando-lhes que amassem a Deus[336]. Como se poderá ver do seu processo, este amor a Deus não se sentia diminuído com o apego carnal às criaturas... Para tudo havia justificações espirituais. Precisamente por isso, perante estes brotos de «molinistas», tão significativamente presentes em autos dos citados anos, além do princípio da autenticidade, implícito em qualquer "desmascaramento" público de «hipocrisia»,

---

333- B. A. D. E., *Cod VI/1-43*, fl. 286.

334- B. P. M. P., *Ms. 822, Lista [impressa] das pessoas que sahiram... no Auto publico da Fé que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental em Domingo seis de Mayo de 1725.*

335- Cf. *Lista* deste auto supra referida.

336- A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 3351*, fl. 154.

«fingimento» ou «embuste», se invocava a defesa de outros importantes princípios, como o livre arbítrio, a solidez dos pressupostos morais e ascéticos tradicionais da vida cristã e o papel da hierarquia na orientação das condutas dos fiéis... Evocava-se a imagem de um heresiarca e doutrinas condenadas na *Coelestis Pastor* de Inocêncio XI. Este tipo de «hipocrisia» não poderia deixar de ter um muito mais pesado castigo.

Cap. VI - Uma «Escola de Cristo» escala a Serra da Estrela. A experiência e seus malogros.

«O Santo de Midões»: da ficção à realidade. Teor da acção pastoral do bispo-conde D. João de Melo. Varatojanos e oratorianos em missão. Implantação da oração mental na Serra. O Padre António da Fonseca e as suas vocações. Arcângela do Sacramento: a aventura mística de uma mulher do povo. Etapas e agentes de direcção espiritual. Condutas e manifestações «extraordinárias»: fama pública e rumores. Desconfiança do prepósito geral do Oratório e perplexidades das autoridades eclesiásticas.

(...)
Gigantes miden sus ocultas faldas,
que a los cielos hicieron fuerza: aquella
que los cielos padecen fuerza santa.

Sus miembros cubre y sus reliquias sella
la bien pisada tierra. Veneraldas
con tiernos ojos, con devota planta.

L. de GONGORA, Soneto *Al Monte Santo de Granada*

Até hoje, descontada escassa bibliografia científica por nós referida[1], os acontecimentos de Midões apenas mereceram as honras da atenção de Camilo Castelo Branco, esse monstro sagrado do romance português.

O escritor, amante da genealogia e devorador de alfarrábios e manuscritos, onde buscava inspiração para a urdidura de novos contos e romances, encontrou, nas suas andanças de bibliófilo, o texto da *sentença* inquisitorial do Padre António da Fonseca (de que se tiraram cópias, como a que se guarda na Biblioteca Pública de Évora), e não resistiu à tentação de construir uma pequena narrativa, com êxito previsivelmente seguro junto do seu público, pela temática (sátira aos hábitos religiosos de seiscentos, especialmente aos procedimentos do Santo Ofício) e pelo *frisson* de sensacionalismo e escândalo que se desprendia do processo movido àquele clerigo. Como consequência, do romancista possuímos

1- Muito recentemente, remetendo para essa mesma bibliografia e para as nossas publicações insertas na «Via Spiritus», somando-lhe o valor acrescentado de uma análise pessoal e reflexiva feita sobre a leitura directa dos processos inquisitoriais de Arcângela do Sacramento e do seu derradeiro director de consciência, saiu a lume o estudo de PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*, «Gaudela», n.º 1 (Agosto de 2000), pp. 4-28. Pela relevância deste trabalho, cruzaremos os dados resultantes da nossa própria investigação pessoal, nos arquivos da Inquisição, com os que aqui colige e apresenta o Doutor José Pedro Paiva, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

hoje *O Santo de Midões*, incluído nas saborosas páginas de *Quatro Horas Inocentes* (Lisboa, 1872)[2].

Além do próprio título escolhido, a ironia de Camilo começa logo na exclamação com que abre esta narrativa - «Um santo em Midões! Custa a crer!» -, indo assim, por um lado, ao encontro das únicas notícias, extraídas de jornais e memórias das últimas décadas, relativas a criminalidade, que boa parte dos leitores teria dessa região, onde o famigerado João Brandão teve casa[3], e por outro, dando mote ao motivo central subjacente a todo o relato: a sua profunda execração da hipocrisia e falsa santidade, ilustrada por um notável abencerragem local, de «bons dois séculos» atrás... Por isso adverte: se a terra agora não produz santos «da marca daquele, compensa-nos vantajosamente dando-nos homens de bem, que é melhor»; e ainda: «O santo que vou historiar muito pela casca, é quem poderia, sem ofensa dos hagiólogos, ser considerado o ascendente dos épicos assassinos que deixaram para longo tempo aquela terra estigmatizada»...

Foi efectivamente «muito pela casca» que Camilo historiou os avatares beirões deste «santo», condenado pela «Santa Inquisição». Compreende-se: ao enredo ficcional bastava um mínimo de verdade e de cor local, como suporte. E todavia, o escritor, preparando o ânimo do leitor - ...«quanto daria V. Ex.ª se lha eu confiasse a ocultas de sua esposa, de suas filhas, e talvez ainda de seu pai, supondo até que seu pai haja sido o mais desempoado e estrovinhado e despejado galã da Cotovia e salas adjacentes!» -, transcreve e comenta parte do texto da sentença que, manifestamente, teve debaixo dos olhos, mesmo que não se tratasse de «documento subtraído às estantes do cartório do Santo Ofício» e não precisasse de colocar à beira, para o ler, o seu «frasquinho de carbonato de amoníaco»...

Os dados factuais - escassos - extraiu-os pois, Camilo, da leitura da sentença. Resumem-se à efectiva actuação em Midões de um missionário, o Padre António de Fonseca, responsável pela erecção de um recolhimento feminino nessa vila, o qual, pela doutrinação e conduta à frente dessa casa, suscitou, como sabemos, a intervenção das autoridades eclesiásticas e forte castigo do Santo Ofício.

Não contente com a dimensão das culpas e dos desmandos contra a castidade deste sacerdote, expressas na sentença, o escritor ainda lhe encarece a monstruosidade - chama-lhe, entre outros mimos, «Sardanapalo tonsurado» -, por contraste com a beleza e pureza das treze meninas, recrutadas nas redondezas para virem povoar «aquele ninho de anjos», e vai ao ponto de ironizar com a benignidade de um castigo que, diferentemente do rigor usado com os hebraizantes, havia condenado perpetuamente aquele réu «a não confessar, a não dizer missa, a não trabalhar, a não sair de casa, a comer, beber, dormir e vestir à custa da Inquisição», a pagar as custas do processo... «e mais nada».

2- Cf. *Obras Completas*, publ. sob a direcção de Justino Mendes de ALMEIDA, Vol. XV, Lello ed., Porto, 1993, pp. 417-426.

3- Cf. LEAL, Augusto S. A. B. Pinho - *Portugal Antigo e Moderno*, Vol. V, ed. cit., p. 211.

A verdade é que Camilo, mesmo apenas com base nos dados da sentença - da qual extracta pequenas partes -, podia ter feito uma reconstituição com outras preocupações de rigor. Pelo contrário, preferiu dar asas à imaginação e acentuar os aspectos mais sombrios e lúgubres desta história. Até o nome do principal herege invocado neste processo (Miguel de Molinos) aparece trocado por «João de Molina»! A falta de rigor patenteia-se logo nas indicações de ordem cronológica. Fala-se da chegada de «deprecadas do Santo Ofício de Coimbra» a Midões, em 1688, «chamando à barra do tribunal as discípulas do Padre António que ainda vivessem, para testemunhar no processo que ainda corria, depois de quarenta anos de cárcere»... Sendo manifesto que o escritor fez tábua rasa do sistema processual do Santo Ofício, permitindo, discretamente, proceder *in loco* à recolha de testemunhos, chama a atenção o desfazamento de uma década em relação à efectiva produção de provas neste caso, que, como referimos, culminou no concorridíssimo auto-de-fé de 14 de Junho de 1699, em Coimbra, no qual o Padre António da Fonseca ouviu ler a sua sentença. Mas até incauto leitor se intrigará com que o processo tenha estado inconcluso mais de quarenta anos, sem qualquer razão plausível, dado não ser crível, ao contrário do que insinua Camilo, que o Santo Ofício o quisesse manter em suspenso, para não beliscar a honra das famílias da fidalguia local, do seio das quais, segundo ele, foram chamadas as treze «formosas donzelas» da fundação do recolhimento... Evidentemente que as coisas sucederam de outra maneira.

Em princípio, no texto por si lido, o romancista poderia ter encontrado a exacta anotação da data e local do auto. Terá cometido um erro de leitura (1699 por 1689)? Pode ainda, como por vezes acontece, ter tido diante de si um traslado da sentença, desprovido dessa informação. De qualquer forma, porque fez retrogradar a missionação de António da Fonseca, na região, e a sua iniciativa fundacional a 1648? Admitimos a hipótese de Camilo ter visto alguma relação nominal de processos e ter feito coincidir dados referentes a dois processados diferentes, desfazados no tempo, mas com o mesmo nome. Há, com efeito, vários Antónios da Fonseca processados, em seiscentos, pela Inquisição de Coimbra, embora com este apelido só encontremos um outro Padre, Manuel Fernandes da Fonseca, e qualquer das datas relativas aos processados homónimos não se harmonize com as da narrativa de *Quatro Horas Inocentes*[4]. Deste modo, é lícito pensar que o escritor apenas cuidou de dramatizar o enredo, colocando a depor, as

---

4- Cf. *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra*, op. cit., vol. I, p.162, e vol.II, p.505. É de 1634 o processo incoado a este sacerdote de Lamego, e o diferente nome não permitiria a confusão. Nas restantes "hipóteses", estamos perante leigos, e todos de idêntico meio social: em 1.7.1663 é preso António da Fonseca, cristão-novo, tratante, casado com Filipa Soares, solto em 28.10.1664. Um seu homónimo, conhecido pelo «camarão velho», mercador, de Freches, termo de Trancoso, é processado também em 1664. De 1673 é o processo doutro António da Fonseca, solteiro, filho de Manuel Garcia, ambos mercadores. De 1684 é a *apresentação* ao Santo Ofício de dois outros homónimos: do «perisgalhas», de Pinhel, e do filho do Licenciado Manuel da Fonseca, de Trevões (cf. *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra*, op. cit., vol. I, p.162, e vol.II, p.505).

«respeitáveis matronas de Midões» que, invejando a sorte das suas companheiras já falecidas, lá se deslocaram à presença dos dominicanos (!), testemunhando, passados quarenta anos, «palavras e obras que poderiam escandalizar um bordel, e não amordaçaram os beiços do Inquisidor que ditava a sentença»... Finalmente, pensamos que, ciente Camilo de ser Midões «povoação antiquíssima», então habitada «por famílias ilustres que por ali e nas circunferências honravam os paços senhoriais de seus avós», lhe conveio ajustar a narrativa - até a cronologia - a dados genealógicos concretos por si dominados, de modo a poder fazer figurar uma personagem na realidade inexistente no processo inquisitorial - D. Helena Pereira, filha de Gonçalo Pereira, de Midões, «em cuja casa, decorridos três quartos de século, se aliançaram por casamento os Soares de Albergaria» - na condição de recolhida e de denunciante ao pai, familiar do Santo Ofício, das acções com que, dentro de muros, o missionário havia desonrado «algumas» suas companheiras do recolhimento.

Em suma, a realidade ficcional pouco aproveita da realidade factual concreta. Acima de tudo esta é uma oportunidade que o ilustre escritor aproveita para, juntando a voz à generalizada sensibilidade liberal, desafecta e reactiva ao congreganismo, fazer uma fácil declamação contra os resultados e as consequências sociais dos métodos terríficos da missionação do interior. Assim, à maneira do recoveiro, pai de Ermelinda, da *Morgadinha dos Canaviais*, de Júlio Dinis, que chega a pôr as mãos castigadoras no missionário da terra, Camilo apresenta o hortelão do recolhimento como o grande inimigo do missionário de Midões, a quem, se pudesse, atingiria «com o olho da enxada», por idênticas razões: «fora o caso que as tremendas pinturas prodigalizadas com furor de artista pelo santo, aterraram de tal modo a mulher do hortelão que lhe apagaram a luz do entendimento, ficando o pobre trabalhador sem a companheira do seu trabalho, com três filhinhos ainda não criados, e uma doida ao canto do lar com os olhos cravados nas chamas da fogueira, e a permanente imagem do Inferno a sacudir-lhe os nervos»...

Impõe-se pois que procuremos descer à realidade e digamos o como ela se nos antolha.

A Midões real, vila e sede de concelho por foral manuelino de 1514, onde se situou o efémero recolhimento feminino de Nossa Senhora do Rosário[5], então integrando a freguesia de Nossa Senhora do Pranto, de que era padroeiro o convento de Santa Clara de Coimbra, e fazendo parte do arcediagado de Seia, diocese de Coimbra[6], era uma terra efectivamente inserida num meio beirão

---

5- Augusto S. A. B. Pinho LEAL na obra e lugar supracitados ainda se refere a esta instituição ao mencionar um «hospício» erecto na vila «em 1697» e que «deixou de existir pouco depois». Ao lermos a entrada consagrada a Midões por este insigne corógrafo, de resto apreciado por Camilo, temos oportunidade de confirmar que o romancista invoca nomes de famílias realmente existentes na vila. Com efeito, Pinho Leal enumera aí, entre outras capelas, a da Casa do Ribeirinho, a da Casa dos Albuquerques, *do Ervedal*, e a da casa de José Soares de Albergaria.

6- CARVALHO, Joaquim e PAIVA, José Pedro - *A Diocese de Coimbra no Século XVIII. População, oragos, padroados e títulos dos párocos*, «Revista de História das Ideias», Vol. 11

recheado de famílias de grande prosápia nobiliárquica[7], mas, sobretudo, vivificado por uma razoavelmente abundante população laboriosa, tirando o seu sustento - e o alheio - da agricultura, da pastorícia, da tecelagem e dos ofícios mecânicos ligados ao sector primário, e outrossim de um intenso escambo inter-regional[8].

Zonas de importante peso demográfico, a própria interioridade destas terras e as acrescidas dificuldades do exercício pastoral por parte de um clero não raro impreparado se encarregavam de estimular os ordinários à procura do providencial apoio cristianizador dos missionários. Sendo embora desnecessário, baste lembrar, para datas próximas, a exemplificação já fornecida de significativo número de prelados, de qualidade, que não dispensaram os serviços de Frei António das Chagas nas suas dioceses: D. Luís de Sousa em Lisboa, D. Martim Afonso de Melo na Guarda, D. Fernando Correia de Lacerda no Porto, D. Frei Luís da Silva em Lamego, D. Frei Álvaro de S. Boaventura em Coimbra, D. Diogo de Sousa em Évora, D. José de Lencastro em Miranda. D. João de Melo, então bispo de Elvas, foi o primeiro prelado que requisitou os serviços do *fradinho*, e o mesmo fez à frente do bispado de Viseu[9].

Era D. João de Melo bispo de Viseu, e estava à testa do bispado da Guarda D. Martim Afonso de Melo, quando, no Verão de 1677, experimentando «calmas maiores que na zona tórrida» e no seu conhecido Brasil, fez António das Chagas frutuosas missões na Serra da Estrela[10]. Em missão, «pregando penitencia

---

(1989) p. 263. Dos mesmos, vide *Reportório das Visitas Pastorais da Diocese de Coimbra. Séculos XVII, XVIII e XIX*, «Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra», VII (1985), pp. 111-214.

7- Baste lembrar os Coutinhos (senhores do Couto de Leomil, fronteiros-mores da Beira, *marichais* do reino, condes de Marialva), os Cabrais (alcaides-móres de Belmonte, de onde saiu o descobridor do Brasil), os Cunhas (senhores de Tábua) ou os Soares (senhores de *Merlo* ou Melo e do respectivo paço, aí edificado por D. Mem Soares de Alvim, alferes-mor de D. Afonso III). Destes últimos descendem numerosas - e das mais importantes - casas titulares do reino. Deles, na região, só na freguesia de Nespereira (Gouveia), originam-se os Melo Freire, morgados da *Quinta do Paço*, os Albuquerque Pina Melo (da família do grande Afonso de Albuquerque e dos Pinas, da Guarda), e os Melo Mendoça, da *Quinta de D. João*. E além destes Melos, afirmaram-se ainda na freguesia os Sousa Fonseca (morgados dos Falachos) e os Pereiras e Abreus da *Casa do Rio* (cf. CASTRO, José Osório da Gama e - *Diocese e Districto da Guarda* cit., pp. 48-49, 64, e 304-310).

8- Para finais do século XVII, calculou-se a população das vinte e oito freguesias que hoje continuam a integrar o concelho de Seia em 14.300 almas, e a população correspondente das vinte e duas do concelho de Gouveia em 11.436 almas, valores que parecem autorizar a nossa afirmação (cf. CASTRO, José Osório da Gama e - *op. cit.*, p. 285). Beneficiando de uma parte baixa, agricolamente fértil, a freguesia de Nossa Senhora do Pranto (hoje Nossa Senhora das Neves) - terá contado com seguro crescimento demográfico de finais de seiscentos a meados de setecentos, elevando-se, nessa altura (1757), a umas 1200 almas (valor que resulta da multiplicação dos 300 fogos do informe transmitido por Pinho Leal pelo coeficiente quatro). É todavia bastante mais modesto o número (de 800 almas) consignado no estudo supracitado de Joaquim CARVALHO e José Pedro PAIVA.

9- Cf. supra cap. I, nota 118.

10- Cf. CHAGAS, Frei António das (O.F.M.) - *Cartas espirituais*, Selecção, Prefácio e Notas de M. Rodrigues LAPA, Sá da Costa Ed., Lisboa, 1957, n.º 30, pp. 78-79 (tendo embora citado já

e exercicios de virtude», foi então que passou pela freguesia de S. Cosme de Nabais[11], sendo atentamente ouvido por uma jovem rapariga, de treze anos feitos[12] - a Arcângela do Sacramento já nossa conhecida -, a quem, como a tanta gente das redondezas, marcou profundamente...

Com a tomada de posse de D. João de Melo como bispo de Coimbra e conde de Arganil, realizada em 4 de Julho de 1684, pondo termo à vacância da sé conimbricense por falecimento do anterior titular (D. Frei Álvaro de S. Boaventura), esta diocese entrava num largo pontificado de duas décadas, marcado pela energia e afã reformador do antístite então empossado.

Nascido em Évora em 1624, D. João, filho de D. Madalena de Távora e de D. Jorge de Melo, vedor de D. Luísa de Gusmão, fora porcionista do Colégio de S. Paulo e em Coimbra se bacharelara e doutorara em cânones, após o que dera os primeiros passos de uma promissora carreira eclesiástica: na capital alentejana fora prior da igreja de Santiago, deputado do Santo Ofício e inquisidor, até 1663, altura em que as guerras da Restauração levaram ao fecho, transitório, da mesa eborense, avocando o tribunal de Lisboa jurisdição sobre aquele distrito[13]. Sabe-se que em Lisboa frequentou regularmente os exercícios e práticas de oração dirigidas pelo Padre Bartolomeu do Quental, tornando-se profundo admirador da nova congregação filipina[14]. Talvez sugestionado pelas inclinações contemplativas do fundador do Oratório, que gostava de se retirar para junto dos religiosos capuchos da Arrábida, para retemperantes intervalos de vida eremítica, «voltado para as disciplinas e trabalhos mais humildes»[15], também D. João de Melo se entusiasmou pela vivência da solidão na magestade portentosa dessa serra, aí edificando a Ermida do Bom Jesus Peregrino, na qual perseverou cinco anos e de onde o tirou a «persuasão» de D. Pedro[16]. Por eleição do príncipe regente foi

---

pela edição integral setecentista de Inácio Nogueira Xisto, uma ou outra vez, por comodidade, optaremos por usar esta breve mas cuidada antologia).

11- Posteriormente e hoje egitaniense, esta freguesia, cujo prior era da apresentação do Morgado da Casa de Melo, pertencia então ao bispado de Coimbra (arcediagado de Seia). Tivera anteriormente como orago S. Cristovão.

12- Como assinalamos no cap. IV, nota 117, esta idade é-nos indicada pelo processo inquisitorial a que foi sujeita - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª parte, fl.12r.º (*Noticia tirada da prova da justiça*), embora a própria ré também no processo declare (2.ª parte, fl.2r.º) que «seria então de quatorze-quinze annos».

13- RODRIGUES, Alice - *Subsídios para o estudo da Diocese de Coimbra. O Bispo-Conde D. João de Melo (1624-1704)*, sep. do «Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra», Coimbra, 1985, pp.237-238.

14- SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal...*, ed. cit., p. 127.

15- SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal...*, ed. cit., p. 30.

16- SOUSA, D. António Caetano de - *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Vol. XII, Atlântida Ed., Coimbra, 1953, p. 158. Segundo o Padre João COLT (Cong. Oratório), não fosse a circunstância desse convencimento, feito em nome do maior bem da Igreja, aquela ermida manter-se-ia «perpétua morada» de D. João de Melo, amante do seu refúgio no «promontório da Arrábida» (*Catalogo dos Prelados da Igreja de Viseo*, em *Collecção dos Documentos. Estatutos e mais Memorias da Academia Real da Historia Portuguesa*, t. II, Lisboa Ocidental, of. de Pascoal da Sylva, 1722, s/ foliação).

feito bispo de Elvas, diocese de que tomou posse a 18 de Setembro de 1671 e que visitou completamente, munindo-se da companhia de Frei António das Chagas. Promovido à sé de Viseu, continuou pastoralmente a apoiar-se, como reiteramos, no auxílio dos missionários varatojanos e, com os mesmos objectivos de cristianização das mentes e costumes do «rebanho» a si confiado, pediu missões aos oratorianos, intentando levá-los a fundar uma casa néri na cidade, desiderato levado a efeito no pontificado do seu sucessor, D. Ricardo Russel, antigo aluno dos padres do Oratório francês e mestre de inglês de D. Catarina, rainha da Inglaterra, por D. João de Melo ter passado à sé de Coimbra[17].

Agora à testa da prelazia conimbricense, D. João de Melo movia-se pelas mesmas preocupações e instrumentos de pastoral. Emblematicamente, em 1684, mandou imprimir em Coimbra, pelo impressor da Universidade, as constituições sinodais da diocese de Viseu com os acrescentos, confirmações e declarações por si introduzidas[18]. Assim, nem sempre compreendido pelo próprio cabido, continuou a solicitar e a proteger as missões realizadas na diocese conimbricense pelos frades varatojanos e pelos padres da congregação de S. Filipe de Néri, e entregou-se, pessoalmente, a intensas e extensas visitas pastorais[19]. O combate à devassidão de costumes, a reactivação da disciplina eclesiástica, do ensino da doutrina cristã e de uma regular prática sacramental por parte dos fiéis, são vectores de actuação que se exprimem nas suas pastorais e livros de visitação, documentos onde outrossim se revela o espírito de rigor de um homem simples e directo, todo dado à prática e à apologia da oração mental, conciliando a sua

---

17- SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal...*, ed. cit., p. 128. Segundo os informes de João COLT (*op. cit.*, *ibid.*), Russel foi «inglês de nação e estudou no Colegio dos Ingleses de S. Pedro e S. Paulo», tendo tratado, a bem da coroa portuguesa, de alguns negócios em Inglaterra, a mando da rainha D. Luísa de Gusmão. No ano de 1661, nomeado bispo de Cabo Verde pela dita soberana, escusou-se do cargo. Em 1662 passou a Inglaterra com a rainha D. Catarina, «tendo assistido antes no Paço como seu Sumilher da Cortina e Mestre da lingua Inglesa». Regressado a Portugal no ano de 1671, o regente D. Pedro o nomeou bispo de Portalegre, daí vindo a ser «promovido a Viseo».

18- SILVA, Inocêncio Francisco da - *Dicionário Bibliográfico Português*, t. II, Imprensa Nacional, Lisboa, 1859, p.107.

19- Como se sabe, o dever de visita canónica das igrejas e paróquias, desempenhado pessoalmente ou por arcediagos e priores da escolha do bispo residencial, permitia a cada prelado um importantíssimo meio de informação e controle dos comportamentos sociais na respectiva diocese, e frequentemente funcionava como uma primeira rede de detecção de delitos, posteriormente tratados pelo foro inquisitorial (PAIVA, José Pedro de Matos - *Inquisição e Visitas Pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social?*, «Revista de História das Ideias», Vol. 11, 1989, p. 97; vide IDEM - *As Visitas Pastorais e a Sociedade de Antigo Regime. Notas para o estudo de um mecanismo de Normalização Social*, Coimbra, 1985, diss. dact.). No caso de D. João de Melo, anteriormente deputado do Santo Ofício e inquisidor em Évora, não surpreende a fácil colaboração do ordinário do lugar com o tribunal da fé. De resto, uma "cultura inquisitorial" - generalizada - manifesta-se na preocupação deste prelado em nomear em segredo «olheiros» nas diferentes freguesias, para darem conta dos fiéis não cumpridores do descanso dominical, e na prevista pena de penitência pública - com humilhante carocha - a envergar pelos diocesanos plebeus culpados de magia, feitiçaria e advinhação (RODRIGUES, Alice - *art cit.*, pp.246 e 247).

enérgica actividade com cíclicos retiros espirituais no Bussaco, «frequentes exercícios de penitência» e uma oração habitual em que passava «a maior parte da noite»[20].

Um outro aspecto importante onde a acção de D. João de Melo se revela profícua, mesmo contra-reagindo às constantes questões suscitadas pelo cabido conimbricense, temeroso de novidades de forma e estilo de actuação e de cerceamento de prerrogativas e rendimentos, é a obra de recuperação e construção de templos e de protecção ao congreganismo e à vida religiosa. Deste modo, enquanto ordinário, não apenas acompanhou e aprovou (em 6 de Janeiro de 1688) o modo de vida do Recolhimento do Louriçal, a que dera princípio a celebrada Madre Maria do Lado[21], como cuidou da sua transformação em grande convento em forma, recebendo do Papa Inocêncio XII comissão para lhe fazer estatutos, conforme a regra de Santa Clara, por breve expedido a 24 de Maio de 1692[22]. Alice Rodrigues[23] enumera outras importantes obras onde esteve o dedo de D. João de Melo: a construção do mosteiro de Sendelgas (Montemor-o-Velho), para receber (28 de Maio de 1691) as religiosas franciscanas até então mal acondicionadas em edifício junto da ermida de Nossa Senhora de Campos[24], a conclusão, em 1696, da igreja do Mosteiro Novo de Santa Clara, com cerimónia solene de trasladação, a 3 de Julho, do corpo da Rainha Santa Isabel para o altar-mor, a recuperação, em 1697, da igreja do mosteiro de Santa Maria de Semide, a construção, no seu «jardim do Bussaco» - em cujo convento tinha humilde baixela de barro e madeira para o tempo dos seus retiros espirituais -, da capela do Calvário e das ermidas da Via Sacra (1694-1695), outrossim protegendo a respectiva mata com publicação de sentença papal de excomunhão contra quem

---

20- RODRIGUES, Alice - *art cit.*, pp. 241 e 243; cf. *ibid.*, 245-251.

21- Cf. supra Cap. V, notas 307 e 311-314.

22- MONTEIRO, Manuel (Cong. Oratório) - *História da fundação do Real Convento do Louriçal...* supracit., p. 81. De 29 de Abril do mesmo ano é a patente do padre geral da ordem, Frei João de Alvim, expedida com o mesmo fim. Para a transformação desejada vieram de Évora, do Convento do Calvário, quatro nobilíssimas fundadoras, e a 30 de Setembro de 1708 davam-se as obras por acabadas, passando a contar o novo edifício conventual, com o beneplácito do núncio Conti, com trinta e três religiosas de coro (*ibid.*, pp.83-85). No prólogo desta obra, o distinto oratoriano, membro da Academia Real de História, diz-nos que teve «a felicidade» de estar alguns meses na vila do Louriçal, com licença para confessar as religiosas capuchas e para «entrar na clausura quando o pedisse a necessidade»; segundo Manuel Monteiro, esse edificante contacto pessoal foi decisivo para se abalançar a tornar públicas as memórias de vida de que aquela casa era depositária e testemunha.

23- *Art cit.*, pp. 242-243.

24- A transferência, feita na data indicada, deveu-se ao desejo de eximir as religiosas à deletéria proximidade e aos estragos provocados pelas invasões das águas do Mondego. O novo mosteiro - de Nossa Senhora do Campo de Sendelgas - situava-se na quinta de Sendelgas, oferecida pelo Dr. João Carvalho, lente de prima em leis na Universidade de Coimbra. No local primitivo, junto à referida ermida, em 1505 já funcionava um convento de religiosas da regra terceira de S.Francisco, no mesmo local de anterior recolhimento, fundado, depois de viúva, por D. Isabel de Azevedo, filha de Rui Gomes de Azevedo, fidalgo da casa de D. Afonso V (cf. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, Vol.II, Barcelos, 1968, p.149).

atentasse contra os seus arvoredos[25], e a fundação do Recolhimento do Paço do Conde, em Coimbra, sob invocação de Santa Maria Madalena, para mulheres convertidas da vida pecadora e dissoluta e para donzelas em eminente perigo da sua honestidade[26].

Em conformidade com o teor destas obras, o processo inquisitorial movido ao Padre António da Fonseca permite-nos surpreender, além, naturalmente, do eclesiástico contemplativo que gostava de «descansar no Bussaco»[27], o prelado de boamente impulsionador dos meios e agentes de pastoral favoráveis ao alargamento dos caminhos da santidade e da vida do espírito, e todavia, simultaneamente, atento e estrito fiscalizador da qualidade dessas experiências de vida. Com efeito, amigo dos oratorianos e sensível à auréola popular inicial do Padre António da Fonseca, D. João de Melo não teve dúvidas em o recrutar para uma equipa de "peritos" que reuniu em Coimbra para fazerem exorcismos sobre uma infeliz e badalada «obsessa», natural da Guarda, Mariana das Chagas[28], bem como não estorvara Fonseca de «dar a execusão» o que «entendia ser vontade de Deos», tanto «na ocupação» das missões, a que se entregava, «como na fabrica do recolhimento» de Midões, obra que não deixou de contar com a anuência e ajuda material do prelado[29]. Mas o mesmo bispo receberá e ouvirá pessoalmente o missionário, mandando analisar algumas «revelações» escritas pela beata Arcângela do Sacramento, dirigida espiritual do padre néri, e detonará as investigações conduzidas pelo Dr. Dionísio da Costa Brandão, desembargador da sua relação, que facilitarão a intervenção do Santo Ofício e

---

25- CASTRO, Augusto Mendes Simões de - *Guia Historico do viajante em Coimbra e arredores*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1867, p. 292.

26- Cf. ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, Vol. II, ed. cit., p. 495. A designação Paço do Conde proveio desta casa ter pertencido aos Condes de Cantanhede.

27- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl.101r.°.

28- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 87v.°. A endemoninhada estava depositada «por ordem do bispo-conde em casa do seu mestre de capela da música», licenciado Matias de Sousa Villalobos. É graças ao depoimento de Frei António de Coimbra, varatojano, na denúncia por si produzida a 6 de Maio de de 1695, na casa do Oratório Velho da Inquisição de Coimbra, que podemos parcialmente reconstituir este episódio. Frei António de Coimbra e seu companheiro, Frei Bernardo, estavam entre os exorcistas chamados por D. João de Melo, e o primeiro diz não ter gostado das maneiras e palavras de António da Fonseca. Quando «acabava de ler o missal, o virava e lho punha [à mulher obsessa] com as letras contra a cabeça, sem que nada no cerimonial o mandasse (...) e dizia: cachorritos, cachorritos, ide-vos daqui!». E estando Mariana das Chagas com os olhos no chão, dizia-lhe: «olha para mim, filha, que tenho uma cara de Páscoa!»... Conhecemos dois outros exorcistas que actuaram em Coimbra: Frei António da Cruz, pregador e confessor, e Frei Bernardo de S. Francisco, discípulo do Padre Chagas. Cf. BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Crónica seráfica...*, t. II, p.109.

29- Cf. A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl.9r.°. O interrogatório da devassa inquisitorial, iniciado em Midões em 27 de Julho de 1695, foi precedido pelo que efectuou o desembargador do bispo-conde, em Dezembro de 1694, pelo que muitos dos testemunhos recolhidos por Manuel Paixão Teixeira, secretário da Inquisição de Coimbra, retomam e ratificam os anteriores, prestados perante a justiça eclesiástica do ordinário.

ulterior castigo de director e dirigida[30]. E ainda perante a prisão do Padre Fonseca em Coimbra, inicialmente no cárcere de Santa Cruz, D. João de Melo não descurará a assistência espiritual das recolhidas, enviando-lhes, em princípios de 1695, com o título de director espiritual, um outro oratoriano da sua confiança, o Padre Pedro da Costa[31], que, mandatado pelo prelado, lhes fez uns estatutos «para sua direção e modo de vida, assi no spiritual como temporal»[32].

Na figura do bispo-conde parece exprimir-se contraditório momento de acrisolamento devoto do rei e do reino[33]. Perguntamo-nos se não será este

---

30- Cf. «Sumario de testemunhas que se fez sobre as cousas do Padre Antonio da Fonseca» por ordem do bispo-conde, A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl.29 sgts. Repare-se que em 26.4.1695, em Lisboa, nos Estaus, Frei Manuel da Conceição (O.S.T.) vem denunciar culpas do Padre António da Fonseca (então por ordem de D. João de Melo depositado no convento de Santo António dos Olivais, extramuros da cidade de Coimbra, dado o bispo ter mandado fazer um sumário de testemunhas dos seus procedimentos), baseado justamente no que pôde ler no texto do sumário das referidas culpas, a si mostrado por Frei Domingos Barata, qualificador do Santo Ofício, a quem o prelado conimbricense o havia entregue para, sobre a matéria dele, «interpôr o seu juizo e parecer» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 179r. Deve todavia lembrar-se que a incoação inquisitorial do processo, pelas primeiras denúncias, vem também de 1694 (cf. supra, cap. IV, nota 83; cf. *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra*, op. cit., vol. I, p. 299).

31- A avaliar por um depoimento epistolar do fundador do Oratório, não terá sido grande escolha, uma vez que em 5.8.1690 Bartolomeu de Quental achava que este padre não tinha «constansia nem muito assento» e reputava-o «amigo e crente em reveladuras»... (GIRODON, Jean - *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p.230).

32- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl.91 (carta do Padre Pedro da Costa ao bispo-conde, datada de 19 de Fevereiro de 1695). O Padre Pedro da Costa fora um dos delatores de Fonseca e Arcângela, como «sujeitos ilusos» que «abusavam dos sacramentos». Na referida carta, o Padre Costa informa o bispo de que as recolhidas de Midões, «vivendo todas juntas na dita villa, com clausura, sem sahirem fora», a cuja instrução fora enviado, iam «pondo em pratica e exercicio» esses estatutos, «com tanto aproveitamento» que o recolhimento parecia «um jardim do Ceo». Exageros pios à parte, tratava-se de reduzir danos e salvar o que fosse salvável na borrasca desatada... E sobre as recolhidas escrevia este oratoriano, em quem Bartolomeu de Quental notava excessiva inconstância e credulidade: «Achei serem todas as almas perfeitas, excepto a fundadora, que se chama Arcângela»...

33- Os contemporâneos, nomeadamente estrangeiros, anotam em D. Pedro, lado a lado, inclinações e quedas pecaminosas e fervor piedoso, marcado este, particularmente, pelo escrúpulo, pela exacta observação dos tempos de oração, pelo jejum e práticas formais, geralmente vincando o desejo do monarca de se servir de pessoas de bem, e frisando mesmo, nalgum caso, o perigo da credulidade régia posta nesse tipo de pessoas (PRESTAGE, Edgar - *Memórias sobre Portugal no reinado de D. Pedro II*, Lisboa, 1935, pp. 12-13; *Relacion de la Cour de Portugal sous D. Pedro II, A present regnant..., traduit dell' Anglois*, Amsterdão, Thomas Lombrail, 1702 [ob. pub. anónima, composta em 1698], pp. 4-5; sobre a figura do rei, pode ler-se com proveito CHAVES, Luís - *D. Pedro II*, ed. Notícias, Lisboa 1959). A própria correspondência diplomática da nunciatura de Lisboa sublinha frequentemente «a singular piedade» de um rei que na semana santa visitava a pé as igrejas da capital e fazia questão de lavar os pés a treze pobres, enquanto a rainha o fazia a treze viúvas, dando na mesma quinta-feira, aos diferentes beneficiários deste gesto, um lauto banquete (A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, vol. 31, fl 114v.º). Esta predisposição régia manifesta-se, como mais de uma vez insinuamos, na particular solicitude para com o Oratório luso.

prelado uma espécie de jacobeu *avant la lettre*... De qualquer modo, se como suspeitamos, na época de D. Pedro II, monarca criterioso no recrutamento do alto clero e rodeado de ministros que a própria Santa Sé considerava «dotados de ânimo pio»[34], se prefigurou em Portugal um "partido" ou movimento devoto - destinado a publicitar-se na conhecida jacobeia de setecentos -, o nome de D. João de Melo terá sido certamente incontornável na formação dessa conjuntura. Repare-se que mesmo uma personalidade com o perfil áulico de D. Luís de Sousa[35], irmão do marquês de Arronches, sucessivamente capelão-mor, bispo de Bona, arcebispo de Lisboa, conselheiro de estado e cardeal, se notabilizou por dois aspectos: por um lado, pela auréola erudita da sua bibliofilia[36], mas por outro lado também pelo reformismo de costumes que pretendeu[37], pela sua entranhada

---

Desde cedo, tanto autores afectos (cf. v. g. documentação aduzida por GIRODON, Jean - *Lettres...*, pp. XLIII, L-LI e *passim*) como não afectos e de fora do Oratório reconhecerão que à amizade e protecção de D. Pedro e da corte a Bartolomeu de Quental se ficará devendo a rápida passagem do acanhado «recolhimento» inicial dos clérigos congregados, na rua das Fangas da Farinha (cujo alvará de autorização pode ser consultado no A.N.T.T., *Chancelaria de D. Afonso VI*, Livro 28, p. 423), ao usufruto de mais largas casas junto à igreja do Espírito Santo, em Lisboa, e de outras consideráveis propriedades no país. Expressivamente, um autor desafecto, pároco de S. Julião (paróquia na qual se situava a casa da congregação de Lisboa), compreensivelmente queixoso de lesão nos direitos paroquiais e pedindo embargo a novas obras em curso por parte dos oratorianos lisboetas, há-de sublinhar o «louvável» daquele instituto e «as grandes virtudes de seus professores» (MONTEIRO, João Antunes - *Relação historica e juridica da fundação dos Congregados de nossa Senhora da Assumpção na Corte e Cidade de Lisboa Occidental e das controversias que se excitão entre esta Congregação e a Parochia de São Nicolao*, Lisboa, 1734, pp. 112 e 199). A protecção régia reflectiu-se, naturalmente, em pronta protecção romana. Seja dito de passagem que a 21 de Setembro de 1687 o núncio Francisco Nicolini recebia de Roma indicações confirmando-lhe a condição do Padre Bartolomeu de Quental como protegido de Alderano Cibo (A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, vol. 160, fl.34r.º), cardeal outrora próximo e patrocinador da púrpura concedida à pessoa de Pier Matteo Petrucci, oratoriano seu sucessor no bispado de Jesi e autor espiritual este que, não obstante a sua condição, teve de se retratar de 54 proposições censuradas pelo Santo Ofício romano, vendo a sua obra integralmente posta no Índice, por «quietismo».

34- Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas - *Os prelados de Goa e Macau...*, art. supracit., p. 206 e *passim*.

35- Cf. v.g. *Caracteres e memorias da Corte de portugal do anno de 1680 athe 1685*, Ms. 629 da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, apud SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e - *Notas para o estudo de algumas personagens da Corte do rei D. Pedro II, «Raízes e Memórias*, n.º 10, pp. 46, 51 e 52.

36- Celebrada entre outros pelos padres Daniel van Papenbroeck e Rafael Bluteau (SOUSA, António Caetano - *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Vol. XII, Atlântida ed., Coimbra, 1953, p. 321). Basta dizer que em dezembro de 1702 o núncio Miguel Ângelo Conti informará Roma que o cardeal Sousa tinha na sua casa uma livraria de 40.000 volumes que pensava deixar aos «Padres da Certosa» (A.S.V., *Nunziatura di Portogallo*, Vol. 59, fl.23).

37- Esta faceta ilustra-se com um episódio de resultados penosos para D. Luís de Sousa, porque expressivo de uma humilhação e desautorização. Dizendo agir em prol da reforma dos costumes, o arcebispo publicou excomunhão sobre os actores e espectadores que a partir daí fossem às «comédias espanholas». A nobreza portuguesa da capital, aficcionada a estas comédias e descontente com a medida, instou junto do arcebispo de Rodes, núncio em Lisboa com poderes de

piedade pessoal e por ser amigo e protector do devoto autor do *Agiologio Lusitano*, de quem, por disposição testamentária, recebeu uma centena de livros manuscritos[38].

Sempre visando perscrutar, contextualizar e perceber os primeiros passos do «molinismo» em Portugal, centremo-nos agora no que sabemos, primordialmente por fonte inquisitorial[39], da vida dos protagonistas principais da aventura fundacional de Midões.

Apoiando-se em importante informação biográfica havida entre mãos, do processo de António da Fonseca, o Doutor João Duarte Ribeiro, da Mesa de Coimbra, escreve que este padre, nascido em 1660 na vila de Amarante[40], arcebispado de Braga, estudou latim, filosofia, teologia especulativa e moral, habilitações com que foi opositor às igrejas do dito arcebispado. A avaliar pela forma elíptica da declaração do inquisidor João Duarte Ribeiro, poder-se-á ser levado a sumariamente pensar que a adolescência e juventude de António da Fonseca não tenham primado pela estabilidade e pela exemplaridade, visto também nela se dizer que «logo nos seos primeiros annos teve o natural propenso a luxurias» e só «depois de varias vocaçõis que teve» se fez «clerigo e Pregador esperitual e se recolheo na Congregação de S. Phelipe de Neri de Viseu»[41]. Ora tem de saber-se que no processo de António da Fonseca, o «papel» em que se inscreve esta declaração é posterior à «publicação da prova da justiça», com graves faltas do réu, quando, tendo ele deixado «de alegar defesa, pedir repreguntas e oferecer contradictas», João Duarte Ribeiro, ciente do «extraordinário» deste caso, tentava a todo o custo salvá-lo da pena máxima, como «advogado» oferecendo «as rezões que o Reo não allegou em sua defesa»[42], e nesse contexto sublinhando circunstâncias atenuantes, nascidas da sua específica fragilidade. Não há, de facto, razões para equívocos: o próprio inquisidor alegará, a favor do réu, um passado de bom procedimento e «boa opinião», anterior à direcção espiritual de Arcângela

---

legado *a latere*, mostrando-lhe o mal fundado da decisão do arcebispo, até ver por Mons. Francisco Nicolini levantada a pena. Começou então uma questão jurisdicional entre o núncio apostólico e o arcebispo, não faltando quem visse um desforço pessoal na atitude de Mons. Nicolini (*Relacion de la Cour de Portugal sous D. Pedro II* cit., pp.252-254).

38- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *A biblioteca de Jorge Cardoso (+1669), autor do Agiológio Lusitano*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000, pp. 11 e 12. Embora carecendo de precisões como a exemplificada na nota 17 da excelente obra aqui citada de Maria de Lurdes Correia Fernandes, cf. ainda CONCEIÇÃO Joaquim Fernandes - *Espiritualidade e religiosidade no Portugal Moderno. O Agiologio Lusitano do Padre Jorge Cardoso*, Porto, 1996 (diss. de mestrado apresentada à F.L.U.P.), pp. 39-40.

39- Documentação esparsa do Conselho Geral e cruzamento dos dados constantes dos processos 10318 e 7619, da Inquisição de Coimbra, respeitantes a António da Fonseca e Arcângela do Sacramento.

40- Como efectivamente se confirma perante o termo de registo, assinado pelo pároco, atestando que foi baptizado na igreja de S. Gonçalo de Amarante, a 29 de Setembro de 1660. Cf. A.D.P., PAMT, 33, L.º 5 (Baptismos, n.º 2), fl.58v.

41- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio*, Livro 194, fl. 11r.

42- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio*, Livro 194, fl. 103r.

Henriques. Desse bom passado fala sobejamente a documentação inquisitorial. Em Fonseca está representada a condição humana, nas reviravoltas permitidas pelo instável equilíbrio da sua natureza.

Sabemos que na casa de Viseu, necessitada de novos efectivos, António da Fonseca foi considerado «destro» em fazer práticas[43], como tal se entregando à actividade das missões, muito cara aos congregados. A sua actuação merecerá então a aprovação dos confrades, porque além de exorcista requisitado, vemo-lo-emos, pelo menos por uma vez, mandar «muitas molheres da serra da estrella» virem a Viseu «para lhes examinar a virtude de seos espiritos», exame esse feito «em presença dos mais Padres da dita congregação»[44]. No desempenho afoito destas delicadas missões, aparentemente rodeadas de êxito, qual o papel da presunção e da vanglória pessoais na preparação dos acontecimentos que conduzirão o Padre Fonseca à ruína e condenação? O que não ignoramos é que também a fatal Arcângela do Sacramento será chamada a Viseu para idêntico exame, mas o seu espírito será examinado sem presença e conselho dos outros padres da casa. Como tantas vezes sucede, evitavam-se os conselhos temidos que não se desejava ouvir...

Sem termos de ficar em conjecturas, a abundante papelada, escrupulosamente arquivada no processo de António da Fonseca, indica-nos grande parte das informações concretas sobre o passado do réu, ao alcance do inquisidor João Duarte Ribeiro.

Segundo o *Regimento do Santo Ofício*, processualmente, na fase de passagem à instrução contraditória, antes de vir o promotor com o libelo acusatório por parte da «justiça autora», o réu era mandado comparecer perante os inquisidores que, em mesa, em sessões consecutivas de exame - «de genealogia», «*in genere*» e «*in specie*» -, lhe faziam três admoestações a que acabasse de fazer inteira declaração das suas culpas[45]. Como era de supôr, foi nesta parte do processo, com os depoimentos começados a prestar a 20 de Janeiro de 1696, no Santo Ofício de Coimbra, na casa de audiências do Oratório Novo, perante o inquisidor João Duarte Ribeiro, que fomos encontrar as mais relevantes indicações factuais sobre António da Fonseca.

Na primeira audiência, ao exame dito de «genealogia», declarou o seu nome - de forma incompleta -, o dos seus pais, «Domingos de Affonseca, que foi barbeiro, e Maria Gomes, já defunta», idade (36 anos), que nascera na vila de

---

43- *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p. 432. Com o rigor da cronologia, este qualificativo, em carta de 9.8.1698 usado pelo Padre Quental para se referir a dois padres saídos da casa de Viseu, apenas cobrirá o Padre Simão da Costa, confessor e companheiro de Fonseca, que, apesar de ter pensado desistir aquando ele, apenas se ausentou a 9 de Outubro de 1697; mas o fundador do Oratório associava certamente estes dois padres, próximos por destino e circunstâncias.

44- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl. 26r.

45- *Regimento do Santo Ofício*, L.II, tit.° VI, §.° 2, ed. cit., pp. 93-94.

Amarante, arcebispado de Braga, tendo sido baptizado na igreja de S. Gonçalo[46], e que se tinha «em conta de cristão-velho». Estes dados já os conhecíamos da «inquirição de genere» requerida por António da Fonseca na câmara eclesiástica de Braga, «por aver de ser promovido a ordens menores», e concluída a 23 de Dezembro de 1683[47].

Dessa inquirição se colhe que António da Fonseca *Pires* era filho de legítimo matrimónio, celebrado em circunstâncias bem documentadas[48]: Domingos Fonseca (ou de Afonseca, como frequentemente se grafa), barbeiro de profissão, natural do lugar de Era, freguesia de S. André de Telões, concelho de Celorico de Basto, daí saíra para casar em Amarante com Maria Gomes, natural da Rua da Portela, na referida vila, local onde ficaram moradores. Domingos Fonseca era filho do Padre Gregório Pires, até falecer vigário da igreja de Telões e natural do lugar de Todeia, da mesma freguesia, e de Ana Fonseca, natural do lugar de Era, freguesia de Telões; Maria Gomes era filha de Gaspar Gomes, ferrador, natural da Rua da Portela, e Francisca Fernandes, também natural de Amarante, da freguesia de S. Veríssimo, então igreja paroquial da vila. Nela igualmente se garante, por catorze testemunhas qualificadas, secretamente ouvidas e ajuramentadas em Telões e Amarante, que António da Fonseca, por si e pelos ditos seus pais e avós, paternos e maternos, era «legitimo e inteiro christam velho, limpo e de limpo sangue e geração, sem raça alguã de judeo, mouro, negro, mullato, mourisco nem de outra alguã infecta nação das reprovadas em dereito», sem qualquer deles ter sido preso, punido ou penitenciado pelo Santo Ofício, ou ter pago «para a finta ou pedido da gente de nação hebreia» ou disso ter sido «infamado», antes tendo todos sido sempre «tidos, avidos e conhecidos por

---

46- O termo de baptismo citado reza: «Aos vinte e nove de Setembro de seiscentos e sesenta annos, baptizei solemnemente a Antonio, filho de Domingos da fonsequa e de sua molher Maria Gomez; forão padrinhos Gaspar Gomes e Antonia da Silva, molher do Licenciado Manuel de Meirelles. / (*Assinado:*) O Padre João Rebello». Este padrinho Gaspar Gomes não podia ser o avô, já falecido, como se dirá. Trata-se certamente de um tio, irmão da mãe.

47- Cf. A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.º 3, Processo n.º 67, fl.3r. Neste arquivo, numa primeira procura, não havíamos logrado detectar a pessoa de António da Fonseca. Ao Doutor Armando Malheiro da Silva, da Universidade do Minho, bom e eficiente amigo, agradecemos as diligências a nosso pedido empreendidas que permitiram a localização e consulta deste processo.

48- Efectivamente, também no registo paroquial de S. Gonçalo de Amarante, logramos encontrar o seguinte termo: «Aos vinte e dous dias de mayo de seiscentos e sinquenta e dous annos, na forma de hum mandado do Juis dos Casamentos da Corte de Braga, sem denunciações [previstas nas disposições do concílio tridentino e das constituições do arcebispado], recebi em face da igreja por marido e molher a Domingos de Afonsecca, filho de Caterina Gomes [aliás Ana de Fonseca, erro do sacerdote], solteiro, da freguesia de Tellões, o qual não esteve prezente, mas em seu nome por huã procuração bastante feita por António de vrabo, taballião na villa de basto, assistio Manoel Gonçalves, desta villa, cõ Maria Gomes, filha de Gaspar Gomes, defunto, e de sua molher francisca fernandes, desta villa, estando presentes o Padre Gregorio pinto e Antonio barbosa, desta villa, e outra gente» - A.D.P., PAMT, 33, L.º 17 (Casamentos, n.º 1), fl.71r.

inteiros e legitimos christãos velhos», sem do contrário «haver fama nem rumor»[49].

António da Fonseca viveu os seus primeiros anos na vila de Amarante, com os pais, junto à casa ou na própria casa da Rua da Portela onde morara o avô ferrador, falecido antes de sua filha Maria se matrimoniar com o barbeiro de Telões[50].

Domingos da Fonseca, apesar de barbeiro-sangrador[51] e bem visto e relacionado no burgo amarantino[52], não quis certamente para este filho a arte de

---

49- Cf. A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.º 3, Processo n.º 67, fls. 3r-15v. Em requerimento dirigido ao arcebispo D. Luís de Sousa, alegando precisar da «habilitação» de genere para receber ordens menores, às quais, pelo mesmo prelado, estava admitido, António da Fonseca Pires pediu que o Dr. Manuel Nunes Baldaia, provisor e vigário-geral «no espiritual e temporal» e «juiz das justificações de genere na corte e arcebispado de Braga» lhe mandasse fazer as respectivas «diligências». Fez o depósito para o efeito necessário, recebeu despacho do provisor a 11.11.1683, e este mesmo logo «com todo o segredo» passou comissão ao Rev.º Manuel Barbosa Cabral, comissário do Santo Oficio, protonotário apostólico, abade de S. Tiago de Sendim (concelho de Felgueiras), para, coadjuvado por um clérigo notário apostólico e cristão-velho, se deslocar às freguesias de S. André de Telões, concelho de Basto, e à vila de Amarante, terras dos pais e avós do habilitando. Manuel Barbosa Cabral tomou o juramento do notário escolhido, Padre Gaspar Ribeiro Teixeira, na casa do recolhimento dos padres confessor e capelão do convento de Santa Clara de Amarante a 30.11.1683. Apresentada a comissão ao cura da vila de Amarante (8.12.1683), e instado este a indicar seis testemunhas cristãs-velhas e das «mais antigas e fidedignas» da freguesia, recolheram-se os respectivos depoimentos de limpeza de sangue. Testemunharam pessoas que, como vizinhos, conheciam o habilitando desde pequeno: Pedro Taveira de Carvalho e Manuel Ferreira de Sousa, «pessoas nobres» da vila, Domingos Pinto Teixeira, morador na Rua Torta, Francisco Teixeira, «tabelião do público e judicial» da vila, o Rev.º Baptista Teixeira, abade reservatário de S. Miguel da Pena (comarca de Vila Real), morador em Amarante, e António Maia Marinho, clérigo de missa, morador e «com fazenda» junto à casa onde nasceram e se criaram os filhos de Domingos Fonseca. Em Telões, «por o pároco não estar na terra», foi o Padre João Luís, dela natural e morador, quem «nomeou» as testemunhas desta freguesia. Depuseram: André Moreira, lavrador e morador no lugar de Combe, António Moreira, «tenente que foi de uma tropa de cavalos», morador no lugar de Rio Mau, Pedro Duarte, lavrador, morador no lugar da Era, Domingos Carvalho, lavrador, morador no lugar de Combe, Gaspar Gomes, lavrador, morador no lugar do Mosteiro, e Luís António, lavrador, morador no lugar do Cordeiro. O Padre João Luís certificou a limpeza da geração paterna do habilitando, e o cura de Amarante, Padre Gonçalo Bravo, certificou a limpeza da parte materna, afirmando que tinha conhecido pessoalmente os próprios avós maternos de António da Fonseca.

50- Cf. supra nota 50. Na *inquirição de genere* supracitada, vários deponentes afirmam que a família, na Rua da Portela, se distribuía por duas moradas «tudo junto e pegado».

51- Qualquer dúvida é dissipada com o testemunho do vizinho, Francisco Teixeira, tabelião de Amarante, de quem Domingos da Fonseca era barbeiro «e sangrador».

52- Isto se infere das relações de convívio e afectividade que se patenteiam nos depoimentos dos vizinhos de Amarante, pessoas de alguma representação social local. Não só é gente que «falla, trata e comunica» regularmente e de há muitos anos com os membros daquela família, que conhecem bem, como nalguns casos se confessa uma «criação» próxima (casos do abade de S. Miguel da Pena e do tabelião de Amarante), ou se reconhece até a amizade havida (depoimento do Padre António da Maia Marinho). Cf. A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.º 3, Processo n.º 67, fls.8v-10r.

curar de flebotomista[53] e, sabendo que ele poderia tirar inquirições limpas, como tantos chefes de família de extracção ordinária ou dos ofícios, terá visto no latim, a aprender na terra, o passaporte para António poder entrar na vida eclesiástica, opção de maior segurança e honra para a sua casa[54]. Assim, vivendo na proximidade da igreja de S. Gonçalo, dos religiosos de S. Domingos, feita a aprendizagem da *cartilha*, com eles foi aprender latim, deixando desses anos grata memória na retina dos vizinhos[55].

Pelos dezasseis anos, sempre sob a égide da ordem dos pregadores, António da Fonseca foi para Vila Real, onde esteve um ano, aprendendo filosofia em S. Domingos, «com explicação do Padre Frei António de S. Lourenço». Tendo-se o mestre deste primeiro curso mudado para o mosteiro da Batalha, para a dita vila se deslocou o filho do barbeiro da Rua da Portela, aí permanecendo no segundo e terceiro anos subsequentes. Alimentava então desejos de ser religioso dominicano, para o efeito se deslocando a Lisboa, com diligências para tomar hábito[56].

Razões de oportunidade e facilidade fizeram Fonseca optar por passar da família dominicana à franciscana. Ele próprio o explicou em Coimbra, em mesa: «por se devirtir o intento [de tomar hábito de religioso de S. Domingos] com a morte do Padre Frei Simão, que era Provincial», foi persuadido «por huns parentes, religiosos de S. Francisco, pera tomar o habito da provincia da observancia»[57]. Nesse sentido, dirigiu-se à vila de Santarém, onde, por ordem do provincial da observância, Padre Frei António de S. Tomás, «foi examinado e aceito para a dita religião».

Todavia, também não seria desta feita que professaria. Vindo esperar na sua terra que Frei António de S. Tomás lhe mandasse a patente para Guimarães, por lhe morrer um irmão mais velho e por ficar perturbado e só, deixou de tomar o dito habito. Este motivo - «por ficar só» - é invocado pelo próprio Fonseca. Efectivamente tinham-lhe morrido os avós, a mãe[58] e agora o irmão[59]. Terá sido

---

53- Além das sangrias, a prática de sarjas, e a aplicação de sanguessugas e ventosas entravam geralmente nesta arte (VASCONCELOS, José Leite de - *Etnografia Portuguesa*, Vol. I, Lisboa, 1980, pp.90-91).

54- Cf. *v. g.* SANCHES, António Nunes Ribeiro - *Cartas sobre a educação da mocidade*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1922, pp.149-150. Provavelmente um outro irmão seguiu o ofício paterno.

55- Cf. A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.º 3, Processo n.º 67, fls. 5r-10v.

56- Cf. A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, fl.509r.

57- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, fl.509r. Cf. *ibid.*, fls.509r-510v, as informações biográficas produzidas pelo réu nesta primeira audiência a que nos reportaremos.

58- Cf. A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.º 3, Processo n.º 67, fls.6v. e 7r.

59- No encalço deste irmão, o único a que faz alusão e cujo falecimento o fez «ficar só», descobrimos que se chamava Manuel e que tinha, à data, cerca de vinte e oito anos. Eis o correspondente termo do registo de baptismo: «Aos vinte e hum dias de dezembro de seiscentos e sinquoenta e quatro bautizei Manoel filho de Domingos da fonsecca e de sua molher Maria Gomes; forão padrinhos o R.do padre Mattias Ribeiro e Madalena Cerqueira, molher de Thome coelho» -

um momento de perplexidade e crise interior. Mas na Rua da Portela continuava o pai[60], e pelos vistos dotado de alguns meios de vida.

Foi então estudar para a cidade de Braga, em cujo «exercício» passou cerca de quatro anos. Desde que o arcebispo D. Frei Agostinho de Jesus (E.S.A.) erguera, em 1596, na testeira ocidental do Campo da Vinha, o convento de Nossa Senhora do Pópulo, nele colocando dois professores de teologia dogmática, a fim de prepararem o clero para a pregação[61], que os padres gracianos tinham na cidade aulas públicas de teologia. Foi neste «colégio», onde «se ensinava teologia aos estudantes que a queriam aprender», e, ao mesmo tempo, no Colégio de S. Paulo, dos padres jesuítas[62], onde aprendeu moral, que, atravessando quotidianamente a cidade, do Postigo de Santo António à porta de Santiago, Fonseca prosseguiu a sua preparação, na dupla vertente a um eclesiástico mais necessária em perspectiva de exercício pastoral futuro, obrigatoriamente passando pelas lides centrais da pregação e do confessionário.

Quando António da Fonseca viera para Braga parecera-lhe que, para os estudos de «theologia moral e especulativa» que ia encetar, lhe seria necessário uma certidão do curso de filosofia. Um religioso a quem a mandou pedir enviou-lha, efectivamente, mas «com mais tempo, largueza e dizersse Mestre», pelo que não se aproveitou dela para esse efeito, um facto que agora recordava perante o Doutor João Duarte Ribeiro, em abono da sua honradez e preparação. A 8 de Dezembro de 1683, «assistindo em Braga, nos estudos», nessa data já candidato a ordens menores, o seu pároco, certificava «in verbo sacerdotis» que o ordinando era «de boa vida e costumes»[63]. Tinha então vinte e três anos e estava nos primeiros anos do estudo de teologia.

Finalizada a teologia recebeu ordens maiores, mas nem assim a sua vida seguiria um curso linear. Presbítero aos vinte e seis anos, permaneceu algum tempo em Braga, «ao concurso das igrejas», e depois de fazer, sem êxito, seis ou sete oposições, penalizado certamente pela sua preterição em favor de outros concorrentes, se recolheu para a sua terra, aonde morou alguns anos, até tomar a roupeta na Congregação de S. Filipe de Néri de Viseu[64].

A.D.P., PAMT, 33, L.° 5 (Baptismos, n.° 2), fl.37v. De facto, apenas encontramos os termos relativos a estes dois irmãos, Manuel e António.

60- Cf. A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.° 3, Processo n.° 67, fl.11r e 12r.

61- COSTA, Avelino de Jesus - *Arquidiocese de Braga*, art.cit., p. 154, col.b. Por seu turno, o arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses (E.S.A.) uniu ao convento do Pópulo a igreja de Santo André de Molares, com obrigação de uma lição de Sagrada Escritura todos os dias (CUNHA, D. Rodrigo da - *Segunda parte da Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga*, Braga, Manuel Cardoso, 1635, fl. 447, col.b.

62- Sobre a entrega, por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, do Colégio de S. Paulo aos jesuítas e a obrigação de estes aí manterem lição de «casos», a bem da formação do clero diocesano, vide RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, t. I, vol. II, Porto 1931, pp. 419-427.

63- A.D.B., *Inquirições de Genere*, Pasta n.° 3, Processo n.° 67, fl. 18r.

64- Tendo esta casa apagado as referências a António da Fonseca, informados pelo próprio, segundo dados que adiante se fornecem, deduzimos que a sua entrada se terá feito ainda no ano de

Numa outra sessão, em mesa, há-de dar conta desses anos de Amarante, e do estado de alma com que regressou à vila natal. Tinha feito, antes de voltar, uma confissão geral, «entranhando muito em si o conhecimento da morte e o aborrecimento do peccado», porque, «sendo inclinado ao vício da lascívia, ainda depois de sacerdote», passara a aborrecer essa pecha. Devoto de Nossa Senhora, decidira vir para casa orar e estudar e dar-se à pregação[65].

António da Fonseca iniciava efectivamente o seu ciclo de pregador. Parecia-lhe então gozar de «especial favor de Deos nos discursos que fazia nos sermões», pois normalmente estes duravam cerca de duas horas e, pelos estudos antecedentes e preparação específica para cada um, parecia-lhe não reunir «tão grande cabedal que houvesse de discursar com o acerto com que se achava». Dessas pregações destacava as pregações penitenciais feitas nas tardes das sextas-feiras de Quaresma. Elogio em boca própria, a desvalorizar? Como é evidente, Fonseca era instado a dar testemunho de si mesmo... Mas se, ainda assim, se pode supôr alguma presunção ou estratégia de resposta nessa auto-abonação, é inegável que esse seu apostolado amarantino suscitou aplauso e admiradores, mesmo entre qualificados oficiais do mesmo ofício...

Em audiência seguinte Fonseca revelou o seu quadro quotidiano de vida: rezava o ofício divino «logo que se levantava», estudava até às dez horas, dizia missa, «em que gastava huã hora, pouco mais ou menos», estudava «alguã cousa de tarde» e tinha «ordinariamente» oração «com prática espiritual». Esta última referência permite supor que em Amarante[66] orientasse algum núcleo de oração mental pública. Continuava outrossim a pregar «e outros actos de virtude». Estas pregações teriam lugar - supomos - apenas a solicitação das igrejas e confrarias, por ocasião de festividades do calendário litúrgico, pois segundo diz Fonseca, só passados dois anos, começou a pregar «evangelicamente» ou, por outra expressão, «em forma de missão»[67]. Tinha então desejo «de se recolher na Religião do Varatojo» e, pelos vistos, começara a adoptar-lhe as práticas...

Já com vinte e oito anos de idade, estava António da Fonseca nesta encruzilhada, quando, antes da Quaresma de 1688, passaram pela vila de Amarante, «para lhe falarem», os Padres José Caldas e Diogo Pereira, da

---

1688. Consultando de novo as *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*, publicadas por José Mendes da Cunha SARAIVA (pp. 26 e 30), verificámos que a 15 de Setembro desse ano, na cidade, na capela de Santa Eugénia, com assistência do bispo D. Ricardo Russel, autoridades e povo, tiveram lugar missa cantada, sermão e exposição do Santíssimo Sacramento, cerimónias solenes oficializando a nova erecção. Verificamos também que a 12 de Setembro de 1688 há uma admissão, a do Padre Gaspar Rodrigues, natural da Meda, bispado de Lamego. Ora tudo leva a supor que o Padre Fonseca tenha sido admitido nesta mesma ocasião.

65- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 515r.

66- Ao contrário do que esperaríamos, com base no registo paroquial de S. Gonçalo, não lobrigamos a sua ajuda na administração sacramental local, pois nas datas pertinentes os termos apenas aparecem assinados pelos padres Manuel de Carvalhais e Manuel da Fonseca.

67- Cf. A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 516v.

Congregação de S. Filipe de Néri da cidade de Viseu[68]. O Oratório português, multiplicado por várias casas, não tendo proporcionalmente «os sujeitos que para isso herão necessarios»[69], ressentia-se na altura de «poucos obreiros para tanta ceara»[70], e o próprio Padre Bartolomeu de Quental, embora exigente nos critérios de recrutamento[71], não deixava de temer que «quando não h[ouvesse] pertendentes nos principios, ás vezes os não h[ouvesse] depois»[72]. Assim sendo, tendo-lhes chegado aos ouvidos o bom nome e obras do Padre António da Fonseca, antes que este se comprometesse com outra família religiosa, aos Padres Caldas e Pereira parecia desejável e oportuna a aquisição deste clérigo para a casa de Viseu.

Fonseca foi falar com os néris à estalagem de Amarante. Da entrevista surtiu pleno êxito. É admissível que conhecendo já, da sua estadia no estudo, os congregados de Braga e a boa reputação desta nova «religião», o Padre Fonseca se tenha, de certo modo, sentido lisongeado ou compensado de tantos engulhos anteriores nas opções vocacionais inconsequentemente esboçadas. Foram-lhe pelos dois padres explicados os «institutos» que regiam os néris e, em resultado, «ajustou com eles entrar na Congregação». Em Mesa, Fonseca declarou mesmo que «entendendo que Deus o chamava por aquele caminho, logo queria hir com os mesmos, e assim o faria se não considerasse que tinha prometido pregar na villa ou lugar de Mondim, concelho de Basto, arcebispado de Braga». Faria primeiro a sua «missão» em Mondim, mas comprometia-se a, acabada esta, ir logo recolher-se à casa de Viseu.

Na Quaresma de 1688 foi efectivamente pregar a Mondim de Basto. Vale a pena ter presente a evocação dessa surtida evangélica, conforme António da Fonseca a recordou na casa de audiências do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra[73].

68- O Padre José Caldas, natural de Lisboa, da freguesia de Santa Engrácia, formado em artes pela Universidade de Coimbra, prepósito da congregação de Freixo, foi um dos fundadores da casa de Viseu e um grande missionário do interior. Dele se diz que andando em missões «muitas vezes não mudava de camiza senão quando ella de per sy sahia do Corpo em pedaços». O Padre Diogo Pereira, natural de S. Martinho de Mouros, bispado de Lamego, fora cónego doutoral da Sé do Porto, renunciando à conezia para tomar a roupeta em Freixo. Gastou grandes rendimentos pessoais para benefício da casa de Viseu, que lhe ficou a dever «a sua prezistencia naqueles primeiros tempos» - *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*, op. cit., pp. 28 e 29.

69- *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p.179.

70- *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p.182.

71- Sendo embora esta faceta do seu procedimento conhecida, a título de exemplo, atente-se nesta parte de uma carta dirigida à casa de Braga em 24.7.1688: «Estimo que V.R. tenha boas esperansas de haver sujeitos. Nosso Senhor os mova, com tanto que sejão capazes para o nosso Instituto, que de outro modo não servem. Se o que se deu a comedias não mudar muito de estillo, não importa que não venha, antes isso he o que convem, pois vai mostrando não nos servir» - *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p.168.

72- *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p.183.

73- Cf. A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 516v.º (6.ª Sessão, de 30.1.1696).

Havia em Mondim «muita desunião entre os moradores e o seu parocho». O que então acontecia - disse - era continuação do que sucedera no tempo em que ali estivera o Padre Frei António das Chagas, missionário apostólico, «haveria dez ou doze anos, deixandoos sem os poder unir na forma que queria». Realmente o *fradinho* estivera ali no final de Novembro / primeiros dias de Dezembro de 1677[74], e encontrara o lugar dividido em dois bandos inimigos, por obra do odiento pároco que, nessas refregas, a custo tinha escapado com vida. Frei António tinha chegado muito doente, sem poder pregar, tarefa que haviam prosseguido os seus companheiros, apaziguando os ânimos. Mas embora estando os habitantes de Mondim já «reduzidos», sabe-se que teve de aparecer àquela gente, no púlpito, como exigência popular para levarem por diante a reconciliação inculcada[75]. Pelo depoimento de António da Fonseca percebe-se que esta vitória dos varatojanos fora imperfeita e que passados anos tinham voltado às antigas paixões...

Pregando ele - declarante - «em forma de missão na dita quaresma, posto que os encaminhou a muitos exercicios de virtudes, nunca pôde conseguir que se unissem em amizade e largassem os ódios». Desconfiado do êxito da empresa, no tempo das celebrações do tríduo pascal, Fonseca «se resolveo a pregar o Mandato, confiando tirar delle o fruto, ponderando o lugar de Christo Senhor Nosso se por aos pes de Judas». Segundo disse, foi tanta a edificação da ponderação do lava-pés nessa pregação, que o pároco e os fregueses se puseram então aos pés uns dos outros, pedindo perdão e perdoando-se mutuamente...

Depois, e ainda no tríduo pascal, pregou na vizinha, serrana e altaneira Atei, e no dia de Páscoa na vila de Mondim, indo com o pároco à casa das pessoas principais da terra, com as quais aquele se havia finalmente congraçado.

Fonseca sentia vontade de continuar... mas recebeu entretanto carta do Padre José Caldas, lembrando-lhe a promessa feita[76]. Regressou a Amarante, despediu-se do seu velho pai e dirigiu-se a Viseu.

Em instalações provisórias, sob direcção do Padre José Caldas, aprovação do Padre Bartolomeu do Quental e apoio do bispo viseense, D. Ricardo Russel, a Congregação do Oratório, dava então aqui os primeiros passos, com sacrifício da casa de Freixo-de-Espada-à-Cinta, que fornecia um inicial e escasso núcleo humano[77]. Precedida auscultação do Padre Bartolomeu do Quental[78], bem

---

74- O próprio Frei António das Chagas (cf. *Cartas Espirituais*, ed. Sá da Costa cit., pp. 94-101) fornece essa indicação: em 24.11.1677 escrevia uma carta, datada de Vila Real, anunciando partir para Mondim - «lugar donde anda[va]m todos os Demónios» - e que daí iria para Amarante; em 8.12.1677 escreve uma outra carta, já datada desta última vila, com referências a sucessos da recente missão de Mondim.

75- Cf. *Cartas Espirituais*, ed. Sá da Costa cit., p. 97.

76- Cf. A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 516v.º

77- Cf. *Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*, op. cit., pp. 25-27. Vindos de Freixo, além do padre Caldas, principiaram a congregação de Viseu os padres Bartolomeu Monteiro, João da Silva, Diogo Pereira e os irmãos Manuel de Azevedo e António Rebelo. Baseando-se num

recebido pelos néris viseenses, como sujeito conveniente àquela casa, feita a descarga da sua roupa[79] e património[80], e previsivelmente dispensado de novas

---

manuscrito de Freixo, Eugénio dos SANTOS - *O Oratório no Norte de Portugal...*, ed. cit., p. 129, afirma que eram sete os oratorianos que se instalaram em Setembro de 88 no sítio de Santa Eugénia, no Hospital feito por D. João de Melo. Como as *Noticias* apenas apontam os seis nomes citados, arreiga-se-nos a convicção de conhecermos agora o nome desse sétimo: António da Fonseca.

78- Nesta fase, a autonomia de cada casa não o exigia, mas é conhecido o espírito centralizador de Bartolomeu do Quental, que não é verosímil deixasse de acompanhar este importante processo de recrutamento. De resto, epistolarmente, há-de mostrar manter-se a par do trajecto de vida de António da Fonseca. O novo *Appendiz aos Estatutos da Congregação do Oratorio*, redigido entre 1683 e 1686, dirá taxativamente, no seu Cap.VIII, que «para ser admitido na Congregação qualquer sujeyto ha de primeiro preceder a licença e beneplacito do Geral». Se é verdade que mesmo nomeado Bartolomeu do Quental «visitador», pelo núncio, em 1693, o *Appendiz* continuava por confirmar por Roma (cf. GIRODON, Jean - *Lettres du Père Bartolomeu de Quental...*cit., p. LXXV), também o é que, na praxe do governo de cada casa, os padres não ignorariam o espírito do texto unificador, querido pelo fundador, particularmente nesta disposição. Com efeito, as cartas de Bartolomeu do Quental já publicadas mostram-no regularmente informado sobre os ingressos que iam sendo feitos nas várias casas.

79- Havia, como se sabe, um rol de roupas e móveis exigido à entrada. Sem que tenhamos visto documento concreto (bem gostaríamos, por exemplo, de conhecer os livros de uso particular de Fonseca...), ainda assim estamos em crer, dadas as relativas disponibilidades económicas já demonstradas pelo seu pai, ao mantê-lo «no estudo» e ao passar-lhe título de património, obrigatório por lei para haver de ser ordenado de ordens sacras, que António da Fonseca, à entrada, terá entregue um rol «à sua custa». Esse rol, pela letra do n.º 27 dos *Estatutos da Congregação do Oratório* e pela própria incipiência daquela casa, seria certamente modesto. Com efeito, no referido ponto, enumerando os objectos que cada um deveria possuir no seu cubículo (cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. 28), lemos: «Huma cruz, ou crucifixo, ou algum paynel de sua devoção: mas de estampas de papel poderão ter as que quizerem; huma barra com sua cama, que constará de hum colchão muyto ordinário, lançoes, e travesseyro de estopa curada, ou panno de linho muyto ordinario, e cobertores de lãa: hum bofete de pao tosco com sua gaveta: huma cadeyra, ou tamborete preto, e huma caixa de pao tosca, se lhes for necessaria, e alguns livros, os que forem necessarios a cada hum, conforme sua occupação, porque os mais estarão na livraria commua. E porque os cubicolos estejão mays pobres, e desembaraçados, não terão nos cubiculos cousa de comer(...)».

80- Apesar do interesse manifestado pelos padres de Viseu em o recrutar, pelo contexto biográfico aludido na nota anterior, cremos que António da Fonseca não se terá eximido de entrar com o seu património, embora a pobreza de um determinado candidato e as dificuldades de recrutamento o permitissem estatutariamente. Lembre-se o que reza o n.º 35 dos *Estatutos da Congregação do Oratório* (em DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p.32): «... Os que forem clerigos, ou entrarem para isso, entrarão com aquella renda, que constar tem cada hum do patrimonio, com que se ordenou, ou ouver de ordenar: não o terem porém não será impedimento para entrarem alguns sugeytos muyto convenientes à Congregação, quando esta falta se pode remediar por outros meyos. E os que tiverem mays renda ou fazenda alem do patrimonio, entrarão com o em que se concertarem, ou cada hum quizer dar para ajuda do sustento dos mays, renovando-se entre nós aquelle tão louvavel costume que havia na primitiva Igreja ...». Ao ser expulso ou resolver alguém sair da comunidade levava consigo o seu património. Cf. *Estatutos da Congregação do Oratorio*, n.º 38, em IDEM, *ibid.*, p. 36.

inquirições de genere e de costumes[81], passados os quinze dias estatutários[82], António da Fonseca tomou a roupeta de congregado. E, vestida esta, logo deu azo aos seus ímpetos missionários, integrando-se por este múnus, tão valorizado pelo Padre José Caldas, nos objectivos apostólicos da casa e da congregação.

Com efeito, ainda no decurso desse ano de 1688, foi pela primeira vez em missão à Serra da Estrela[83], na companhia do Padre Gervásio Pereira[84], e passando nos lugares de Nabais e Nabainhos «tomou conhecimento» de Arcângela Henriques, «na opinião de muitos» tida por «molher de virtude»[85].

Então com vinte e cinco anos, Arcângela estava doente, mas acorreu à igreja paroquial de Nabais, e acabou a confessar-se aos pés de António da

---

81- O fundador do Oratório valorizava muito estas «provanças de genere» (cf. *Lettres du Père Bartolomeu de Quental*...cit., p. 109). Em conformidade, os *Estatutos da Congregação do Oratorio*, no n.º 22, declaravam que os entrantes não teriam «raça alguma de Judeu, Mouro ou mulato». Na congregação, com estas inquirições *de genere*, tiravam-se também «inquirições de costumes». Mesmo assim, em 12.1.1670, ainda se acrescentou uma declaração a este artigo, estipulando que, além da inquirição tirada «muito em segredo» por dois padres da congregação, o candidato estivesse munido da aprovação do ordinário (cf. IDEM, *ibid.*, p.23 e p.38). Estando já munido deste último instrumento, como sabemos, e realizado o seu chamamento, em Amarante, nas circunstâncias que conhecemos, é natural que tenha sido dispensado das inquirições previstas por parte da congregação, ou que estas tenham sido um «pro forma».

82- «Provadas estas qualidades, será admitido com os votos do Preposito, Prefeyto, Deputados, e Mestre dos Noviços, andando primeyro quinze dias com os seus vestidos, no fim dos quaes o vestirão da nossa roupeta, e mays vestidos como os mays, e será admittido ao anno da provação, no fim do qual votarão todos os sacerdotes por favas secretas, conforme sua consciencia lhes dictar (...) E não serão admitidos sem terem pelo menos as tres partes dos votos, e boa informação do Mestre dos Noviços, e seu Companheyro, que a darão em segredo, como entenderem em suas consciencias, conforme ao que delles alcançarão nesse anno» - *Estatutos da Congregação do Oratório*, n.º 23 (em DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa*...cit., p. 24).

83- Depoimento prestado pelo próprio António da Fonseca, em 6 de maio de 1695, na audiência da manhã, presidida pelo inquisidor João Carneiro de Morais, na casa do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, *Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 348v.

84- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra*, *Proc.10318*, *Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 383r. Eugénio dos SANTOS transmite-nos o perfil de Gervásio Pereira: oriundo de Parada de Bouro, filho de pessoas pobres, recebeu a roupeta de congregado a 14 de Julho de 1683. Protegido por um cónego da Sé de Braga, após a obtenção de um benefício na Caniçada, quando parecia estar na senda da prosperidade, decidiu entrar no Oratório de Freixo, casa onde desempenhou importantes cargos (prepósito, prefeito espiritual, mestre de noviços e procurador) com comprazimento dos seus confrades, ao mesmo tempo cultivando amizade com personalidades altamente colocadas, como D. Rodrigo de Moura Teles, arcebispo de Braga, e o conde de Alvor, general de Trás-os-Montes (*O Oratório no Norte de Portugal*..., ed. cit., p. 84). De harmonia com o apurado por Jean GIRODON (cf. *op. cit.*, p. 371, nota 1), o historiador do Oratório nortenho frisa que este padre pertencia à casa de Freixo, à qual regressaria depois de alguns serviços prestados em Viseu. Aqui o vemos no desempenho de um deles...

85- Depoimento prestado pelo Padre Pedro da Costa, congregado de Freixo-de-Espada-à-Cinta, em 16 de Maio de 1695, na audiência da manhã, presidida pelo inquisidor António Monteiro Paim, na casa do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, *Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 190v.

Fonseca. Dessa confissão, o sacerdote entendera «ser o seo espirito supremo, pella elevação das materias de que ella lhe deo conta», mas pedindo-lhe Arcângela para ser seu «padre espiritual», limitou-se por então a responder-lhe «que era filho da obediencia, e lhe não podia assistir sem primeiro dar parte ao seo prelado»[86], como tal lhe recomendando que, se assim o queria, o pedisse a Deus[87].

Cumprir-se-iam os desejos de Arcângela Henriques, mas essa direcção espiritual ganharia, como sabemos, contornos e desenvolvimentos que haveriam de arrastar director e dirigida à exprobação pública...

Quem era afinal esta mulher, cuja trajectória colide, dramaticamente, com a do missionário de Viseu?

À data da sua prisão, pela Inquisição de Coimbra[88], Arcângela podia dar conta de uma já vasta, atribulada e complexa trajectória de vida, condicionada por frágil saúde, fértil imaginação, engenhosa inteligência, adaptabilidade mimética, fortes motivações e ambições espirituais, precário e intermitente equilíbrio psíquico e enorme necessidade de afirmação no meio envolvente.

A beata, de seu nome Arcângela Henriques, era natural de Nabais, «termo da vila de Gouveia», filha de Manuel Rodrigues Furtado e Serafina Henriques, lavradores, da mesma terra naturais e moradores, neta paterna de Miguel Rodrigues e Bárbara Furtada, cristãos-velhos, e materna de António Francisco e Beatriz Henriques. Nestes ascendentes, a pessoa do avô materno, mercador de panos, chegou a dar azo, nas redondezas, à infâmia - não provada - de cristão-novo[89]. Por 1663 recebera a água e o sal do baptismo na igreja matriz de S. Cosme de Nabais, pela mão do respectivo prior, Padre Domingos Cardoso, e, em idade de discernimento, fora crismada na igreja do convento das freiras de Nossa Senhora do Couto, em Nabainhos, pelo bispo de Coimbra de então, D. Frei

---

86- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fls. 348v-349r.

87- Cf. A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl.383v.

88- Contava então «pouco mais ou menos» trinta e quatro anos de idade. O auto de entrega, à porta dos cárceres da Inquisição de Coimbra, é de 2 de Abril de 1697: o tabelião Isidoro de Abreu trouxe Arcângela presa do lugar de Nabais e a entregou ao alcaide do Santo Ofício Amaro da Costa Coelho, e com ela «o fato que vai carregado no livro das entregas»; sendo revistada, na forma do regimento, se lhe achou: «huã veronica de prata e huas horas de Nossa Senhora e hum livrinho do Rosario e duas cartas, huã sem nome, e huã navalha» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.2. O mandato de captura, assinado pelos inquisidores de Coimbra João Duarte Ribeiro e José de Sousa Castelo Branco (que no ano seguinte seria feito bispo do Funchal), é de 28 de Março de 1697. Nele se observa lapso no nome atribuído à mãe da processada. Doc. reproduzido em apêndice.

89- Segundo a beata, o Padre António da Fonseca ouvira dizer ao vigário de Midões, Padre António de Nis, que ela era cristã-nova, mas Arcângela tivera «para si» que isso fora «testemunho falso» (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl.1r). Também o Padre Pedro da Costa, congregado de Freixo, no seu depoimento feito a 16.5.1695, na Inquisição de Coimbra, se refere ao facto de Arcângela estar «infamada de christan nova» (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 195r). À excepção de António Francisco, de quem Arcângela não conhecia a naturalidade, os seus outros avós eram todos naturais e moradores de Nabais (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 82v).

Álvaro de São Boaventura[90], quando porventura começava a despertar para uma dimensão pessoal da sua vida de piedade[91]. Antes de ir para Midões, o quotidiano de Arcângela escoou-se entre Nabais e a vizinha freguesia de S. Martinho de Nabainhos[92], para onde tinha casado sua única irmã[93]. Sabe-se, com efeito, que residiu em Nabais quase uma trintena de anos, primeiro na casa paterna, trabalhando, como a mãe, «na sua almofada», e depois, aos vinte anos, quando ficou orfã do pai, confiada a um tio[94], residindo também, temporariamente, junto da irmã do pároco da freguesia, Padre Sebastião do Amaral. Nesta última casa lhe deu assistência nos seus achaques a mãe, que faleceria a tempo de não assistir à prisão de Arcângela[95].

É a partir da sementeira apostólica de Frei António das Chagas na Serra da Estrela, que atingiu pessoalmente Arcângela Henriques no tórrido Verão de 1677, que poderemos tentar entrever alguns traços e momentos configuradores da sua vivência espiritual.

Não vale a pena evocar e enfatizar a força dos - conhecidos - e impressivos temas e processos usados nas suas pregações pelo *fradinho*[96]. Alguns congregados de Viseu vestiram a roupeta do Oratório depois de o terem ouvido[97],

---

90- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 83v. Paraninfaram o baptismo João Mimoso e Maria Furtada, cristãos-velhos.

91- Limitamo-nos a raciocinar com base nas orientações tridentinas respeitantes à idade dos confirmandos, segundo as quais, não sendo possível esperar pelos doze anos, ao menos se deveria diferir a administração do crisma até aos sete (cf. trad. port. do *Catecismo para uso dos Parocos...por mandato do SS. P. Pio V*, Lisboa, of. Simão Tadeu Ferreira, 1817, p.185), e na precocidade de que esta rapariga parece dar provas.

92- Freguesia do bispado de Coimbra, com prior da apresentação do Morgado da Casa de Melo. A vizinha vila de Melo constituía a freguesia de S. Isidoro, com sua matriz a cerca de 100 metros do antigo solar dos senhores de Melo.

93- Maria Coelha, meia irmã (filha de Manuel Rodrigues Furtado e de sua primeira mulher Maria Coelha, natural e moradora de Nabainhos), casara com Manuel Rodrigues, lavrador, não havendo, à data do processo, filhos daquele matrimónio (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 83r). Nesta documentação é-nos dito que Arcângela morou em Nabais e Nabainhos.

94- PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência*...cit., p.8.

95- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.197r.º.

96- Cf. PONTES, Maria de Lurdes Belchior - *Frei António das Chagas*, pp.189-192. Certos processos, dos mais teatrais, como as cadeias e as bofetadas auto-impostas, são referidos nas próprias *Cartas espirituais* (cf. *v.g.* na ed. Sá da Costa supracit., pp. 42, 76, 98), não tanto pela reserva crítica suscitada, mas pelo mal que podiam fazer à saúde do virtuoso missionário e pela qual receavam os seus companheiros de hábito. Não faltaram também, todavia, casos de desconfiança e distanciamento coetâneo de tais métodos (cf. CLEMENTE, Manuel - *Motivos tridentinos da nossa religiosidade popular: a pregação de Fr. António das Chagas (a partir da sua biografia, escrita pelo Padre Manuel Godinho)*, «Studium Generale», Estudos Contemporâneos, n.º 6, Porto, 1984, p. 70).

97- Casos do Padre José Caldas, fundador da casa de Viseu, grande missionário e prepósito da congregação de Freixo-de-Espada-à-Cinta, que aos 25 anos tomou a roupeta de noviço, em 6.2.1676, e do Padre João da Silva, várias vezes prelado da casa de Viseu, entrado para o Oratório em 26.5.1677, ambos em resultado de na Universidade de Coimbra terem ouvido Frei António das Chagas, aí em missão (*Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu*, op. cit., pp.28-29).

e é compreensível que eles próprios, como missionários, se mantivessem próximos a esse estilo. O próprio António da Fonseca, acolhido à congregação viseense, reiteradamente há-de partir com um companheiro a fazer missões na Serra, na sua mão e em riste a imagem do Crucificado, algumas vezes «tão inflamado no amor de Deos» que dirá «lhe sahião lavaredas de fogo pella boca»[98]...

Nas diferentes terras, da passagem do Padre Chagas, ficavam geralmente - é bem sabido - espectaculares conversões e reconciliações, a instituição da oração mental pública, da prática da Via-Sacra, da devoção do terço ou da coroa e a instituição da ordem terceira, meios pelos quais se renovava, «no espírito do pobrezinho de Assis, a vida espiritual dos leigos de seiscentos»[99]. Não quer isto dizer que, frequentemente, *ab initio* ou com o tempo, a malícia dos homens não se intrometesse a perverter os mais isentos princípios. No que toca à oração mental, como se sublinhou, o facto de ela passar a ser, mais e mais, quotidianamente praticada por todo o tipo de gente - «religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecanicos, sabios, idiotas, rusticos, cidadoens, brancos e negros, captivos ou forros»[100], comportava riscos de degradação da sua qualidade. No referente à criação de terceiros, terras houve em que - alegadamente - todo o povo aspirou a tomar o hábito da ordem terceira de S. Francisco[101], outrossim se conhecendo, nomeadamente, assanhadas explosões de rivalidade e ciúme entre as várias famílias religiosas[102] ou atitudes de desdém pela grande generalização da ordem terceira de S. Francisco[103], que dão a entender bem, afinal, a dimensão do movimento em curso[104].

98- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 203r.

99- PONTES, Maria de Lurdes Belchior - *Frei António das Chagas*, pp.336 e 340. Cf. *infra*, nota 104.

100- ANUNCIAÇÃO, Francisco da (O.E.S.A.) - *Vindícias*...cit., t. I, p.140.

101- Isto aconteceu em Muge. Aqui criou Frei António da Chagas alguns terceiros, e «como pouco bastava para que a devação que varão apostólico acendeo no peito de alguns, se ateasse no coração de quazi todos», com umas práticas que Frei Manuel da Madre de Deus lhes fez na Quaresma, «todo aquelle povo aspirou a tomar o habito de S. Francisco» - AZEVEDO, Pedro A. de - *Duas poesias populares em processos da Inquisição*, «Revista Lusitana», Vol. 9, ns. 1 e 2 (1906), p.133.

102- A título de exemplo, veja-se como a instituição da Ordem Terceira do Carmo em Lisboa, no século XVII, suscitou reclamações dos terceiros de S. Francisco, de S. Domingos e de Santo Agostinho, às quais apenas foi posto termo a 12 de Maio de 1676, por sentença assinada pelo núncio Marcelo Durazzo, depois de largas décadas de questão, movida no Tribunal da Legacia, com apelação para Roma (cf. SEQUEIRA, Gustavo de Matos - *O Carmo e a Trindade*, Vol. II, Lisboa, 1939, p. 155).

103- Em documento supracitado, uma denúncia à Inquisição de Lisboa pelo franciscano Frei Manuel da Madre de Deus, lemos que em Muge, como resposta à grande adesão popular aos terceiros de S. Francisco, o Padre Manuel Valente (O.C.), morador em Lisboa, fez também alguns terceiros da sua ordem na região ribatejana e terá dito, em algumas práticas, que «só erão verdadeiros filhos de N. Senhora os que trazião o seu bentinho». Passado algum tempo, nesses poucos terceiros do Carmo começou a manifestar-se «jactância» e desprezo pelos de S. Francisco, daí se originando desgarradas de significativa letra, transcritas por AZEVEDO, Pedro A. de - *art.*

Nada pois mais natural que em Melo, Nabais e Nabainhos encontremos idênticas marcas e ecos das missões pregadas pelo Padre Chagas.

Em Nabainhos havia grandes malquerenças e o missionário levou o prior de então, Padre Pedro Craveiro, «e todos os da sua facção», a desdizerem-se dos testemunhos que «por ódio» haviam levantado a Marcos de Matos, a seu sobrinho, o Padre Frei António Pacheco, religioso da ordem de S. Bernardo, e ao irmão deste, Manuel Pacheco da Costa Corte-Real, «a quem haviam chamado judeos»[105]. Este Manuel Pacheco requerera à Inquisição de Coimbra, em Abril de 1671, a sua admissão como familiar do Santo Ofício, mas, para grande arrelia sua e da família, fora esta estorvada por duas cartas subscritas pelo capitão Filipe Fróis da Costa e Bernardo Craveiro Fróis, ambos de Melo, sobrinhos do prior de Nabainhos, acusando o pretendente de ter raça de cristão-novo, pelo lado de D. Ana Osório, avó de sua mãe, e teve de ser o missionário, por carta datada de Melo, no último dia de Setembro de 1678, a informar o inquisidor Pedro de Ataíde e Castro destas circunstâncias, de modo a finalmente poderem ser concluídas - com êxito - as diligências de admissão[106].

---

cit., pp.133-134: «Nossa Senhora do Carmo / ha se de por no altar, / e o Beato S. Francisco / não ha la de ter lugar. (...) Andar, andar, que temos que estudar / que na ordem terceira [de S. Francisco] / Caens e gatos podem entrar».

104- Para, numericamente, se fazer ideia dessa dimensão, basta dizer que, para os tempos de Frei António das Chagas, só em Lisboa, se chega a falar em onze mil terceiros franciscanos (CLEMENTE, Manuel - *art. cit.*, p.72). Este autor, remetendo para uma citação do *Livro em que se contem tudo o que toca à origem, regra, estatutos, Ceremonias, privilegios e progressos da Sagrada Ordem Terceira da Penitencia de Nosso Serafico Padre S. Francisco*, de Frei Luís de S. FRANCISCO, O.F.M. (Lx.ª, Miguel Deslandes, 1684), transcreve (*ibid.*, pp.105-106) a seguinte informação sobre as práticas dos Irmãos de S. Francisco da Cidade, fraternidade de terceiros da capital: «Além das disciplinas que na roda do ano se tomam todas as segundas, quartas e sextas-feiras, em comum, na capela da dita Ordem, com o seu religiosíssimo Comissário Visitador, e das confissões e comunhões gerais que se fazem por obrigação da Regra, nos segundos e quartos domingos, e das sextas-feiras da Quaresma, em que todos juntos correm devotissimamente os Santos Passos pelo claustro do convento, e da oração quotidiana indispensável, que têm com grande concurso na capela, assim mental como vocalmente, rematando tudo com vários responsos que fazem pelas almas dos Irmãos defuntos, correndo os seus dois cemitérios; além de tudo isto têm alguns, entrando nisto algumas Irmãs, cada um em sua casa oração perene, segundo a distribuição das horas que o seu Comissário lhes tem apontado. Costumam também visitar, em todas as quintas-feiras da semana, muitas igrejas, em que está o tabernáculo do Santíssimo Sacramento».

105- FRAGA, João Baptista de Almeida - *Melo na História e na Genealogia* cit., p. 188.

106- Os anos haviam passado sem deferimento da pretensão e grande arrelia para Manuel Pacheco, que, em requerimento ao Santo Ofício, chegara a lamentar-se de a sua mulher, D. Margarida Dias de Avis, ter morrido desgostosa com o facto, e de ele e o irmão, pela mesma razão, terem passado a ser acometidos de frequentes acidentes de melancolia (FRAGA, João Baptista de Almeida - *op. cit.*, p. 187). Seguindo este genealogista, frequentemente remetendo para dados dos registos paroquiais, vamos topar com uma singular surpresa. Manuel Pacheco da Costa Corte-Real nasceu em Melo e aí foi baptizado na matriz de Santo Isidoro a 30.11.1644. Era filho legítimo de João Ferreira da Costa Corte-Real e de D. Maria de Matos Lopes Osório, nascidos em Linhares e em Melo, respectivamente, neto paterno de João Ferreira e de D. Leonor Pacheco da Costa Corte-

Dos sermões de Frei António das Chagas se originou «na Igreja do lugar de Nabais huma devação de oração mental que se fazia todos os dias», de manhã e de tarde[107]. Como em tantas outras terras tocadas pelas missões varatojanas, desta feita na paróquia de S. Cosme, na sua igreja matriz, o processo inquisitorial de Arcângela do Sacramento permite-nos efectivamente testemunhar a instituição de uma «congregação» local para exercício regular público da oração mental. Ou seja, de modo mais ou menos informal, com a colaboração do pároco, Padre Sebastião do Amaral, natural da vila de Melo, aqui se quis implantar essa «devoção chamada escola de Cristo», tão do apreço do fundador do Seminário do Varatojo[108] e que ele, três anos depois, pretendeu fixar em regulamento por si composto[109].

Real, e neto materno de Francisco Lopes Osório e de sua mulher, D. Maria de Matos, todos naturais da vila de Linhares, com excepção do avô paterno, nascido em Fornos. Francisco Lopes Osório, era filho de Álvaro Lopes e de sua mulher, D. Ana Osório. Álvaro Lopes era, por seu turno, filho de Paulo Lopes e de Maria Afonso do Pombal. Ora, segundo o autor, *ibid.*, p.186, Álvaro tinha um irmão, Gregório, nem mais nem menos do que o «servo de Deus Gregório Lopes», o afamado e instruidíssimo anacoreta do planalto mexicano, objecto de um nunca concluído processo de beatificação, promovido pelo Conselho das Índias e por Filipe III. Conhecemos a interessantíssima *Vida* de Gregório Lopes graças ao Licenciado Francisco LOSA, seu amigo e discípulo no México e primeiro biógrafo (saída a primeira vez a lume no México por Juan Ruyz, 1613, e em Lisboa, por Pedro Craesbeeck, logo dois anos depois). Nessa *Vida*, o Padre Losa mostra que nunca o solitário da Nova Espanha disse onde tinha nascido e quem eram os seus pais, antes manifestando «grande estudio en encubrir sus cosas» (ed. de Madrid, Francisco Nieto, 1648, fl. 9v). Ainda assim, apoiado nalgumas palavras sibilinas de Lopes, o biógrafo arrisca dizer que ele era natural de Madrid. Aquando da publicação da sua tradução da *Vida* (Lisboa, Domingos Carneiro, 1675), Pedro Lobo Correia corrige a informação de Losa, alegando pública forma com «authenticos instrumentos cõ grãde copia de testemunhas», tirada pelo Padre Frei Manuel da Ressurreição (O.S.A.D.), procurador-geral da congregação, e por seu irmão, o Licenciado João Lopes de Castanheda, capaz de provar que Gregório Lopes, o último de quatro irmãos nomeados, tinha de Madrid passado à Nova Espanha, mas fora nascido em Linhares da Beira, filho de Paulo Lopes e Maria Afonso, e baptizado na igreja paroquial de N.ª Senhora da Assunção da dita vila (p. 7). Mário MARTINS, que dedicou a esta personalidade três artigos (*Gregório Lopes, o anacoreta das Índias*, «Brotéria», vol. 36, 1943, pp. 365-376; *Gregório Lopes, o pré-quietista do deserto*, ibid., pp. 459-467; *O processo inédito do escritor e anacoreta Gregório Lopes (+1596)*, «Brotéria», vol. 48, 1949, pp. 72-81), inclinou-se para a hipótese portuguesa, a que, céptica e sobranceiramente, Álvaro HUERGA chama «a lenda lusa» (*História de los Alumbrados*, t. III, F.U.E., Madrid, 1986, p. 514). Se sensatamente este investigador lembra o cuidado a ter por na Península Ibérica ter havido, por certo, muitos Gregórios e Lopes, a comparação dos elementos hoje disponíveis permite mais facilmente admitir uma «lenda madrilena», uma vez que surpresas como esta que aqui anotamos, provocam autêntica "inversão do ónus da prova". O complexo de pertencer a uma família «infamada», com eventuais fundamentos de per si não anulados pelo caridoso gesto do Padre Chagas, mesmo que eficaz, não poderá explicar o misterioso secretismo do autor da *Explicación del Apocalipsis*?

107- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 196, e 2.ª Parte, fl. 2r.

108- Cf. supra Cap. I, notas 108, 109 e 110.

109- Cf. CHAGAS, Frei António das (O.F.M.) - *Instituição da Escola de Christo...*, in *Obras espirituaes*, ed. cit., pp. 361-370.

Como grande marco na vida das suas terras, vários deponentes evocarão essa impressiva passagem do Padre Chagas pela Serra. Dezassete anos depois[110], já contando mais de cinquenta de idade, Maria do Amaral, solteira, irmã do Padre Sebastião do Amaral, lembrará, perante o Licenciado Manuel de Almeida Veloso, comissário do Santo Ofício[111], essa inesquecivel vinda do *fradinho* «ao lugar de Nabais em missão», quando ela vivia no dito lugar, em casa do prior, seu irmão. Nessa mesma altura, o missionário franciscano deslocara-se a pregar à igreja da vila de Melo, na vizinhança, e ela, «com outras muytas pessoas do lugar de Nabais», entre as quais Arcângela, rumara à referida igreja a «ouvir os seus sermões».

Arcângela Henriques que, como memória desse brado penitencial de Frei António e dos «exercícios de virtude» abraçados, deverá ter então recebido a verónica que a há-de acompanhar até ao dia da sua prisão[112], passando outrossim a usar «vestidos reformados»[113], ela própria reconstitui as circunstâncias dos primeiros passos do seu novo itinerário espiritual.

À oração mental iniciada pelo Padre Sebastião do Amaral na igreja de Nabais iam assistir alguns homens daquela terra e, entre eles, Manuel Rodrigues Branco, casado com sua tia materna, Isabel Henriques. Perguntando-lhe Arcângela «o que hião fazer a igreja aquellas horas», o tio lhe respondeu «explicando-lhe o exercicio espiritual em que se empregavão, e que se ella queria fazer o mesmo podia hir a dita igreja, ainda que a ella não costumavão hir mulheres para esse efeito»[114], e desejosa ela «de se empregar no caminho de sua salvação, foi fazer o dito exercicio com licença do dito prior»[115].

110- Testemunho de 11 de Junho de 1695, de Maria da Visitação (nome religioso de Maria do Amaral), regente do recolhimento de Midões, dado na respectiva capela de Nossa Senhora do Rosário, ao interrogatório conduzido pelo deputado Manuel Veloso, de comissão da mesa do Santo Ofício de Coimbra (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 195v.º).

111- Este «Padre Mestre» Manuel Veloso paroquiava, desde 1694, a aristocrática igreja matriz de Santo Isidoro de Melo, vila da sua naturalidade (FRAGA, João Baptista de Almeida - *op. cit.*, p.76).

112- Cf. nota 45 supra. Servindo de «memorial», o Padre Chagas gostava, como se sabe, de encomendar e distribuir verónicas (cf. v.g. *Cartas Espirituais*, ed. Sá da Costa supracit., pp. 77 e 163), porque, como escrevia na *Instituição da Escola de Cristo* (*Obras espirituaes*, ed. cit., p. 362), era bom que todos, «assim homens como mulheres», trouxessem «consigo alguma cousa» que lhes servisse de lembrança e despertador para andarem na presença de Deos».

113- Cf A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 189v.

114- Efectivamente também na *Instituição da Escola de Cristo*, a propósito das mulheres inscritas, se estabelecia: «Que as mulheres discipulas desta santa Escola não venhão à Oração às Igrejas; mas terão a sua meya hora [de oração mental] cada dia em suas casas, lendolhes o ponto para a meditação em hum dos ditos livros [de Villa-Castim, ou das Meditaçoens do P. Bartholomeu de Quental ou outro semelhante] huã pessoa de suas casas que saiba ler, e não a havendo, rezarão o Terço de Nossa Senhora a Córos». Temia-se a afluência das mulheres às igrejas juntamente com os homens, mas a prática pastoral varatojana - aí está Frei Manuel de DEUS para o demonstrar - há-de permitir e estimular a vinda de uns e outros aos templos para a oração mental, salvaguardada a absoluta separação dos sexos quanto aos lugares ocupados (no caso de não poder fazer-se senão uma vez por dia para homens e mulheres), ou estruturada essa

Uma vez que Arcângela Henriques sucintamente declara que o Padre Sebastião do Amaral «a confessou e encaminhou nos exercicios que havia de fazer e meditações da paixão de Christo, immensidade de Deos e vileza da sua pessoa, em que havia de discursar», fica-se a perceber que ela seguiu o óbvio caminho delineado, nestas circunstâncias, pela tradição missionária varatojana e oratoriana: confissão geral e exercícios da via purgativa para principiantes[116]. Daí em diante, o Prior de Nabais ficou o seu «padre espiritual». Essa direcção espiritual, correspondendo a uma primeira fase da evolução interior de Arcângela - já transformada na jovem beata Arcângela do Sacramento[117] -, prolongou-se até seis meses antes da morte do Padre Amaral, ocorrida por volta de 1686[118].

Na ausência de pormenores descritivos da oração prosseguida na igreja de Nabais, não é minimamente temerário supor que o Padre Sebastião do Amaral, que a ela presidia, se tenha mantido dentro da orientação missionária na sua génese, e que vemos, já coagulada, no *Directório* do varatojano Frei Manuel de Deus[119].

Assim sendo, reunidos na igreja e postos de joelhos os orantes, persignando-se com eles, o Padre Sebastião do Amaral, em voz alta, certamente «com muyta pausa e devoção», convidá-los-ia a actos de fé na presença de Deus, passando-se o tempo de sete Avé-Marias nesses actos. Seguidamente, o prior de Nabais convidaria os fiéis a que todos se prostrassem no chão, em reverente adoração. Passado espaço de cinco Avé-Marias, levantados os rostos do solo e «com muyta modestia e compostura» postos de joelhos, o Padre Amaral rezaria com eles o acto de contrição, após o que lhes leria o ponto a meditar. Lido esse ponto e postos todos em meditabundo silêncio, escoada já cerca de meia hora de oração, o pároco recitaria uma pequena oração de acção de graças pelos benefícios recebidos, pedindo outrossim auxílio divino no cumprimento dos Mandamentos.

---

prática de modo ao afluxo das mulheres ter lugar «pela manhã» e o dos homens ao fim do dia (cf. *Pecador convertido*...supracit., p. 352).

115- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 2r.

116- Cf. CHAGAS, Frei António das (O.F.M.) - *Instituição da Escola de Christo*..., in *Obras espirituaes*, ed. cit., p. 361; QUENTAL, Bartolomeu do (Cong. Oratório) - *Direcçam para a oraçam mental e mais exercícios espirituaes*, in *Meditaçoens da infancia de Christo*...ed.cit., pp.12-13.

117- Com efeito, quando Arcângela conhece o Padre António da Fonseca, não só era já conhecida pelo seu nome religioso (cf. v.g. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.189v), como - quem o diz é Maria do Amaral, irmã do prior de Nabais, seu anterior «padre espiritual» - estava já aureolada de «muito grande reputação» na oração e exercícios de virtude, iniciados quando «teria no tal tempo treze annos» de idade (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.196r).

118- Sabemo-lo pela própria Arcângela. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl.3v.

119- Cf. supra o que consta da nossas notas 122 do Cap. I e 99 do Cap. V. De novo remetemos para o *Pecador convertido*...cit., pp. 253-254. Já sobre a oração mental feita em privado, cf. *Pecador convertido*...cit., pp. 57-60.

De cada vez, a Ladainha de Nossa Senhora fecharia a oração para que se tinham congregado.

O que é absolutamente seguro é que em Nabais a prática da oração mental pública suscitou larga adesão, vendo-se mesmo o pároco necessitado de limitar drasticamente a afluência popular à matriz de S. Cosme para esse fim. Com efeito, Arcângela revelou ao Santo Ofício[120] que, depois de um mês de quotidiana frequência desta oração, hesitou quanto a saber se deveria continuar, e durante alguns dias suspendeu mesmo a sua comparência, «desconfiada de o continuar em rezão de o Prior dizer em huã pratica que da munta gente que vinha a oração havião ficar continuando nella munto poucos homens e molheres».

Desconhecemos as exactas razões desta surpreendente "desmobilização", talvez devida simplesmente a uma dificuldade real e prática, sentida pelo pároco, em manter qualidade na continuidade desta prática, tornada quiçá demasiado multitudinária[121]. Por outro lado, iniciados indistintamente os seus fregueses na oração mental, havia que acompanhar a vida espiritual daqueles que tivessem revelado melhor aproveitamento...

Como quer que seja, no caso de Arcângela, o prior de Nabais, seu confessor e director, recorrendo a uma linguagem tradicional[122], ter-lhe-á dito sem rodeios que aquelas suas hesitações e dúvidas eram mera tentação diabólica, incentivando-a a prosseguir no caminho encetado:

«Porem, passados des ou doze dias [de ausência], persuadida por sua Mai, com quem tambem hia a igreja, tornou a continuar no mesmo exercicio,

---

120- A 21 de Maio de 1697, na casa do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra, estando aí em «audiencia de menhaã» o inquisidor João Duarte Ribeiro. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl.2v.

121- Ainda assim, neste aspecto, o prior de Nabais parece afastar-se da bitola varatojana, que não se temia do número e sempre enfatizava gostosamente a universalidade do apelo à oração mental, em permanente guerra aos argumentos práticos - socialmente usados - contra esta «novidade». Uma leitura de Frei Manuel de DEUS é, também neste particular, bastante eloquente, pois defende claramente que a nenhuma «classe de pessoas» seja vedado ir à igreja, à oração mental. Também as pessoas mais humildes, de intensas obrigações de trabalho, encontram aqui advogado contra a "discriminação": «Se são das que sahem facilmente de casa, não tem muyto que dar a reposta. Darey a que deu huma rustica, que então deyxou de o ser, a certa pessoa que lhe aconselhava que não fosse orar à Igreja, porque às mulheres estava melhor o recolhimento de casa. Não digamos o estado do consulente nem a cadeyra que occupava quando a aconselhou: Senhor (respondeo a rustica) minha mãy mandame lavar a roupa ao rio, mandame comprar pelas casas o que lhe he necessario, mandame à fonte; isto faço, e todas as que são como eu fazem o mesmo; pois Senhor, hey de poder ir só a todas estas partes, e não hey de poder ir à Igreja, ou só ou acompanhada de minha mãy? Não sey que reposta teria este argumento; sey que fez pouco fruto. Huma pobre mulher desta esfera nem sabe ler, nem sabe orar, nem tem comodo em casa para orar; e ha de impedir-se que vá ao Templo, aonde considera o que ouve ler, e descansa a alma hum bocadinho, livre da continua distracção em que a traz o cuydado de sua casa e o pouco socego della!» - *Pecador convertido...*cit., pp. 424-425.

122- Condensando ideia repisada pelos missionários, escrever-se-á no citado *Pecador convertido...*, p. 353, que «como este exercicio [da oração mental pública] he o que faz ao demonio mayor guerra, contra elle costuma empenhar o inferno suas forças»...

confessandosse com o dito Prior, a quem dando conta do referido, lhe disse o mesmo que aquillo era tentação do Demonio, e continuasse na forma que tinha principiado, o que ella fez exercitando o Caminho da oração».

Nesse caminho Arcângela Henriques foi encontrando bastas dificuldades. Delas deu conta em audiência tida perante o inquisidor João Duarte Ribeiro, na Casa do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra, nessa mesma manhã de 21 de Maio de 1697. Temos de as perceber na concisão elíptica dos termos em que as condensou o notário do Santo Ofício, sempre pronto, por "deformação profissional", a sintetizar tecnicamente as respostas produzidas pelos inquiridos, tanto mais que, numa Mesa composta por teólogos, poucas e conhecidas palavras bastavam para fixar o teor dos estados de oração de que a ré dera testemunho.

Arcângela começou por experimentar as clássicas dificuldades em discorrer na meditação[123]. Aparentemente pouco discursiva, em «querendo meditar em algum misterio da sacratissima paixão de Christo, não podia passar do ponto em que começava e as vezes se esquecia do mesmo ponto, ficando no conhecimento da grandeza de Deos e do nada que ella era»[124].

Ou seja, de acordo com o que prescreviam consagradas autoridades, a orante optava por não arrostar «contra o curso do rio», permanecendo na tranquila paz e «notícia geral e confusa» que tinha de Deus, fazendo desta situação um princípio de contemplação[125]. Segundo Miguel de Molinos, por essas datas ainda autor afortunado e prestigioso, podia por vezes suceder que o Criador chamasse nos seus princípios a alma, introduzindo-a «sem discurso» no caminho da oração de pura fé ou quietude[126], e não faltavam autorizados mestres defendendo que bastava um mês de prática de meditação para que as dificuldades, entretanto surgidas, aconselhassem a passagem à contemplação[127].

Todavia, certamente por prudência, porque já no tempo de Santa Teresa estas questões eram controversas e sujeitas a riscos e, como sabemos, estavam perto de o ser ainda mais, também entre nós[128], o Padre Sebastião do

---

123- Às quais procuraram responder, desde sempre, os mestres da oração. Cf. *v.g.* SANTA TERESA DE JESUS - *Libro de la Vida*, Cap. 4, 7-8, e sobretudo Cap. 15; e S. JUAN DE LA CRUZ - *Subida del Monte Carmelo*, L. 2, Cap. 13, 2-4 e Cap. 14, 4 e 6. Com efeito, os meros «destemperos» de que fala PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência...* cit., p. 9, não servem, a nosso ver, para traduzir a complexidade da situação em apreço.

124- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl.3r.

125- Cf. *supra*, Cap. II, nota 63.

126- *Guia Espiritual*, ed. crítica cit., p. 108.

127- Cf. *supra*, Cap. II, nota 83.

128- Referimo-nos evidentemente à generalizada polarização em Molinos, depois da sua condenação, da acusação de mestre e divulgador de uma «falsa e enganosa oração de quiete». Porque traduzindo a fixação de uma corrente "pauta" de apreciação, vale a pena evocarmos os termos pelos quais, escrevendo em 1724-25, em compêndio já referido (cf. *supra* Cap. II, nota 184), um sacerdote minhoto explicará a raiz dessa falaz atitude: «consiste em que a alma se quer por em grao de oração que não tem nem tem disposição para o ter; porque sem ter bem mortificadas suas màs payxoens e affectos desordenados, se poem em ellevação de potencias com pretexto de mirar e ver a Deos com purissima Fé, e deixa sua vontade occiosa, enchendo-se de

Amaral, director espiritual de Arcângela, continuou a insistir com ela na necessidade de se esforçar por discursar «no ponto que tomava para a oração».

Ao mesmo tempo, ao abrigo de princípios tradicionais de incontroversa tratadística de oração, sempre associando ascética e mística, mortificação e contemplação[129], o prior de Nabais terá programado para Arcângela um pesadíssimo (e certamente contraproducente) investimento ascético: em cada semana, quatro dias de jejum, tomar "disciplinas" em três dias, cilício em outros três, «hum dia de não fallar com pessoa alguã, outro de dormir vestida, e outros exercicios de penitência»[130]. Para obviar a perplexidades e quiçá na tentativa de se assegurar da humildade e aquisição de virtudes da sua dirigida, o padre espiritual optara, neste particular, por declinar para o rigor.

E entretanto, como Arcângela continuasse a manifestar dificuldade em discorrer na meditação, o prior procurou mesmo assim conseguir que na contemplação de fé simples ela se não desprendesse totalmente do ponto tomado: «mas porque o não podia fazer [discorrer] lhe tornou a dizer que continuasse na oração, ou discursando no dito ponto ou, sem o perder do sentido, ficasse no conhecimento da grandeza de Deos, se a isso a levasse a oração». Não se impedia a orante de seguir o caminho a que parecia vocacionada[131] e, ao mesmo tempo, mantinham-se parâmetros habituais de segurança na direcção de principiantes[132]...

Sabemos pelas declarações da própria Arcângela que o Padre Sebastião do Amaral lhe foi progressivamente liberalizando o regímen eucarístico: de início «lhe dava a sagrada comunhão cada quinze dias, depois cada outo, depois de tres em tres dias, e finalmente todos os dias», frequência tornada usual «dous

---

soberba occulta. Não sabe bem meditar e se poem a contemplar; porque nem bem medita nem bem contempla, nem faz cousa boa, dilatando-se em occiosidades màs e perniciosas. Em querer levantar a cabeça está todo o perigo, em abaixar, seguridade»...

129- Cf. *v.g.* MARIA, Juan de Jesus (O.C.D.) - *Escola de Oraçam...*, op. supracit., p. 148.

130- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 4r.

131- Porque, como escreverá o eborense Bartolomeu dos MÁRTIRES (O.P.), numa época - de resto - de reacção anti-molinosiana, «humas almas se movem mais do temor, outras do amor; estas com discursos, aquellas com huma simplez presença de Deos; humas apprehendendo, outras discorrendo, outras fallando com a Divina Magestade interiormente, e ainda no exterior. Vá cada huma pelo caminho que com o conselho do Director entender que Deos a chama» - *Banquete espiritual...*supracit., p. 414. Símbolo desta atitude, desde sempre postulada pelos mais autorizados tratadistas, recorde-se recomendação feita por S. JUAN DE LA CRUZ - *Llama de amor viva*, 3, 46, aos encarregados de dirigir as almas, lembrando-lhes que o principal «agente guía y movedor» é o Espíritu Santo, e que «ellos sólo son instrumentos para enderezarlas en la perfección por la fe y ley de Dios, según el espíritu de Dios va dando a cada una», por isso não procurando «acomodarlas a su modo y condición propria de ellos...». Cf. *Obras Completas*, ed. crítica de Lucinio RUANO DE LA IGLESIA (O.C.D.), B.A.C., Madrid, 1989, pp. 829-830.

132- Cf. *supra*, Cap. II, nota 84. O pressuposto era de que a via purgativa, embora permitindo aceder à contemplação, era via essencialmente de meditação, podendo todavia os orantes passar de um plano ao outro, tirando o máximo proveito espiritual dessa interacção. Cf. S. JUAN DE LA CRUZ - *Subida del Monte Carmelo*, L.3, 2,1 e *Llama de amor viva*, 3, 32, na ed. cit. respectivamente às pp. 237 e 819-820.

ou tres annos pouco mais ou menos depois de dar principio aos exercicios spirituaes», mas não isenta de «turvação», pelo reparo que lhe parecia suscitar no meio envolvente[133], tal como noutros momentos e lugares ainda questionador dessa praxe sacramental[134]. Todavia, mesmo que fosse exigente o critério de

133- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fls. 4v-5r.

134- Ultrapassando polémicas anteriores, embora não as eliminando para o futuro, a causa da comunhão frequente avançou decisivamente, como se sabe, na segunda metade do século XVI (sobre os antecedentes e evolução desta questão na Europa, cf. DUHR, Joseph - *Communion fréquente*, in *Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, 1953, t. II, cols. 1234-1292). Esse triunfo foi particularmente claro no decreto de 1562 da 22.ª sessão do Concilio de Trento, exprimindo o desejo de que os fiéis estivessem preparados para poderem comungar a cada missa, no *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos* (Roma, 1566) - lembrando que «o officio do Paroco será exhortar continuamente os fiéis que assim como tem por necessario administrar cada dia mantimento ao corpo, assim tambem não deixem de ter cuidado de sustentar e criar a alma com este Sacramento» (Parte II, Cap. IV, trad. port. cit., p. 224) -, e no decreto da Congregação do Concílio de 24 de Janeiro de 1587, dirigido ao bispo de Brescia que pretendia limitar a três vezes por semana a comunhão dos leigos. Mesmo assim, posteriormente, com autoridade de consagrado autor espiritual, o mercedário Juan FALCONI (1596-1638) terá de lembrar àqueles «ministros» que continuavam a querer afastar os leigos casados da frequência da mesa da comunhão que, dada a dignidade do casamento, e sendo «bom e meritório» o acto matrimonial, feito no respeito dos seus fins, era lícito e louvável os casados comungarem quotidianamente, ainda que tivessem tido «uso do matrimónio» - cf. *El Pan Nuestro de Cada Dia*, em *Obras Espirituales*...ed. cit., pp. 300-301. Porque continuavam queixas e polémicas, em 12 de Fevereiro de 1679, por mandado de Inocêncio XI, novo decreto da congregação dos cardeais intérpretes do Concílio, mantém a doutrina de que a todas as pessoas de qualquer estado e condição, tendo a devida disposição, lhes é lícito e conveniente comungar quotidianamente, mesmo tratando-se de leigos negociantes e casados. Párocos, confessores e pregadores deveriam inflamar os fiéis em geral à assiduidade da comunhão, e os superiores de religiosas incentivariam e autorizariam a comunhão mais frequente ou quotidiana pedida por estas. Todavia cometia-se agora, com especialidade, a maior ou menor frequência concreta de tais pessoas à direcção e juízo de prudente confessor ou padre espiritual, ao mesmo tempo que aos casados se insinuava o conselho da continência no dia antecedente a se chegarem à mesa eucarística. Com efeito, a ênfase deste último decreto parece colocada nas condições de reverência, veneração e preparação devidas à Eucaristia. Como sabemos, Miguel de Molinos enfileirou nesta corrente generalizadora da prática da comunhão frequente, mas a sua própria condenação e o desencadeamento, à escala europeia, da reacção anti-quietista, se encarregaram de favorecer novas ofensivas rigoristas contra o "movimento" eucarístico (cf. *supra*, Cap. III, nota 60). Os dois tomos da obra de D. Frei Francisco de Santa Rosa de VITERBO (O.F.M.), a tradução do castelhano do *Thesouro dos Christãos*, da autoria do Padre António Velasques Pinto (Lisboa, Domingos Gonçalves, 1739), e o volumoso *Appendix ao Thesouro dos Christãos que para cada dia lhes deixou Christo no verdadeiro Manà Sacramentado* (Lisboa, of. Joaquiniana, 1739), tomo este da sua própria autoria, aí estão para demonstar, sobretudo pelo veemência, número e qualidade das «aprovações», como estas questões tinham, também em Portugal, entrado na ordem do dia. Este franciscano ilustre, que viria a ser nomeado bispo de Nanquim, era um apologeta fervente e lúcido da comunhão frequente. No seu *Appendix* analisam-se casuisticamente todas as possíveis objeccções postas à prática da comunhão quotidiana, dentro dos limites dos decretos em vigor. À data, em Portugal, em muitos conventos, as religiosas costumavam comungar quotidianamente mas, como se vê do *Appendix*, não tinham faltado autores modernos pretendendo cercear a largueza com que se distribuía o Pão Eucarístico a leigos e religiosos devotos. E alguns pastores, cujos argumentos e

Sebastião do Amaral[135], volvidos os primeiros anos do itinerário espiritual de Arcângela, seria já ela, aos olhos do prior, uma dessas «raras» criaturas

---

atitudes Francisco de Santa Rosa desmonta com facilidade, se tratavam «muito do bem espiritual daquellas que o Mundo chama senhoras», não faziam «caso das outras a que chama molherinhas ou molherzinhas»... e diziam «que dar a Communhão cada dia he[ra] encher as creaturas de soberba, canonizallas por santas e metellas na perigosa occasião» de que se desvanecessem e precipitassem «por astúcia do Demonio», o que tudo presumiam «comprovar pella experiencia de muitas, que sendo assim enganadas, tem sido presas pelo Santo Officio» - *Appendix*, pp. 271-272. Arcângela do Sacramento, também ela, há-de vir a engordar esta galeria de processadas, mas no tempo dos seus «exercícios», com os dados então disponíveis, não só o padre Sebastião do Amaral a autorizou a comungar quotidianamente, como terá considerado «tentação do demónio» a hipótese posta pela sua dirigida de suspender aquela prática, pelo receio de não merecer «aquele favor». Neste *Appendix*, Francisco de Santa Rosa dá-nos preciosa informação de autores nacionais e estrangeiros como ele fazendo a apologia e a pedagogia da comunhão frequente e quotidiana, e daqueles outros entendendo pôr entraves à referida prática. Autores portugueses no primeiro caso (precisamos alguns dados dessa resenha bibliográfica): SOUSA, António Vaz de - *Conselheiro Celestial, Alimento e Thesouro da Alma*, Lisboa, João Álvares de Leão, 1657 (trad. do texto castelhano de Frei João de Torres, O.F.M.); S. JOSÉ, Leonardo de (C.R.S.A) - *O Divino Pelicano para sustento das almas*, Lisboa, João da Costa, 1670; SPÍNOLA, António Ardizone (O.D.P.) - *Cordel Triplicado de amor a Christo Sacramentado*, Lisboa, António Craesbeeck de Melo, 1680; EXPECTAÇÃO, Frei António da (O.C.D.) - *Semana Santa, Vozes d'Alma nas soledades do Bussaco*, Lisboa, of. da Música, 1719; CARDOSO, Paulo - *Escada mystica de Jacob*, Lisboa, 1721 (conhecemos a reimpressão feita em Coimbra, of. José Antunes da Silva, 1731); REBELO, Baptista - *Despertador quotidiano para ter bons dias*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1731; ASSUNÇÃO, Frei Manuel da (E.S.A.) - *Jardim Sagrado*, Lisboa, of. Rita Cassiana, 1736. Autores portugueses «modernos» colocando «dúvidas» à prática da comunhão frequente, especialmente quotidiana: CHACON, Doutor Tomé Botelho - *Compendio brevissimo da Theologia Moral*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1682; ANUNCIAÇÃO, Francisco da (E.S.A.)- *Vindícias da virtude*, Lisboa Oriental, of. Ferreiriana, 1725-1726; SANTA MARIA, Frei Ângelo de (O.C.D.) - *Breviarium Moralis*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1734; S. BOAVENTURA, António Caetano de (O.F.M.Obs.) - *Examen Regulare pro Confessariis Fratrum Minorum instruendis*, Lisboa, of. da Congregação do Oratório, 1736; PRAZERES, Frei Afonso (O.F.M.) - *Maximas Espirituaes*, Lisboa, Manuel Rodrigues, 1737.

[135]- Perante a divergência neste tempo existente entre a posição pastoral daqueles que entendiam - e bem - que bastava carecer de culpa mortal para comungar cada dia e a daqueles outros que entendiam um escandaloso atrevimento inculcar esta prática aos fiéis em geral, atentas as grandes exigências de preparação pessoal interior, impostas pela reverência devida ao Sacramento, o prior de Nabais, na conduta revelada na direcção de Arcângela, parece um gradualista, embora integrando-se na vulgata de objecções dos adeptos do rigor. Contemporâneamente, o grande exemplo de rigorismo nesta matéria eram - evidentemente - os jansenistas franceses, mas, segundo o autor do *Appendix* (p. 163), também em Lisboa tinha havido quem, nem nas ocasiões de preceito tenha querido comungar, por nunca se achar com santidade suficiente para o poder fazer... No final da segunda década de setecentos, a «experiência» fazia Frei António da Expectação (O.C.D.), representante da pastoral anti-rigorista, continuar a lamentar que muitas almas não comungassem frequentemente por disso as tirarem seus confessores, sob «capa de zelo». Os próprios amartiocentrismo e pessimismo antropológico e soteriológico - de raiz augustinista - de alguns dos mais significativos nomes do reformismo jacobeu terão decisivamente contribuído para a travagem em Portugal, no século XVIII, do alargamento do "movimento" eucarístico. A este título, basta que verifiquemos em ANUNCIAÇÃO, Francisco da (E.S.A.)- *Vindícias da virtude* cit., t. II, p. 268,

louvavelmente dispostas à comunhão quotidiana[136], pelo que continuou pacificamente a abeirar-se todos os dias da mesa eucarística, autorizada pelo seu director...

Um imprevisto fenómeno - mais um - se encarregaria de sublinhar a aparente excepcionalidade de Arcângela, tornando certamente mais "espinhosa" a direcção espiritual conduzida por Sebastião do Amaral. Três para quatro anos depois de ter iniciado vida de espírito, a beata começou sistematicamente a perder os sentidos na meditação, «espicialmente nas ocasiões em que comungava o Santissimo Sacramento», situação espectacular, com a qual, demasiado crédula e confiantemente, se foi habituando a conviver o prior de Nabais...

Um dia, «suspendendosse», Arcângela descobrira no chão da igreja de Nabais uma pequeníssima «relíquia», imperceptivelmente caída do vaso

---

como a «tremenda» doutrina sobre a predestinação (patenteando o escassíssimo número dos que se salvam), vai em paralelo com a orientação prática (cf. *ibid.*, p. 608) de que «a comunhão quotidiana a rarissimas e só sanctissimas pessoas» se possa «louvavelmente conceder», e santíssimas «não na canonização de qualquer padre espiritual, mais pio que discreto»... Já agora: como seria desejável que pudéssemos contar com um estudo de largo fôlego auscultando elementos doutrinários jansenizantes no rigorismo português, para além da vertente política, verdadeiramente a única até agora considerada!

136- A passagem transcrita e o conjunto do processo mostram que o prior de Nabais, depois de um período de prova e observação, se convenceu da particular excelência das virtudes espirituais de Arcângela, só então passando a autorizar-lhe a comunhão quotidiana. As «regras» de apreciação terão andado perto das que hão-de inculcar dois dos mais notáveis nomes da jacobeia: Francisco da Anunciação (E.S.A.), e Afonso dos Prazeres (O.F.M.). O primeiro (obra e tomo cits., pp. 604-609) entendia que: a) nenhum cristão havia a quem, «louvavelmente», se não pudesse permitir e aconselhar confessar-se e comungar cada mês; a todos os cristãos que «legitimamente» se confessavam podia e devia o confessor permitir e aconselhar a comunhão de oito em oito dias. b) Às pessoas «deveras dadas à virtude e oração mental», o eremita de Santo Agostinho, em sintonia com o que costumavam permitir «os prudentes directores de almas» do seu tempo, propunha a seguinte «regra», ainda que não «necessitante»: se principiantes, mais louvável seria que comungassem duas vezes na semana, se «proficientes ou perfeitos», mais louvável seria que comungassem «até três vezes na semana». Mas «não sem muito perigo de irreligiosidade e irreverencia» se podia permitir a comunhão quotidiana a pessoas que não fossem «de vida sanctissima, de grande oração, de grande retiro, de grande cuidado de evitar qualquer peccado venial e de muito fervor». Pelo mesmo diapasão afinará o missionário varatojano (cf. *Maximas Espirituaes*, 9.ª, t. I, p.105): comungar todos os oito dias seria «conselho comum»; às pessoas fazendo vida espiritual e oração mental, poderia permitir-se comungar duas vezes por semana; comungar três ou quatro vezes na semana seria já para muito poucas pessoas, só se devendo permitir a almas «muito aproveitadas». Na 11.ª das *Consultas espirituaes* (p.326) Prazeres reiterará este seu parecer e o de que a comunhão quotidiana deveria ficar reservada para casos excepcionais, pois raras pessoas seriam dignas de comungar quotidianamente. No caso de Arcângela, um outro factor, previsto pelos tratadistas - cf. *v.g.* o citado *Banquete espiritual* do dominicano Bartolomeu dos Mártires [eborense], p. 425 (1.ª ed., Lisboa, 1728), ou a referida 9.ª *Máxima* de Afonso dos Prazeres -, lhe terá facilitado a comunhão quotidiana: a suspeita do director espiritual de que os «acidentes» que passaram a dar à beata, de perda dos sentidos na oração mental, resultavam de vexação diabólica. Ora em caso de pessoas espiritualmente vexadas, mesmo que faltassem «virtudes heróicas», bastava a necessidade do fiel para estar indicada a prática da comunhão quotidiana.

sagrado durante a comunhão, a qual, «em sima de huã pedrinha», mostrou ao sacerdote, para este a guardar no sacrário. Não se tratava, todavia, de um mero caso isolado de temor escrupuloso, porque Arcângela dizia gozar também o dom de ver Cristo «nas almas das pessoas que comungavão»[137]. Na verdade, desde muito cedo, o Padre Sebastião do Amaral se convencera da santidade daquela rapariga, vincada por maravilhosas visões, acontecimentos estranhos, violências e tentações diabólicas, cujo relato começara a ouvir-lhe, cerca de dois anos depois de a ter começado a dirigir. Essa auréola de santidade começara a difundir-se, e não apenas entre os mais rústicos e mais próximos: assim, um dia, "vindo a si" de uma «suspensão» havida durante a meditação da paixão de Cristo, Arcângela «achara sinco contas entre as mãos», contas essas que tinham passado a ser designadas por «contas do Ceo», «muito veneradas» na terra[138], mas merecedoras também da estima de Bartolomeu de Madureira, prior de Castanheira, na diocese egitaniense[139].

Então, quando Arcângela desmaiava, acorria-lhe ele, seu pároco e director espiritual, a cujo mandado recuperava os sentidos... Essa perda de sentidos - disse-o a beata na mesa do Santo Ofício - durava «em alguãs ocasiões muitas horas e algumas vezes dias, em que não dava de si acordo, e posto que no principio que isto lhe sucedia tornava a si passadas as ditas horas, pellos ditos tempos e dahi por diante não tornava ao uso dos seus sentidos senão pondolhe o dito prior obediencia, com a qual logo voltava ao uzo dos mesmos sentidos, posto que com alguns delirios, dizendo alguãs couzas que depois, relatandolhas, não sabia que as tivesse dito». Além disso, quando tornava a si, «achava em si huã violencia e como que vinha contra sua vontade»[140]. Indagando desconfiadamente - e com naturais e fortes razões para tal - da natureza das alegadas manifestações extraordinárias de Arcângela do Sacramento[141], o Santo Ofício já não ouviria, por serem então ambos falecidos, nem o depoimento do Padre Sebastião do Amaral, nem o do Padre Duarte de Melo, prior da vila de Gouveia, sucessor daquele na

---

137- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, Proposições «para qualificar», fl. 83v.º.

138- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 41r.

139- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 193v.

140 - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 3v.

141- Não apenas a denúncia de alguns procedimentos pessoais, na esfera ascética e moral, militavam contra Arcângela. Além da repugnância do aspecto perdulário, impertinente e exibicionista patente em grande parte destas manifestações, a própria natureza dos estados de alteração da sua consciência suscitariam facilmente engulhos. Com efeito, em Arcângela poderia haver estados patológicos de delíquio, com a perda dos sentidos e da consciência, mas a beata, ao considerar «suspensão» ou êxtase alguns deles, nos quais se verificava o olvido das coisas passadas e do que então havia dito, fornecia uma nota dissonante do postulado pela teologia mística, segundo a qual esse esquecimento era tradicionalmente considerado sinal de um êxtase não autêntico. No êxtase pode dar-se a suspensão, ao menos parcial, do exercício dos sentidos externos, mas não a perda da consciência, que se encontra antes num estado de superconcentração face aos dons divinos, actuando no interior do místico (cf. MARCOZZI, Vittorio - *Fenomeni paranormali e doni mistici*, ed. Paoline, Milão, 1990, p. 27).

direcção espiritual da beata e antecessor do Padre António da Fonseca. Efectivamente, era doutrina corrente que não se deveria confundir um êxtase ou rapto verdadeiro, sobrenatural, e ordinariamente infuso, com uma perda natural de sentidos, desamparando então os «espíritos animais e vitais» as partes exteriores do corpo, para acudirem a socorrer as «partes fracas» e «oprimidas», por acção de uma paixão veemente interior. Explicara Miguel Godinez (S.J.) que havia mulheres de coração tão «pequeno», «fraco» e «terno» que, com qualquer paixão grande de amor, temor ou «suavidade», logo desmaiavam, o que ordinariamente se passava com «muitas» delas na oração; ficavam então sem sentidos, e quando voltavam a si, não se lembravam de nada do que se tinha passado, interior ou exteriormente[142].

Os três directores nomeados correspondem a três sucessivas e distintas fases da «vida interior» de Arcângela: uma primeira, de grandes perturbações e «favores» espirituais, pautada por grande sobrecarga de tempo dado à meditação-contemplação e grande número de práticas ascéticas, uma segunda, sob responsabilidade do prior de Gouveia, de drástica redução do tempo de oração mental e do exercício das práticas ascéticas, e uma terceira, correspondente à direcção do sacerdote amarantino, de regresso ao entusiasmo contemplativista e ao "maravilhoso" da primeira fase, mas despida da dureza ascética que a havia caracterizado.

Valerá a pena tentar perceber o significado de cada um destes momentos, à luz do cruzamento de dados extraíveis do processo inquisitorial da própria beata e do de António da Fonseca, seu último «padre espiritual». Para o fazermos, importa todavia levar em linha de conta, ainda que sumariamente, o conjunto de atitudes e estratégias assumidas por Arcângela perante os inquisidores.

Numa primeira etapa, até à nona sessão de confissão, havida na referida casa de audiência do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra, a 10 de Dezembro de 1697, a ré optou - com aparente "ingenuidade" - por lhes esconder todos os actos lascivos tidos com o Padre Fonseca, ao mesmo tempo que narrava numerosos episódios de visões, extâses e revelações, correspondentes à auréola de santidade que continuava a sustentar. A partir de então, numa segunda etapa, Arcângela começa a deixar transparecer a dimensão carnal do envolvimento assumido com o seu director de consciência, mas só depois das admoestações que se seguiram à 16.ª sessão, de «genealogia»[143], e de posta perante a notificação do libelo acusatório, a ré começa - finalmente -, a partir de 21 de Abril de 1700, a revogar as anteriores confissões, passando a dar como fingimentos todas as «maravilhas» relatadas. Nessa data, como sabemos, já o Padre Fonseca tinha saído penitenciado, no espectaculoso auto-de-fé realizado em Coimbra, a 14 de Junho de 1699, no Terreiro de S. Miguel...

142- *Practica de la Theologia Mystica*, ed. cit., p. 442.

143- As «primeiras confissões» de Arcângela decorreram até esta sessão, que teve lugar em 5.1.1699.

Publicada a prova da justiça, perante as «segundas confissões» da ré, entendia o tribunal que das anteriores «se não devia fazer cazo algum», dado serem «hum compendio das fingidas revelações, suspensões, tormentas e fingidos milagres que lá fora obrava e inculcava por verdadeiros favores de Deos para a terem por santa, virtuosa e favorecida do mesmo Senhor», tendo-as repetido em mesa «com o mesmo ânimo e tenção», na persuasão de que lhe dariam nela «a mesma atenção e crédito»[144]. Mesmo assim, e apesar de «negativa» quanto à «tenção herética», Arcângela não se livrou de passar pela tortura, a fim de o tribunal apurar o «ânimo» com que a ré cometera os «factos heréticos» provados[145]. Por essa provação tinha já passado o Padre António da Fonseca, que levara «todo o tormento» que pudera suportar «a juízo do médico e do cirurgião e a arbítrio dos inquisidores»; os dois outros padres «molinistas», com ele penitenciados no auto de 14 de Junho de 1699, não tinham também escapado ao "filtro" da tortura, tendo por seu turno experimentado as dores das voltas de arrochamento, dadas no potro[146], de maneira que, dirimindo diversidade de

---

144- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl.328r.

145- Cf. *Apêndice* - V - reproduzindo *Parecer* da Mesa de Coimbra favorável ao «exame» de Arcângela do Sacramento no tormento e acordão do Conselho Geral.

146- António da Fonseca tinha-se livrado do espectro da fogueira mas não - evidentemente - de duríssima "purga" que, apesar de tudo, representara "misericordioso" recuo do tribunal. Na tortura, fora tal a força do sofrimento que António da Fonseca confessara que «fizera pacto com o demonio», afirmação logo *in continenti* revogada, pois, como alegou, «diria tudo o que quizessem por se livrar das dores do tormento». Manteve, posteriormente, a negação deste facto e da «tenção» que o faria herege formal, incurso em «relaxamento». Como também dissemos *supra*, cap. IV, o Padre Marcos Rebelo, de Trevões do Douro, recebeu «hum trato esperto e hum corrido», mas manteve-se firme, negando «tenção» herética. Este mesmo método, simultaneamente aplicado como castigo e *pro aperienda veritate*, foi usado com o Padre Domingos Pires, cura de Bouzende, o qual mostrou idêntica fortaleza, num "tratamento" duríssimo. Dada a similitude dos processos, vale a pena recordar o que aconteceu ao sacerdote bragançano: em 2 e 15 de Setembro de 1698 este réu fizera confissões consideradas «diminutas» e, a 6 de Fevereiro do ano seguinte, a Mesa de Coimbra exprimira ao Conselho Geral o parecer de que, como tal, ele «devia ser posto a tormento». Precedendo acordão favorável do Conselho Geral e acordão executivo da Mesa, «pellos urgentes indicios» resultantes da prova da justiça e da sua própria confissão de «viver apartado da nossa Santa Fé Catholica» e «seguir e ter por boa a preversa seita e heresia de Molinos», foi o réu mandado à «casa e lugar do tormento» a 2 de Abril de 1699, pelas 9 horas da manhã. Ignorando as «admoestações» a que quisesse «acabar de confessar as suas culpas» - a última feita já diante dos instrumentos de suplício -, foi despojado dos vestidos, lançado no potro e «começado a atar com os outo cordeis em outo partes do seu corpo, quatro nas pernas e quatro nos braços». Metidos e apertados os arrochos nas oito partes, iniciou-se o movimento de «trato», primeiro com um quarto de volta em quatro partes, depois com um quarto de volta nas outras quatro, em sucessivo crescendo... Sempre «admoestado» quisesse confessar «toda a verdade das suas culpas», tendo já «levado três voltas em todas as oito partes e quebrado um cordel por não querer confessar, pediu então audiência». Nesta, todavia, voltou a dizer que pecara por dar crédito às revelações da sua confessada e por humana fraqueza. Foi então ordenado se prosseguisse a tortura, na qual lhe deram «mais duas voltas» e em que se gastou uma hora. Mesmo assim se continua: «quebrarão sete cordeis» e foram dadas «seis voltas e meia». O médico e o cirurgião, temendo o pior, mandam parar o tormento. O paciente é desatado (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Processo 3011*,

pareceres da Mesa de Coimbra (onde não faltava mesmo quem a considerasse «mestra» do sacerdote amarantino), vistos «os autos, culpas e confissoens» da ré, o Conselho Geral, no seu acordão, «pellos urgentes indicios» que contra a beata resultavam «de seguir os erros de Molinos e ter pacto com o demonio», havia determinado que fosse posta a tormento, tendo nele «hum trato esperto»[147]. Da violência desse tormento, sofrido na polé, restar-lhe-iam marcas duradouras, patentes na incapacidade adquirida para assinar a necessária «abjuração de vehemente» e posteriores requerimentos seus...

Tentemos agora perceber o significado da mudança de orientação sofrida por Arcângela, desde o termo da direcção do Padre Sebastião do Amaral, ditado pelo falecimento deste no ano de 1686, até ter chegado a ser dirigida pelo Padre António da Fonseca.

Nesse intervalo de cerca de três anos, em que, até morrer, a dirigiu o Padre Duarte de Melo, prior de Gouveia, foi permitido a Arcângela variar de vestidos, dessa forma aligeirando o rigor penitencial do seu trage[148]. O tempo consagrado por Arcângela à oração mental foi grandemente limitado, com instrução de o não exceder, ainda que «tivesse os mesmos sucessos de perder os sentidos»[149], algo que a beata cumpriu com bons resultados: perdia então menos vezes os sentidos, rareavam visões e tentações, e, quando as primeiras sucediam, «tornava a si» sem intervenção do director espiritual.

Não há no processo inquisitorial de Arcângela quaisquer outras informações sobre o teor da direcção de Duarte de Melo. Nestas condições é - evidentemente - arriscado interpretar a pacificação experimentada no seu

---

pasta 7, maço 142, fls. finais inumeradas). Fora vencida a "prova": ao manter que delinquira por crer nas "revelações" da beata e por razões de lascívia, e ao aguentar a tortura, afastara o espectro da temida pena ordinária, caso o tribunal concluísse por «heresia formal»...

147- Quanto ao número e modalidade da "provação", observe-se ser esta decisão final regimental contra parecer daqueles que, na Mesa de Coimbra, se tinham pronunciado respectivamente a favor de «dois tratos espertos», de «todo o tormento que pudesse sofrer», ou... contra aplicação de tormento. Este grau da tortura da polé arbitrado, consistia em, depois de se ter içado o réu, atado pelos pulsos atrás das costas ao calabre da roldana, até ao junto da mesma, o ir fazendo baixar, largando-o com brusquidão. No «trato corrido», mais "benigno", o paciente era baixado rapidamente, mas sem ser sacudido. Ao contrário do que alguém possa eventualmente julgar (cf. v.g. PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência*...art. cit., p.19, em confusão corrente, ilustrada pela legendagem da gravura da página anterior, relativa à «casa dos tormentos», em cujo centro se divisa - sim - a aplicação da espanhola «toca» e não da tortura do potro), não há dúvidas de que foi um «trato esperto» - na polé - o tormento de Arcângela, pois de acordo com o *Regimento do Santo Oficio*, L.II, tit.° XIV, §.° 6, ed. cit., p.121b, «nunca» as mulheres seriam lançadas no potro «pelo muito que se dev[ia] attentar por sua honestidade». Deve de resto lembrar-se que estava estabelecido no *Regimento do Santo Oficio*, L.II, tit.° XIV, §.° 3 e §.° 4, que na «casa do tormento» não assistiriam mais que os guardas do cárcere que haveriam de fazer a execução; chamar-se-ia o ordinário para o tormento, e não vindo este assistiriam dois inquisidores com um deputado ou um inquisidor com dois deputados (para haver sempre três votos).

148- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 13v.°

149- Mesmo nessas circunstâncias, «não passava de hora e meia» o tempo que «lhe tinha dado» o Prior de Gouveia. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fls. 3v.°- 4r.°.

tumultuoso mundo interior. Apenas nova, inteligente e calculada estratégia de adaptação da beata a um sacerdote mais céptico em relação aos favores por ela experimentados e descritos? Não cremos. Pelo contrário, tudo indica estarmos diante de uma consciente opção do director por diversa e tranquilizadora orientação da vida espiritual de Arcângela, até porque, no processo inquisitorial de António da Fonseca, encontramos um importantíssimo elemento informativo que nos parece poder fornecer a chave de entendimento da verdadeira raíz dessa fase de acalmia.

Antes dele ser autor proibido e condenado, sabe-se que Duarte de Melo teve, entre os autores presentes nas suas prateleiras, Miguel de Molinos. Ora, se o prior de Gouveia leu, como certamente fez, porventura com comprazimento, o *Guia Espiritual*, do mestre aragonês, terá muito facilmente ficado adepto de um novo tipo de direcção, desconfiada e relutante face ao habitual peso da devoção sensível, dos sentidos, imaginações e consolações espirituais, e relativizadora do interesse das pormenorizadas regulamentações e sobrecargas ascéticas[150]... É natural que a assunção de uma atitude "libertadora" deste género, com êxito conhecido e flagrante noutros quadrantes geográficos, tenha, também aqui, redundado em benefício de alguns dirigidos e (ou) dirigidas de Duarte de Melo. No aro da sua vida, Arcângela terá agenciado um curto intervalo de menor protagonismo espiritual, mas, segundo se percebe, de maior paz interior e saúde...

Diga-se, já agora, que pelo menos três livros de Molinos tinham andado por Nabais e Nabainhos. Sabemo-lo por um denunciante de António da Fonseca, o Padre Frei João de S. Boaventura, religioso franciscano, de 42 anos, morador no Varatojo, que, em 4 de Maio de 1695, de ouvido, fornece interessantes apontamentos informativos sobre os referidos livros, na suposição de que, pelo menos dois deles, continuavam sem serem entregues ao Santo Ofício, pelo que facultava pistas para o tribunal os poder localizar. Nesta altura, já todos os incautos proprietários, mesmo que houvesse pouco tivessem sido leitores de Molinos, tentavam alardear distâncias da respectiva obra escrita, sobre a qual tombava agora, cada vez mais, o peso da ignorância e do preconceito, resultantes da imagem negra da condenação romana deste teólogo e da divulgação dos mais impressivos tópicos da literatura anti-molinosiana subsequente.

Na semana anterior, este varatojano ouvira ao prior de Nabainhos «que havia tres livros de Molinos, hum dos quaes tinha já vindo para o Santo Ofício». O segundo, entendia o teria o prior da Castanheira, Bartolomeu de Madureira, do bispado da Guarda, e dele poderia «dar conta» Bartolomeu Mendes, cura que fora de Nabais e a semana transacta fora para a Castanheira. O terceiro livro o tivera Duarte de Melo, prior da igreja da vila de Gouveia, falecido. Disseralho a ele, denunciante, Jorge de Melo, irmão do referido prior, capitão-mor de Gouveia «e morador no lugar de São Paio da mesma villa»; acrescentara outrossim «que o seu irmão não usava delle e que se ficou o dito livro em casa do dito prior Duarte de Mello», dele podendo dar conta Frei João de Mello, religioso de S.

150- Cf. *supra*, cap. III.

Bernardo que estava «no Colégio de Alcobaça» e que correra com os livros do referido seu irmão[151].

Frei João de S. Boaventura não tem ideia precisa do conteúdo do livro. Está-se mesmo a ver que leu apenas, se leu, o elenco das proposições condenadas de Molinos. Como tal, nos episódios que nesse dia se põe a relatar, na casa do Oratório Velho da Inquisição de Coimbra, não hesita em fazer alusões que revelam, na sua rusticidade, equívocos correntes sobre a condenada obra escrita do sacerdote aragonês, alegadamente incentivadora da luxúria e de diabólicas conexões, contra as quais não prevaleceria o auto-domínio.

Contou que indo no verão anterior o dito Frei João de Melo ao lugar de S. Paio, onde o capitão-mor, seu irmão, reside, não tinha ficado em casa dele, mas estivera «só em outras casas separadas, adonde hião muitas moças do dito lugar cantar e bailar de dia e de noute», e que «repreendendo elle, denunciante, a huma das ditas moças», cujo nome não recordava, «porque hia aquellas galhofas, sendo filha de hum homem que era muito aspero de condição», como era o escrivão, seu pai, ela lhe respondera «que a levava o impulso, sem dar outra rezão». A mesma rapariga lhe contara ainda que o dito Padre Frei João lhe havia dito que, «ainda que não quizesse, havia de hir a sua casa e que havia de fazer certas couzas, que havia de hir ainda que não quizesse, donde ele entendeo que o dito religioso poderia ter o dito livro de Molinos, em que nelle podia haver pacto»[152].

Regressemos ao mundo experiencial de Arcângela. Logo na primeira fase da sua «vida interior», ter-se-iam alegadamente produzido, como referimos, grandes e numerosas tentações, visões e «extases»... Para tentarmos perceber o período que vai «dos seus primeiros annos athe commonicar com o P. Antonio de Affonseca», recorreremos à bastante circunstanciada «noticia», tirada da prova da justiça, que consta do seu processo[153].

Cumpre-nos todavia começar por sublinhar que, como sugerimos, a Nabais e Nabainhos da infância e adolescência de Arcângela, eram então terras, como tantas, tocadas pelo fascínio da oração mental, do «exercício das virtudes» e do maravilhoso que frequentemente lhes andava associado.

Antes da missão do próprio Padre António da Fonseca, além do Padre Chagas e dos seus companheiros, haviam passado por ali, também em missão, dois padres da Companhia, tudo aparentemente com óptimos resultados, pois «toda aquella gente, confessados do Padre Sebastião do Amaral e mais Padres, falavão praticamente nas virtudes como se tiverão repetido uso dos Livros», e todos diziam «não querião senão amar a Deus e tinhão grande dor dos peccados e grandes desejos de aproveitar nas vertudes: humildade, penitencia e caridade»[154]. Desta gente devota, algumas mulheres «tinhão visões e revelações», outras - sinal outrossim de distinção espiritual - sentiam-se endemoninhadas ou

151- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 72v.º
152- A.N.T.T, *Inquisição de Coimbra, Proc.10318, Maço 6*, 1.ª Parte, fl. 73r.º
153- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 12r.º-14r.º
154- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 2.ª Parte, fl. 210v.º

vexadas do Demónio[155] e, na vizinhança, vivera mesmo uma mulher, tida por santa, de cujas "idas" ao Inferno Arcângela tinha ouvido falar[156].

Segundo o próprio Padre António da Fonseca testemunhou na Mesa de Coimbra, ao calor do seu primeiro contacto com as gentes daquelas terras, ele mesmo terá inicialmente tratado de matizar e equilibrar os entusiasmos místicos suscitados: face a tão bons propósitos, dizia-lhes «que se era asi como dizião, Deus era o que lhe[s] dava tão bons desejos», e às mulheres «que tinhão visões e revelações perguntava pelas virtudes moraes que exercitavão, e desejos que tinha[m], e certeza com que nellas se achavão e ocasião», ao que elas respondiam estarem certas de serem de Deus, «porque do Diabo não querião nada»[157]. Não tardaria muito, todavia, que o Padre Fonseca se esquecesse de cumprir - ele mesmo - as suas próprias recomendações ascéticas e cautelares...

Presumindo-se certamente "especializado" em lutas com o Espírito Maligno, o missionário de Viseu dera em afoitamente diagnosticar casos de alegada possessão e obsessão diabólica[158], de modo que, naquelas redondezas, «as pessoas vexadas» tinham-se começado crescentemente a inquietar, ao saberem da sua presença, fazendo mesmo «grandes estrondos». Como imprudente e galhofeiramente se jactava Fonseca, «por onde quer que fazia jornada, sempre o Diabo ia diante delle»[159]... Como consequência, começavam-se a acumular, localmente, graves erros de "diagnóstico" para estados patológicos de beatas[160],

---

155- No seu processo, Arcângela do Sacramento refere várias sessões de exorcismos que testemunhou, antes de ter ido viver no recolhimento de Midões. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.7619*, 1.ª Parte, fl. 88v.º e 91r.º.

156- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 2.ª Parte, fl. 210v.º, e PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade...*, art. cit., p. 15.

157- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 2.ª Parte, fl. 210v.º

158- No processo de Arcângela do Sacramento, vemos - incautamente - o Padre António da Fonseca tratando, em simultâneo, com «huãs endemoninhadas, huã das quaes encontrara no caminho» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.7619*, 1.ª Parte, fl. 91r.º.

159- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl. 65v.º

160- O próprio sacerdote-exorcista se terá dado conta de manifestas contradições e embrulhadas em que caiu no tratamento de alguns destes casos. Assim, ter-se-á apiedado da doente e sofredora Bernarda de Jesus, do lugar de S. Paio, que passou a viver junto de Arcângela e a haveria de acompanhar para Midões. Agora protegida, Bernarda, considerada endemoninhada, aparentemente terá melhorado algo dos seus males, e passou a poder - nomeadamente - deslocar-se à capela de Manuel Homem de Abreu, morador em Midões, para assistir à missa celebrada pelo Padre Fonseca. Este, todavia, continuará, com frequência, a invectivar espectaculosamente, junto ao altar, os diabos que, alegadamente, continuavam a atribular os corpos de Bernarda e de Arcângela. Assim, antes de subir ao altar, e às vezes depois de começar a missa, virando-se para elas, ordenava: calai-vos! E no fim da missa, dizia: agora urrai vós demonios e fazei vosso oficio! E se ouviam «dois tais roncos nas tripas da dita Bernarda que todos se admiravão»... - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 184v.º. Talvez parte do "tratamento"..., o sacerdote usou algumas vezes das "virtudes" de um «cacheiro» para violentas pancadas que inflingiu a Bernarda (cf. v.g. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.191r.º). Todavia, passados tempos, depois de ter "canonizado" encomiasticamente esta beata, passou a considerá-la ilusa e - finalmente - recambiou-a de novo para S. Paio, «por se fingir

algumas das quais, mais afoitamente ainda, o missionário "canonizava": Maria de Beja, moça solteira da Vila de Gouveia, Bernarda de Jesus, moça solteira do lugar de S. Paio, e Arcângela, em breve seriam por ele apresentadas como «tres relicarios do Espirito Santo», sendo os «favores espirituais» experimentados pela última, a curto trecho, considerados maiores que os de «Santa Theresa e Santa Rosa [de Lima] e Soror Joana [de la Cruz]»[161].

Por sua vez, em Midões, ainda antes de aí chegar o Padre António da Fonseca, sinal do mesmo entusiasmo devoto que então perpassava a Serra, querendo Manuel Homem de Abreu, familiar do Santo Ofício, casar sua filha, Engrácia, com um pretendente que lhe arranjara, esta se recusara terminantemente a tais intentos, dizendo «que estava casada com Cristo Senhor Nosso e que não queria outro». E quando a essa vila chegasse o missionário, que por vezes celebraria missa na capela do referido familiar do Santo Ofício, teria oportunidade de dar assistência a Engrácia Homem, porque esta, frequentemente, «quando comungava ficava desmayada», sendo amparada e deitando-se no regaço das mulheres circunstantes, situação de que, depois de «bem advertida», ficaria «emendada», pois António da Fonseca, experimentando-a e examinando-a bem, acharia ser aquilo «embobamento de fraqueza ou flato»[162].

Não surpreenderá pois, excessivamente, o conjunto de experiências alegadamente protagonizadas por Arcângela, logo na primeira fase da sua «vida interior». Essas experiências, independentemente do grau de fingimento implicado, ganham inteligibilidade no contexto sócio-cultural do qual brotam...

Logo nas duas primeiras sessões havidas na Mesa de Coimbra, a vinte e um e vinte e dois de Maio de 1697, teve Arcângela ocasião de se explanar na descrição dos privilegiados sucessos do itinerário por si abraçado, quando se confiou à direcção de Sebastião do Amaral, prior de Nabais.

---

endemoninhada» (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.352v.º), Aqui estará ela, entrevada já, aquando dos processos inquisitoriais movidos a Arcângela do Sacramento e ao Padre António da Fonseca. Como é evidente, António da Fonseca fazia um uso abusivo dos seus poderes. No que tange a meios violentos, como se vê da leitura do tão conhecido e editado *Manuale exorcistarum ac parochorum* de Candido BROGNOLO, O.F.M. (1.ª ed., Bergamo, 1651), as bofetadas ou outras quaisquer pancadas administradas às «criaturas possessas ou obsessas», estavam expressamente proibidas pelos autores consagrados, uma vez que, dessa forma, se incomodava ainda mais o paciente, sem fazer dano e dor ao Demónio (cf. *Brognolo recopilado e substanciado*, op. e ed. cit., p.93).

161- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl. 290r.º. Escolhiam-se nada menos que três grandes e afamadas místicas como termo de comparação!... A biografia de Santa Rosa (Lima, 20.4.1586 - *ibid.*, 24.8.1617), a primeira dos nascidos na América a subir aos altares, prestava-se neste caso, além do mais, à enfatização da sua condição de terceira dominicana. Sobre a vida da abadessa do convento de terceiras franciscanas da vila de Cubas, Juana de la Cruz Vásquez, a «Santa Joana», de grande popularidade em vida e depois da morte, vide TRIVIÑO, Maria Victoria - *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, B.A.C., Madrid, 1999, bem como as linhas que lhe consagra BARBEITO CARNEIRO, Maria Isabel - *Maestras iletradas*, «Via Spiritus», 7 (2000), pp. 210-214.

162- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 2.ª Parte, fl.211r.º

Além das referidas perdas de sentidos - «costumava sucederlhe que fallando, ou ouvindo ou meditando em algum dos Misterios de Christo Senhor Nosso hia perdendo os sintidos, e quanto mais continuava o seu modo de vida mais promptamente os perdia, sintindo hum grandissimo fogo que paresse a abrazava»[163] -, Arcângela narrou os tormentos a si inflingidos pelas forças diabólicas.

O «ficar fora de si» e «alienarse» - e «em huã ocasião se achou tão mal que adoeceu, com desconfiança da sua vida» - não foram então vistos (e pelos conhecimentos locais e epocais talvez dificilmente o pudessem ser) como primeiros sintomas de uma patologia meramente do foro médico, como não o foram - nem de desarranjo mental - os estranhos acidentes de que deu conta.

Algumas vezes - não sabia quantas - «fora achada em sima do forro» da casa em que estava, «sem saber, nem as mais pessoas da dita casa, como aí fora posta». Desse apuro não a conseguiam tirar os circunstantes até que, «com obediencia do prior», para isso chamado, com facilidade a tiravam[164]. Os juízes da fé ouviram idêntico episódio, passado em casa de Sebastião do Amaral. Certa vez, depois de ter comungado na igreja de Nabais, e ficando sem sentidos, «tornou a si por obediencia que lhe pos o dito Prior». Porém, «sem perfeito acordo, e não podendo hir para sua casa, pegarão alguãs pessoas nella, e com dificuldade a levarão para a do Prior, que era mais perto, pollos gritos e repugnancias que fazia». Aqui esteve doente, «e na dita doença foi achada fora da cama e da casa em que estava, em outra, de tras de huãs cubas». Disse-lhe depois o mesmo sacerdote que, por não ser possível fazê-la sair daquele lugar em que foi achada, «mandara aos Demonios que a largassem», tendo-se tornado fácil, a partir de então, a sua restituição ao leito «donde a tinhão tirado»[165]. Uma outra vez foi achada debaixo da cama e, de novo, interveio o Padre Amaral dizendo: «Deixai a ovelha que não he vossa, e me esta entregue e he de meu senhor Jesus Christo!»... assim «dando a entender» que os diabos a haviam tirado da cama[166]. Dia houve em que Arcângela batera em um diabo que lhe rondava o catre com umas contas, as quais «se converterão em cadea» em que ele ficara preso. Entregue esse diabo ao Padre Amaral, este intimou-lhe o «desterro» de Nabais: com grande estrondo, viu-se constrangido a afastar-se, quebrando o catre onde a beata jazia doente[167].

Importava situar estes estados vivenciais em tipologias consagradas na teologia mística e na demonologia. Instada em Mesa, Arcângela explicou que, por ocasião destes acidentes, ficava com «os sintidos perdidos, e tendoos asim perdidos não dava acordo de cousa alguã exterior que fizesse ou se lhe fizesse, nem tinha acordo algum interior de alguã cousa que paçasse». Porém, antes de isto lhe suceder, - acrescentou -, considerando ela «no conhecimento do seu nada e da immensa grandeza de Deos», ia perdendo os sentidos, e nestes termos ouvia uma

163- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 10v.º.
164- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 7v.º.
165- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 8r.º.
166- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 12r.º e 1.ª Parte, fl 197r.º.
167- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.84r.º.

voz que lhe dizia: «Às armas, forte, forte!», e tornando a si - sem obediência - lhe sucediam «batalhas» com os Demónios, que a vinham «corporal e visivelmente perseguir»[168].

Já sabemos que os seus juízes não deram a esta espécie de "parafrenia" visionária o crédito pretendido por Arcângela do Sacramento ao narrá-los em Mesa.

Entre outras situações, contou a ré que, estando «fazendo algum exercicio comum da sua casa», lhe apareciam os demónios «em forma humana, vestidos de seculares, vindo entre elles um em trajos de molher». As caras pareciam lançar «pellos olhos lavaredas de fogo», aspecto em que começara a reparar depois de, a esse propósito, pela primeira vez ter falado com o Padre Sebastião do Amaral... De início, tinha grande temor «destas vistas», e algumas vezes «se lhe tolhia a falla». Dando disto conta ao prior de Nabais, e animando-a ele a que não temesse, «ja os não temia, e nunca gritava quando vinhão ou os via»[169]...

Sintoma talvez de um real processo de diabolização dos instintos e de recalcamento da libido, perante grande «turvação» de Arcângela, a referida «molher», com «hum dos ditos homens, se tratavão tão lasciva e descompostamente como se hum homem carnalmente peccasse com huã molher», de maneira que, «ainda fechando os olhos a tão lascivo acto, lhe ficava no pensamento aquella vista». Segundo a beata, aqueles diabos falavam entre si em vozes audíveis, numa língua desconhecida, e, acabados os «actos lascivos» a que também a incitavam, quando entendiam, com menor ou maior pressa se ausentavam, fazendo «grande estrondo», por vezes alegadamente ouvido na vizinhança[170]. Tais batalhas, em que se socorria da consideração na sua miséria e imensa bondade de Deus, duravam geralmente meia, e por vezes, uma hora[171].

Os inquisidores quiseram mais pormenores, e, entre outros pontos, Arcângela precisou que, por outras vezes, lhe haviam falado os diabos na língua portuguesa..., como sucedera em uma ocasião em que, para fugir à visão das diabólicas lascívias, se metera na ponderação «do seu nada». Dessa vez, os diabos, com o mesmo referido estrondo e grande alarido, ter-se-iam afastado, dizendo: «Olha a perra, onde se arrimou!»...

Falando-lhe «em lingoa portuguesa», os tentadores teriam passado depois a concentrar-se, sobretudo, na figura do seu director espiritual: segundo contou a beata, frequentemente os demónios lhe entravam pela casa dentro, vestidos em forma de soldados, de dois em dois, dizendo-lhe que «se não fiasse daquelle que a governava porque hera um idiota», e que, já que havia de lhes cair nas mãos, «se entregasse logo»[172].

168- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 8v.º.
169- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 9r.º.
170- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 6, r.º e v.º.
171- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 5r.º.
172- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 7r.º.

Dizia Arcângela que era então tentada pelo Demónio exteriormente e interiormente: «exteriormente, dandolhe pancadas no corpo, de que lhe ficavão chagas», e interiormente, «levandoa a hum calabouço ou carcere de trevas (que dizia ser o Inferno)», calaboiço infernal esse, em forma de «lago», por onde passava e de onde «lhe attiravão com dardos e settas», situações a que se furtava mergulhando de novo na consideração do seu nada e da «immensa grandeza de Deos». Mas "viajava" também, «interiormente», por outros ambientes. Em «huã suspensão que tivera», por exemplo, «lhe fora mostrado o Mundo»: queria Deus castigá-lo, mas, a pedido de Nossa Senhora, ficara o castigo sem efeito[173].

Em duas ocasiões, os demónios, na figura de soldados, pegaram nela «e tambem na barra em que estava deitada, a qual era nova», e desconjuntaram-lha. Doutra vez, entrando ela numa casa, «vio alguns Demonios que conheceo o erão pella perturbação que costumava ter antes de os ver, e pella fealdade das suas caras». Disseram-lhe: «Maldita, rende-te!». Ela não lhes respondeu, «como sempre fazia, e a arrastarão, não sabe quem, para dentro da casa, a tempo que cahio de sima da porta huã pedra, que só arrancandosse podia cahir», e que ainda lhe atingiu os vestidos. Curiosamente, não teria perdido então os sentidos, segundo confessou[174]...

Questionada em Mesa sobre qual seria, a seu ver, o fim com que os espíritos malignos «pegavam nella», tornou a declarar que «quando os Demonios pegavam nella corporalmente alguãs vezes, era para a tratarem com actos lascivos, andando com ella a braços». E perguntada pela razão que a levava a tal conclusão, respondeu que «a causa de entender que era para este efeito», era porque os demónios apontavam para o que entre si faziam dois companheiros deles, «hum em figura de homem e outro de molher», como dito tinha, do que, de resto, lhe resultavam «tão grandes tentações sensuais», que lhe parecia - por então - estar «desemparada de Deos». Quase «consentia» nas «torpezas», e por isso queixava-se «de Deos a por naquelle perigo tão grande». Nessa época, era este um domínio no qual se via «sumamente afligida»: certo dia, tivera uma tentação carnal «tão vehemente» que, para lhe fugir, até metera um pé no lume da chaminé da casa em que estava, episódio de que, alegadamente, lhe ficara cicatriz[175]. Isto lhe sucedera por muitas vezes até que, pelos seus dezoito - dezanove anos, metida em mais uma «batalha luxuriosa» como as anteriores, vendo-se «mui perseguida, perdeo os sintidos por algum espaço de tempo», e tornando a eles mais fortificada, «para resistir aos mesmos Demonios com que ainda lutava», lhe apareceu no ar «huã molher mui formosa», que disse aos espíritos malignos: «Quem vos deu tal atrevimento? Andai daqui!», frase com que eles desapareceram, «hindosse comendo com raiva, pello que mostravão»[176]. Também noutra ocasião vira, «estando suspensa», que «hum Menino interiormente a cingia com huã cinta

---

173- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 83v.º.
174- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 9r.º.
175- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 7v.º.
176- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 9v.º.

branca, para não ter mais pensamentos lascivos»[177]. A partir de então teriam terminado este tipo de crises, com a protecção do Céu, tal como se insinuava...

Como dissemos, a partir de 21 de Abril de 1700, entra a ré na revogação de tais relatos, reproduzidos em Mesa, considerando-os fruto do seu fingimento e imaginação. Nessas segundas confissões, reconhece que os produzira por vanglória e para ser tida por santa. Mesmo de alguns factos, aparentemente menores, passa a dar uma outra explicação, natural, como da sua cicatriz no pé esquerdo, resultado - afinal - de fortuita queda sobre o lume do lar, em consequência de um «flato», e não de deliberada fuga a uma tentação.

Na verdade, tendo-a deixado anteriormente explanar as estranhas e abundantes descrições da sua singular "biografia interior", o tempo da beata tinha-se vindo a esgotar perante o tribunal. O promotor fiscal reunira durante toda a instrução preparatória do processo, através de denúncias, testemunhos recolhidos e confissões, elementos seguros, provando sobejamente numerosos delitos contra a fé, nomeadamente de falsa santidade, embuste e hipocrisia, cometidos pela ré. Os dados mais onerosos resultavam - evidentemente - do desenvolvimento do processo movido ao Padre António da Fonseca, último director a quem Arcângela tinha dado conta da sua «vida» e «espírito», e das confissões por este pessoalmente produzidas. Essas devastadoras confissões viriam mesmo a permitir que não faltasse na Mesa quem a visse a ela como «mestra» do seu director, merecedora do correspondente e proporcional castigo[178]. Assim, marcando a transição para a instrução contraditória do processo, a 5 de Janeiro de 1699, o inquisidor Paulo Afonso de Albuquerque, no «exame de genealogia», iniciou as três "clássicas" e sucessivas admoestações regimentais a que a ré confessasse a verdade dos seus delitos, numa confissão perfeita, dessa forma melhorando a sua causa. Veio logo depois o promotor, com o libelo por parte da justiça[179]. Em Fevereiro desse mesmo ano, a Mesa conimbricense preparava-se, como sabemos, para levar à fogueira o ex-oratoriano, que afinal sairia - livre de relaxe à justiça secular - no aparatoso auto de 14 de Junho de 1699. Como tal, àquelas datas, conhecendo, da publicação da prova da justiça, tudo quanto das testemunhas, juradas e ratificadas, constava contra ela (com regimental ocultação dos nomes dos deponentes e circunstâncias identificadoras), era para Arcângela inútil continuar a resistir ao "cerco" do tribunal...

De outros fenómenos extraordinários da fase da sua direcção pelo prior de Nabais se retratou a beata. Muitos deles tinham sido localmente recebidos como verdadeiros, originando-se em torno de Arcângela um incipiente movimento de procura e intercessão religiosa. Conhecêmo-los, além de pela evocação da ré, pelos depoimentos das outras testemunhas que naquela fase conviveram com ela.

Maria do Amaral, a irmã do pároco, seu director, convertida em Maria da Visitação, primeiro simples recolhida e, em 1695, já madre-regente do

---

177- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 287r.º.
178- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 333v.º.
179- Cf. *Regimento do Santo Ofício*, L. II, tit.º VI, §s. 1 e 2, ed. cit., pp. 93 e 94.

recolhimento de Midões, por despromoção de Arcângela desse cargo, contou muitos desses factos maravilhosos. Em 1695, instada pelo alarme de recentes sucessos e pelos emissários do bispo-conde ao recolhimento, padre Pedro da Costa e Frei Pedro de Alcântara, asseverando que «todas» aquelas «suspensões» de Arcângela eram «ilusões do demónio», Maria suspendera o seu juízo, mas mesmo assim declarava ter tido e continuar a ter «boa opinião» da delata[180].

Segundo Maria do Amaral, conseguia o seu irmão, com imposição de «obediência», que Arcângela «tornasse a si» dessas «suspensões», embora ficando durante algum tempo tão debilitada que com dificuldade falava. Neste estado de tontura dizia frequentemente que «abrassava o Menino Jesus por conta de seos parentes e pessoas suas amigas»[181]. Mas nem sempre lograva o prior impor-lhe a sua vontade. Por ocasião de uma supra-referida doença, sofrida em casa do pároco (a mesma em que Arcângela fora achada fora da cama, entre as cubas da adega), querendo este, Maria do Amaral e a mãe da doente tirar-lhe das mãos um crucifixo que, estando deitada, segurava nas mãos, não o conseguiram. Não o largara durante dois dias e duas noites, e durante esse tempo dera frequentes pulos na cama. Em outra ocasião, estando em sua própria casa, também de cama, doente, Maria e Sebastião do Amaral foram-na visitar, e acharam-na «em forma de crucificada, com os braços muito estendidos e hirtos, de sorte que lhos não podião dobrar». Indo descobrir-lhe ela os pés, «lhos achara em crus, na forma em que os costumão ter as imagens de Christo». Assim esteve ao longo de três dias, «exteriormente crucificada em seu sentido», tendo Arcângela Henriques, então com cerca de vinte e um anos, podido ser ainda observada por um outro eclesiástico, ocasionalmente passando por Nabais[182].

No dia seguinte a esta "crucifixão", logo Maria se abeirou de Arcângela, pedindo que lhe quisesse apresentar uma petição a Deus, ao que esta facilmente anuiu: «era que fosse o mesmo Senhor servido apartar della tudo aquillo que a podia desviar de sua graça». Indo Maria daí a uns dias visitar Arcângela, que já andava convalescendo, lhe disse a mesma que apresentara a sua petição, e que a resposta era a seguinte: «Que aparte a carne da carne, e que fie de mim». Ao ouvi-la, ficou Maria em «tão grande sobressalto interior, que se lhe reprezentarão todas suas culpas e que exteriormente mudou de cores», dizendo-lhe Arcângela que não tivesse medo. Depois lhe contou a beata que, ao tempo daquela sua «ancia», vira ela junto de si «o diabo em forma de homem», ameaçando-a de a afogar se ela transmitisse a Maria o «despacho» recebido, e que quando lho

---

180- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 200v.º. Maria do Amaral declarou então «passar de sincoenta annos».

181- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 277r.º (da «Publicação da prova da Justiça»).

182- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 197v.º. Maria não se lembrava se, em concreto, tinha sido Frei Manuel de Matos de Almeida, vigário de Varze e comissário do Santo Ofício, ou o Padre Manuel Nunes, ambos à data falecidos.

transmitira, vira «huma multidão de morcegos» sobre a cabeça dela, embora sem lhe tocarem[183].

Arcângela comprazia-se sobretudo na consideração da Paixão de Cristo, assumindo uma atitude de impressivo passionismo de "simpatia". Meditava «com tanta vehemencia» que, alegadamente, se lhe haviam quebrado três costelas, com as quais assim permanecera, estalando-lhe estas, segundo dizia, quando tinha «semelhantes afectos». Este dolorismo correspondia a uma escolha sua: numa «suspensão», tinham-lhe sido «interiormente mostradas duas coroas, huã de espinhos e outra de rosas», e ela escolhera a de espinhos[184].

Pelo que se lê neste processo, percebe-se que a jovem de Nabais, mimeticamente, se entusiasmara com o exemplo de santos que haviam passado por extraordinários estados teopáticos, e haviam merecido, nomeadamente, a estigmatização. Em relação ao então tão venerado fenómeno de produção de estigmas, raríssima graça *gratis dada* (por isso tão paradoxalmente procurado por gente ambiciosa do prestígio da santidade), para além da possibilidade de uma mera intervenção sobrenatural, é hoje admitido, de forma relativamente pacífica, que o factor desencadeante podia e pode ser a neurose histérica ou a super-concentração do fiel contemplativo na Paixão de Cristo; neste caso, os estigmas resultariam da vivência de um «complexo de crucifixão», seriam efeito de intensa e prolongada emoção, com extraordinária concentração de energia psíquica, como singularíssimas somatizações enfim, produzidas por um agente "stressante" excepcional: os estados extáticos[185]. Claro que ficava ainda largo espaço para os casos de mutilação artificial ou fraude (de que o mais conhecido exemplo é o caso da freira da Anunciada)...

Significativamente, Arcângela sugeria ou ostentava alegadas somatizações resultantes dos seus estados extáticos, mas ao mesmo tempo arranjava "escapatórias" face a uma eventual investigação à sua realidade física. A certa altura, meditando nas chagas de Cristo, passou a sentir grandes dores nas mãos e nos pés - dores que ao seu padre espiritual pareceram «sobrenaturais» -, mas «por petição que a Deus fez não tinha sinaes exteriores»... Por então, meditando em Jesus a caminho do Calvário, sentia «hum peso no hombro esquerdo», dor que dera lugar a uma chaga, só que... tal acontecera após o rebentamento de um «fleuma» de que saíra «muita matéria»...

Por vezes, Sebastião do Amaral chegava a duvidar da verdadeira natureza daqueles fenómenos. Contou Maria que um dia, vindo o seu irmão da casa de Arcângela, lhe entregara a ela um pano com sinais de sangue, pedindo-lhe que o «arrecadasse», pois «talvez algum dia» se perguntasse por ele: tinha acabado de limpar o rosto da beata que - aparentemente - suara sangue. Admirando-se Maria do sucedido, vira responder-lhe o padre: «E quem sabe se isto he de Deos se

183- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.198r.º.
184- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 13v.º.
185- Cf. MARTÍN VELASCO, Juan - *El fenómeno místico*, ed. cit., pp. 78-79.

do Demonio?». De qualquer modo, mesmo que fosse coisa do Diabo, a diabólica escolha - ela própria - não deixava de sublinhar a santidade daquela mulher...

A própria Arcângela, deitando certamente mão a coisas ouvidas no púlpito ou no confessionário (perigos para que teria sido alertada), disse que o Demónio algumas vezes lhe aparecera - insidiosamente - na figura de «anjo de luz» e na de «Christo crucificado», nesta última a tentando mesmo levar ao suicídio[186]. Relativamente ao Tentador, alguns episódios "autobiográficos" contados pela beata, verdadeiramente pueris e de fácil desmascaramento[187], se terão contribuído para lhe concitar, regionalmente, aura de santidade e prestígio popular, seriam todavia para si de grande ónus na hora do seu julgamento, ao suscitarem em alguns qualificadores - mais timoratos e menos esclarecidos - o receio de tais familiaridades com o Espírito Maligno terem podido passar por algum pacto, implícito ou explícito, com ele celebrado.

Se Sebastião do Amaral foi, à escala da região, o maior responsável directo pela caução inicial, favorável ao espírito de Arcângela, esta pagou-lhe com correspondente "favor", "canonizando" o seu confessor, imediatamente à sua morte. Essa morte, que a beata alegadamente previra e tentara evitar[188], constituiu certamente para ela um rude golpe, já que aquele sacerdote a dirigia espiritualmente desde os treze anos, nunca deixando de a alentar na aventura da santidade em que a vira embrenhar-se. Símbolo de um passamento feliz, para consolo de Maria, irmã do seu padre espiritual, na noite em que aquele faleceu, disse-lhe «que vira huã pomba (não as havendo naquella terra)», e que «estivesse socegada», pois vira o Padre Sebastião do Amaral «dizer Missa, pegandolhe dous anjos na vestimenta» e assistindo-lhe um serafim[189].

Com especial responsabilidade da parte de Sebastião do Amaral, estava de facto criada a "auréola" da beata Arcângela do Sacramento na qual o Padre Fonseca - como sabemos - iria esbarrar, logo aquando da sua primeira passagem, em missão, pelos lugares de Nabais e Nabainhos. A verdade é que ficou então grandemente impressionado com o que aquela beata, ainda jovem e

---

186- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 83v.º. Nesta figura de Cristo crucificado, lhe dissera uma vez: « - Olha, Filha, o que padeci por teu amor, e pois morri por amor de ti, vê tão bem se convem que te mates; e, conhecendo por Illustração Superior que era o Demonio, lhe desaparecera»...

187- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 83v.º. Revelara Arcângela, nomeadamente, «que estandosse fazendo os exorcismos em huã Igreja a certa endemoninhada, que tinha dado hum escritto ao Demonio», ela «se suspendera, pedindo a Deos que restituisse o escritto a ditta pessoa»; vira então, interiormente, «que no regaço da mesma cahira huã cousa branca, e que com efeitto fora visto pellos circunstantes vir pello ar o ditto escritto e cahir no regaço da ditta endemoninhada». Noutra ocasião, dando três vinténs «a hum pobre venerando», logo os voltara a encontrar no local donde os tirara, e «sendo buscado o dito pobre, não fora achado»...

188- Estando o seu confessor doente e dando-se-lhe «certo medicamento», Arcângela pediu «que lho não dessem». Contou que «se suspendera» e que tivera «huã visão» de que ministrando-se-lho, com ele morreria, «e com efeito morreo com o dito medicamento» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 84r.º.

189 - Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 84r.º.

aparentemente doente, na altura, terminadas as pregações, lhe revelara da sua vida passada, lançando-se-lhe aos pés, no confessionário, das duras e numerosas «tentações» do Demónio às muitas maravilhas «que obrara Deos nella»[190]...

Nessa sua missão na Serra da Estrela achara outras «pessoas de espírito», às quais examinara com «experiências» que fizera e «conselhos» que tomara, «parecendolhe que alguãs erão de virtude verdadeira» e outras «de virtude fingida». Animara as primeiras e repreendera as últimas. Entre aquelas, Fonseca confirmou-se na «bondade do espírito» de Arcângela Henriques ou do Sacramento, avaliando-a pelas «muytas visões e revelações que tinha e exercícios de virtude» em que se occupava»[191]. As orações recomendadas a Arcângela, que consigo instava para que quisesse ficar como «seu padre espiritual», surtiram aparentemente efeito: António da Fonseca, alegando que aquela mulher «se achava dezemparada, por não ter quem a governasse no espirito», defunto que era o seu anterior director, logrou obter licença do prelado do oratório de Viseu, Padre José Caldas, para que a pudesse doravante dirigir. A resposta do Padre José Caldas fora então «que o fizesse, porque entendia ser acto de caridade»[192] e António da Fonseca prosseguiria, a partir daí, o contacto encetado com Arcângela e com outras pessoas serranas, a quem haveria de dirigir espiritualmente.

Diga-se de passagem que não era aquela, ao contrário do que se poderia julgar, uma decisão fácil de obter. Os *Estatutos* do Oratório só por excepção possibilitavam tal situação[193] e na congregação desconfiava-se, por princípio, do religioso «misteriozo e milagreiro, canonizando qualquer couza por huma illustração muy levantada ou revellação sobrenatural»[194], de modo que causaria certo engulho, gozando Arcângela já da referida "auréola", e justificando o requerimento apresentado a Fonseca de este passar a «seu padre espiritual, porque Deos lho dera a entender», deferi-lo positivamente e sem mais.

Com efeito, inicialmente, o próprio António da Fonseca se furtou a este novo encargo. Declarava Arcângela não saber ler nem escrever (leria quando muito "letra redonda"...) e, indiferente a isto, querendo comunicar-lhe a beata os factos da sua vida interior, mandou-lhe o missionário que «lhos comunicasse em auzencia, por escritto». Certamente para surpresa de António da Fonseca, «dentro em dous mezes» apenas, a beata lia e escrevia na perfeição e começava a cartear-se com ele, como seu novo director espiritual[195], algo que não deixaria de intrigar

---

190- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 349r.°.

191- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio*, Livro 194, fl. 11r.°.

192- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 349r.°.

193- Cf. letra e espírito do n.° 34 dos *Estatutos da Congregação do Oratório de Lisboa*, em DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., pp. 31-32.

194- Cf. v. g. *Direcção para os nove dias de Exercícios*, § 13 (*Da Conta ao Director*), em DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. 131.

195- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 84 r.°. Podemos verificar, directamente, a razoável competência da escrita de Arcângela, porque, no seu processo, entre as cartas a si confiscadas pelo Santo Ofício, há escritos do seu punho e por si assinados, como numa pequena missiva ao Rev.mo Senhor Roque Ribeiro, de Coimbra (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fls. 4-6). No processo de António da Fonseca (A.N.T.T.,

os inquisidores da Mesa de Coimbra, pois blasonando Arcângela ser mulher sem «sciencia alguã», fizera esta aprendizagem em estranho e suspeito tempo recorde...

Mas não ficariam por aqui as cautelas e hesitações do Padre Fonseca...

As cartas de Arcângela, abertas com uma significativa fórmula de invocação - «Ilustrissimo Senhor, a luz do divino espirito santo assista sempre na alma de vossa ilustrissima para que em tudo acerte a fazer a sua divina vontade», na qual, fora de um uso de convenção, se alardeava a aspiração de fazer coincidir os desejos próprios com a vontade divina -, pela certa terão decisivamente condicionado as opções futuras do Padre António da Fonseca. Conforme «estilo» do seu instituto, mostrou-as a seu prepósito bem como às respectivas respostas, ciente de que encaminhava bem a beata[196].

Ao mesmo tempo, à medida que era condicionado, o novo director procurava condicionar Arcângela. Pelas suas cartas de resposta inculca-lhe práticas de vida idênticas às que ela já experimentara no tempo do Padre Sebastião do Amaral e, aparentemente, com correspondentes sequelas... de alegadas visões e tormentos diabólicos. A beata regressava à comunhão diária e às suas frequentes e "inspiradas" suspensões... Do novo director recebera outrossim recomendações práticas, segundo as quais evitava o pároco de Nabais, passando a confessar-se ao Padre Manuel Tomé, de Gouveia. À face da documentação inquisitorial, não temos todavia, nesta fase inicial, da parte de Fonseca, sinais manifestos de má fé ou intenção reservada, procurando o missionário salvaguardar-se, nesta direcção, com os pareceres do seu prepósito e do seu confessor, da congregação de Viseu, e fazendo chegar ao bispo-conde a correspondência por si trocada com a singular e "virtuosa" mulher de Nabais. A admiração e crença de António da Fonseca na genuinidade sobrenatural das visões e tribulações de Arcângela, agora comunicadas por carta, seria então - pode admitir-se - efectiva e sincera. Tranquilizando-o, a própria beata lhe dera a conhecer que ultrapassara anteriormente vários exames com que fora testada. Ter-lhe-ia dito, nomeadamente, que o seu anterior confessor, Sebastião do Amaral, «tinha muitas vezes consultado sobre os seus sucessos pessoas doutas e religiosas» e que «ella dera conta delles a dous padres da Companhia» que haviam ido «ao dito lugar de Nabaes em Missão com o Bispo Conde», e que os tais a haviam animado «a continuar o seu caminho que hia bem»[197]...

Entretanto, em prol do próximo, ia a beata exercitando regionalmente os seus "dotes". Assim por exemplo, «consultando a Deus» se Manuel Homem de Abreu, familiar do Santo Ofício, residente em Midões, «mandaria para a India um filho travesso que tinha, se suspendeo e ouviu huã voz que lhe dizia: filha, dize

---

Inquisição de Coimbra, Proc. 10318, 1.ª Parte, fl. 311 e sgts.) arquiva-se muita dessa correspondência escrita por Arcângela ao seu director, por este remetida ao bispo de Coimbra e, finalmente, por este entregue ao Santo Ofício.

196- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl.9r.°.

197- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318*, 2.ª Parte, fl. 210r.° (fl. 245 na anterior foliação).

que a hum e a outro convem que navegue». Entre outras consultas, figura o nome do eclesiástico que, mais tarde, conhecendo de perto os procedimentos ocultos de director e dirigida, os haverá de repreender e denunciar às autoridades competentes, e, como era de esperar, o nome do próprio padre António da Fonseca. Assim, «duvidando-se» se o prelado diocesano «daria ordens» a Manuel Carvalho, clérigo natural de Melo e morador no lugar de Nabainhos, numa «suspensão», Deus «mandou» Arcângela dizer a Fonseca que em determinada ocasião «lhas havia de dar», e com efeito «assim foi». Por sua vez, estando o Padre Fonseca em Viseu, «fazendo exorcismos a huã endemoninhada, com muita força», lhe escreveu Arcângela do lugar de Nabais, dizendo que tivera «huã visão» em que o vira fazê-los à tal criatura e em que lhe fora dito que o demónio pretendia dar tais exorcismos por acabados[198]...

Pelas cartas emitidas de Viseu, António da Fonseca procurará a perfeita submissão da sua dirigida, fazendo apelo a uma autoridade forte e indiscutida. Da parte da dirigida, a obediência é aparentemente cordata e total, e, o que é notável e decisivo na evolução desta relação, faz crer ao director ser ele detentor de um poder especial e eficaz sobre si, desta forma o incentivando a ser partícipe directo na "gesta de santificação" por ela trilhada... Aparentemente brindada já com tantos e variados sinais "miraculosos" de aprovação celeste, acreditou-os inicialmente o Padre Fonseca e, pouco depois, perante o destino daquela alma, acreditou também no especial e providencial papel que, segundo ela, a si estava reservado... Não resistiria efectivamente aos impulsos de vontade que o impeliam a ajudar a "escrever" aquela vida extraordinária. Fazendo da beata um oráculo, deixaria Arcângela indicar-lhe os passos que ele deveria dar nessa sua nova "vocação". E quando a beata lhe deu conta da eficácia "taumatúrgica" das ordens por si proferidas, como director, preferiu ainda acreditá-la, até porque a voz daquele oráculo lhe blandiciava o ego e falava a seu talante... Ele, exorcista "provado", era chamado agora a mais altas proezas, e, encostando-se à "santidade" de Arcângela, quis crer que se lhe abriam capacidades preternaturais. Mais tarde virá a familiaridade e a empatia entre director e dirigida, e com elas a cumplicidade nos embustes por ambos tacitamente reconhecidos, que manteriam a coerência das aparências...

Nas terríficas «visões» e «batalhas» de Arcângela com o Demónio, António da Fonseca foi chamado a exercer uma competência específica para que se achava dotado e, acreditando na beata, julgou desempenhá-la com sucesso. O Diabo aparecia a Arcângela, entre outras, na forma de uma espécie de morcegos voejantes, de um cão negro, ou até de um pequeno negrinho que a atormentava, batendo-lhe com uma barra de ferro de que vinha munido e deixando-lhe negras nas costas, ou simplesmente fazendo-lhe a cruel "travessura" de lhe fazer desaparecer um livro por onde costumava ler, o tinteiro e ou as penas com que escrevia ao seu padre espiritual. Umas vezes reagia energicamente, logrando detê-lo, ao bater-lhe com as contas do rosário ou ao fabricar-lhe uma «cadeia» em que o

198- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl 21v.º.

prendia; outras, resignava-se a suportar-lhe a presença, vendo nela uma oportunidade de se humilhar[199]. Efectivamente, contou Arcângela na Mesa do Santo Ofício que «lendo muitas vezes por hum livro que se chamava espelho de perfeição», em certa ocasião este lhe desaparecera, do que dando conta ao Padre Fonseca, este lhe dissera que fizesse petição a Deus para que o livro aparecesse. Em vez disso, ter-lhe-ia aparecido o Diabo, dizendo: «queimeyo». Recorrendo de novo ao seu padre espiritual, este lhe escrevera, recomendando que, da próxima vez que lhe aparecesse o Diabo, ela lhe ordenasse em «nome do padre Antonio da Fonseca» que o fizesse aparecer[200]. Assim fizera e assim teria sucedido imediatamente, caindo-lhe o livro aos pés e sumindo-se o diabólico negrinho...

Um outro exemplo desta alegada eficácia da obediência a seu padre espiritual ocorre por ocasião de nova vinda do padre Fonseca à Serra, em missão, «no anno seguinte» àquele em que director e dirigida se haviam conhecido. Avisando o seu padre espiritual de que estava doente em Nabais, «muito inchada, de sorte que se não podia bolir», Fonseca lhe escreveu, pondo-a à prova. Nessa carta, em que lhe dizia «Sinto estar vosse doente; tudo procede da sua soberba», ordenava-lhe que «desinchasse»[201] e intimava-a a ir ao outro dia ao lugar de Nabainhos, onde ele se encontrava. A beata apareceu pelo seu pé, dizendo que logo se achara melhor e «que entendia ser effeito da sua obediencia», com a qual «se rendia a tudo» que o director lhe «mandava»[202]... Era apenas a primeira de uma série futura de curas, a «mandado» do sacerdote amarantino...

O Padre Fonseca tornou então a ouvi-la de confissão e sujeitou-a a novo exame. As circunstâncias em que este decorreu foram bastante estranhas e acidentadas. Estando para experimentar a «virtude» da beata, «que lhe dice muitas cousas, mandou que as escrevesse em huã casa em que se fechou por dentro», e em outra ficou vigiando ele com o Padre Manuel Carvalho, «depois do que, batendolhe à porta, se abrio sem ser por ella, que sahio com as mãos occupadas e alienada». Pôs-se então de joelhos no meio da casa e, mandada por Fonseca «tornar a si», contou o que se passara consigo: «hum Anjo muito bello» de «seis azas», lhe atravessara o coração «com huã adaguinha de ouro que tinha fogo na ponta»; vira também «os dittos padres estar resando com dois meninos junto a si, e que huns demonios os pretendião divertir, e dois destes andavão semeando sizania pello logar», e «sendo de noite», dissera outrossim «não ser necessaria lus da

---

199- Uma vez - segundo contou a Fonseca - vira estar sobre a sua cama o Diabo, deitado na «figura de hum cão negro». Em face disto, dizendo «poderá ser que mais a mereças tu do que eu», Arcângela tinha-se limitado a deitar-se no sobrado do chão, até que o Diabo dera «hum estouro» e desaparecera (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318*, 2.ª Parte, fl. 210r.º).

200- O episódio é recordado na *Sentença* de Arcângela, lida no auto público da fé de Coimbra de 18.12.1701, em que a beata foi castigada. Cf. B.A.D.E., Cod. VI/1-41, fls. 69-70. Remetemos aqui para uma transcrição do texto da sentença que coroou este processo; a transcrição ocorre, naturalmente, pela importância e eco deste caso.

201- B.A.D.E., Cod. VI/1-41, fl. 70v.º.

202- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl 22v.º.

candea, pella haver mais clara que a do sol»[203]. Apesar do sentido interesseiro da chave de entendimento desta visão e do evidente e grosseiro mimetismo teresiano da anterior (que o missionário poderia perceber e situar melhor do que ninguém, porque passara a mandar a Arcângela «alguãs noticias» de «livros de Deus» e «espirituaes», e seria sabedor, naturalmente, do conhecimento que a beata tinha da passagem da *Vida* da santa abulense, implícita na descrição que fizera)[204], Fonseca declarou entender, «com mais clareza» desta vez, ser aquele um «espirito de Deos»[205].

Mais tarde, apertado pelo Santo Ofício, António da Fonseca persistirá em afirmar o grande crédito que, vivendo ele ainda no Oratório de Viseu, continuou a dar à "iluminada" mulher de Nabais. Recordará que ele lhe mandou então que se assinasse Arcângela do Sacramento, confirmando anterior «eleição» feita, como sabemos, pela própria beata. Claro que perante a Mesa de Coimbra,

---

203- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl 22r.°.

204- A visão alegada pela beata remete-nos evidentemente para a que de si relatou Santa Teresa no *Libro de la Vida*, Cap. 29, 13, a célebre transverberação ocorrida em casa de D. Guiomar de Ulloa (Ávila, 1560), e que, entre outras representações plásticas, se encontra imortalizada na escultura de Bernini, da capela Cornaro da Igreja de Santa Maria della Vittoria, em Roma: «Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese ansí: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deven ser los que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y me llegava a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevava consigo, y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excessiva la suavidad que me pone este grandíssimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento» (*Obras Completas*, ed. cit., p. 158). Interrogado na Mesa de Coimbra sobre a forma como, enquanto director, acompanhava as "visões" da sua dirigida de espírito, «a tal respeito» declarou nas suas «confissões» o Padre António da Fonseca enviar-lhe as «noticias» referidas supra. Mais expressamente, sobre a forma como correspondeu a esse visionarismo da sua dirigida, lemos no processo de Fonseca (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318*, 2.ª Parte, fl. 210r.°): «a tal respeito respondi sempre mandandolhe alguãs noticias dos livros de Deos e doctrinas que nelle [depoimento anterior?] se diz dera, a [saber] *verbi gratia*: naquella sua serva que os escreveu, alguãs considerações de Livros spirituaes». Parece-nos ver aqui uma referência velada aos livros de Santa Teresa. Como é sabido, os *Libros de la B. Madre Teresa de Jesus*, em castelhano, tinham conhecido várias edições portuguesas em seiscentos (1616, 1628 e 1654), e não seria muito difícil a Arcângela, apesar da língua, aceder-lhes. Poderia no entanto a beata nunca ter lido concretamente o *Libro de la Vida*, e conhecer a visão teresiana de ouvido ou de representações iconográficas. Pelo contexto do depoimento de Fonseca, parece antes perceber-se que ele se desculpava em Mesa, dizendo que referira à beata alguns «avisos» [= doutrinas] em que Santa Teresa destrinçava a «ilusão» e auto-convencimento das verdadeiras mercês na oração (cf. supra Cap. V, nota 189).

205- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 349r.°.

quanto mais se confessasse iludido por ela, mais o padre diluiria a responsabilidade pessoal de muitos dos seus actos, mas ainda assim não custa a aceitar que, inicialmente, se tenha entusiasmado pela «santidade» desta mulher:

«Declaro que a este respeito nunca entendi nem presumi ficção nem fingimento, assi pela humildade como pela obediência que mostrava ter, virtudes que dizia exercitava, antes vi ser ella perfeita, entendendo que a lux que dizia ter quase habitual era aquele lume que diz David *in Lumine tuo etc.* pelo qual elevado o entendimento e posta em grao sobrenatural podia ver os objectos sobrenaturais que dizia via e lhe erão mostrados»[206].

Os juízes da fé torceriam evidentemente o nariz a este tipo de depoimentos, mas não podiam ignorar que, naquela fase, o oratoriano contara até com o apoio do bispo-conde D. João de Melo, caucionando os seus procedimentos. Naquela segunda missão sucedera mesmo que, não querendo o prior de Nabainhos abrir a porta da sua igreja ao missionário, para este confessar, e mandando Fonseca a Arcângela que «consultasse a Deus» nesta matéria, «fazendoo ella asim se suspendeu e lhe foi ditto - dize que convem faça aviso ao Prelado»[207], solução por certo bem recebida, executada e eficaz naquelas circunstâncias.

Efectivamente, mesmo que procurando já acautelar a manutenção de uma boa opinião sobre si, junto do bispo-conde, o certo é que, no fim desta sua nova passagem por Nabais e Nabainhos, o Padre António da Fonseca, acompanhado do Padre João da Silva, seu companheiro da congregação de Viseu[208], entendeu dirigir-se a Coimbra a «dar parte» ao prelado diocesano dos sucessos de Arcângela. Entregou-lhe correspondência dela e aproveitou para também lhe dar conta «de outras creaturas que achara de espirito, pedindo ao dito Prelado mandasse averiguar a verdade daquella materia». Então, segundo depoimento de Fonseca, D. João de Melo «consultara as cartas da ditta Arcangela com alguns religiosos de letras», que «responderão que entendião que a mesma era espirito de Deos». O missionário tinha-se depois recolhido à sua casa de Viseu e continuara a escrever-se com Arcângela, «cujas respostas remetia ao ditto Prelado», «pedindolhe sempre» - segundo alegava - «mandasse averiguar a verdade»[209]...

206- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318*, 2.ª Parte, fl. 210r.°.

207- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl 22r.°.

208- O Padre João da Silva, natural da Caniçada, arcebispado de Braga, entrara na congregação movido (tal como o Padre Bartolomeu Monteiro, da mesma casa, natural do Porto) de uma missão feita pelo Padre António das Chagas na Universidade de Coimbra, onde então realizava os seus estudos de filosofia. Tomou a roupeta a 26.5.1677. e, já congregado, estudou teologia em Salamanca. Foi prelado da casa de Viseu cinco vezes e aí leu, catorze anos, moral. Foi ainda, durante dezassete anos, examinador sinodal do bispado. Faleceu a 7.6.1716, com cerca de sessenta e três anos. Deixou fama de «observantíssimo» das leis do seu instituto e de «dotado de grande prudencia para com os de caza e de fora della» - *Noticias da Congregaçam do Oratorio de Vizeu*, op. cit., p. 29.

209- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 349v.°.

Logo «no anno seguinte», ou seja em 1690, lhe mandou Arcângela do Sacramento pedir que quisesse voltar a Nabais, «que lhe importava muito falar com elle e comunicarlhe alguãs couzas pertencentes a salvação de sua alma, o que não podia fazer por carta». Não o fez nesta ocasião Fonseca por ter na casa de Viseu, da sua congregação, «outra occupação preciza». Na altura, resolveu-se mesmo a «largar» a beata, «por não poder assistirlhe com aquelle cuidado que entendia ser necessario», mas antes disso houve por bem «dar conta» da questão ao prepósito geral do Oratório, Padre Bartolomeu do Quental, para o efeito lhe remetendo duas cartas de Arcângela[210].

Se Fonseca, interiormente, almejava então ouvir palavras de compreensão e apoio do prepósito à sua nova tarefa de director espiritual de Arcângela do Sacramento, enganou-se redondamente. Na sua resposta o Padre Quental recomendava-lhe que «desse conta ao Bispo Conde e largasse a ditta Arcangela», uma vez que ela «podia ser illuza».

Assim começou a fazer, mas D. João de Melo, prelado contemplativo e protector da vida contemplativa, pelo que lhe fora dado conhecer, continuava credulamente arreigado à ideia de aquela mulher de Nabais poder ser uma "pérola" de santidade a enriquecer-lhe a diocese. Como bispo pensava certamente se seria legítimo, da sua parte, ordenar se apagasse - sem mais - aquela que, pelos dons que aparentava, aparecia como promissora candeia fumegante... Como tal, disse ao missionário congregado que depois mandaria a Nabais religiosos experientes que de novo examinassem o espírito da beata. E entretanto, pedia-lhe a ele, Fonseca, que «não desemparasse» Arcângela...

Para Arcângela «se governar pella sua direcção» Fonseca «se resolveo» a escrever-lhe e «a mandalla vir» para Viseu. É o próprio congregado a informar-nos que lhe providenciou alojamento em casa de Fradique Lopes de Sousa, naquela cidade, «onde esteve em companhia da molher do mesmo por tempo de hum mes pouco mais ou menos». Na indecisão e protelamento da decisão final recomendada pelo Padre Quental, Fonseca entendia que agora lhe poderia «tomar conta mais devagar», de modo que «se soubesse resolver com acerto» na determinação a tomar «assim no que lhe havia de dizer a ella na materia de seo espirito, como se a havia de deixar ou dar parte ao bispo de Viseo, para que a recolhesse em hum convento»[211].

Uma vez chegada a beata de Nabais à cidade, o congregado viseense usou com ela de aparente circunspecção. Nunca lhe assistia senão quando, às quintas e domingos, ela vinha à igreja confessar-se «e dar-lhe conta do seo espirito», mas sempre na companhia «da mulher grave em cuja casa estava». Uma única vez, «sendo chamado», a fora ver e confessar a casa de Fradique Lopes de Sousa, mas por ela estar nessa ocasião doente. E todavia, nas declarações por Fonseca prestadas, descobre-se já uma essencial e suspeita falta de coerência que à Mesa não passou despercebida. Da serra, não viera apenas Arcângela a Viseu,

---

210- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 350r.º.

211- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 350r.º - v.º.

conduzida pelo tio, em casa de quem vivia; na mesma ocasião, - revelou o missionário - fizera vir mais duas mulheres «que diante dos Padres e Preposito forão ouvidas e perguntadas nas materias do Espirito»[212]. Como compreender então, estranhará pertinentemente o inquisidor João Duarte Ribeiro, que tenha querido ouvir o parecer dos seus irmãos de roupeta no caso dessas mulheres e, pelo contrário, tenha querido examinar o espírito de Arcângela «sem presença e conselho dos ditos padres»? E no seu «exame» aos depoimentos do Padre Fonseca, sobre as consultas ao espírito de Arcângela, haveria de ponderar, de forma cerrada, o Doutor João Duarte Ribeiro:

«Pergunto: ou bastava a aprovação que ella lhe disse tivera dos Padres da Companhia ou não bastava? Se bastava, para que procurou o conselho do Padre Doutor Bertolameu do Quental? E se bastava a dita aprovação e buscou o dito conselho, dizendolhe o ditto Padre que ella podia ser illuza, e a deixasse ao seu Prelado, porque a não largou? Porquê? porque lhe não servio o dito conselho e só o pedio para que se lhe aprovasse o que queria, pudese com esta calificação justificar mais o seu erro, e como lha não deu, contentouse com a aprovação que a dita confessada lhe disse tivera dos Padres da Companhia e consultas de homens doutos que dis o primeiro confessor [Sebastião do Amaral] fizera» - *sic* - [213].

Na casa de Viseu este caso era cada vez objecto de maiores apreensões, e Fonseca, passado algum tempo, achava-se «com resolução» de mandar a beata para a sua terra, parecendo-lhe ela outrossim a isso «resoluta»[214]. Chegou a convidá-la a regressar a Nabais, explicando-lhe que ele, «por conselhos que tinha», a «havia de largar» ao ordinário diocesano[215].

Segundo contou o missionário, as visões de Arcângela tudo iriam alterar...

Passado pouco tempo, um dia de manhã, vindo à igreja do convento dos congregados de Viseu confessar-se, disse-lhe a beata de Nabais, aparentando grande comoção: «Padre, eu tive huã visão nesta forma: aparesceume Christo Senhor Nosso, prezo como no orto, debaixo dos pés dos homens!». Esse Cristo por si visto, estando suspendida, «o que foi visão imaginaria», lhe dissera: «Filha, acudeme e dize ao teo confessor que zele a minha honra!». Ouvindo o padre Fonseca tal descrição, «com huã compulsão interior e lagrimas», teria proferido: «Senhor, eu aqui estou, que quereis que faça?». Ao outro dia contou-lhe Arcângela uma segunda visão. Vira três cruzes levantadas «e tres creaturas ao pé de sua cruz». Arcângela «estava ao pé da cruz do meo», e dos lados estavam seu padre espiritual e «outro padre da ditta congregação mais moço do que elle», pela beata mais tarde identificado como sendo Simão da Costa, confessor de Fonseca[216]. No

---

212- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.10318*, 1.ª Parte, fl.9r.º.
213- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl.26r.º.
214- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 350v.º.
215- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 14v.º.
216- Como Arcângela dissesse que se visse o padre da visão o reconheceria, «indo alguns dos padres da ditta congregação dizer missa», Fonseca foi-lhos sucessivamente mostrando,

dia seguinte, voltando Arcângela à mesma igreja, tornou a dizer a António da Fonseca que vira outra vez as cruzes, «e que estavão todas tres em o ar, como que esperando por alguem que as tomasse». Uma voz de si já conhecida, lhe teria então insinuado: «Filha, dize que cada hum tome sua cruz e me sigua».

Tudo isto contou Fonseca ao Padre Simão da Costa, que lhe recomendou: «Padre, examine bem que cruzes essas são». Pediu pois a Arcângela que, «com mais clareza», consultasse «a vontade de Deus naquella materia», e lhe viera a mesma, seguidamente, transmitir: «São cruzes de perseguições e trabalho, e que hão de ser pesadas». Porém, a ela lhe garantira Deus que lhes não havia de faltar. Acrescentou outrossim a beata que quando vira os padres, cada qual ao pé da respectiva cruz, junto de cada um deles estava um menino, tendo nas mãos duas adagas[217]. No caso dos dois congregados, as cruzes «significavão as perseguições que havião de ter fora da Congregação, de que havião de sair», e os dois meninos com «espadinhas» nas mãos eram o anjo da guarda que cada um tinha e os haviam de defender[218].

Alegava então a beata ter-lhe sido revelada a fundação de um recolhimento feminino. Estando em oração «se suspendera e fora levada sem saber aonde» até uma casa, na qual «internamente» vira «treze mulheres vestidas de saragoça e no meyo dellas huã vestida de preto, a quem as mais faziam reverência»[219]. Mais do que incipientes leituras directas, a lição dos olhos - a observação iconográfica - bem como a do ouvido, das pregações, devem ter sido aqui uma vez mais determinantes na composição do "quadro" de que Arcângela deu conta a Fonseca. Num templo com três altares, tendo o Sacramento no do meio, estavam doze mulheres «vestidas com habito branco, capa preta e capellos na cabeça». Estavam em fileira, seis «de cada banda», e «indo passando» baixavam a cabeça a «huã que parecia Prelada». Arcângela «antão ouvio a vox que lhe costumava falar: «Filha, sobre estas treze columnas quero estabelecer a minha fé»[220]. Esta visão fora interpretada pelo director espiritual da forma desejada por Arcângela - «que se havia de fazer um recolhimento em que ela havia de estar» como «regente» ou prelada -, mas outras sucessivas «suspensões» haveriam de permitir delinear cabalmente os contornos dessa instituição. Duma delas «se entendeu fosse em Midoens», e numa outra foi «revelado» à beata: «Filha, dize que S. Domingos terão por Pay, seguirão a sua regra, e que deixo a commutação do officio divino á disposição do Prelado e Fabricante, e que para ajuda do sustento se occuparão em obras de mãos»[221].

---

perguntando a cada um se teria sido aquele, até que a beata, fixando-se em Simão da Costa, disse: «este era» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 351r.º.

217- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 351v.º.

218- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 14v.º.

219- B.A.D.E., Cod. VI/1-41, fl. 71v.º.

220- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 288r.º e A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 20r.º.

221- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 288v.º e A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 20v.º.

Havia ainda, porém, que remover algumas resistências...

Arcângela do Sacramento regressou a Nabais e Fonseca procurou consultar e mover o seu confessor, Padre Simão da Costa. Quis ajustar com ele uma vinda de ambos para Midões. O Padre Costa não se negou taxativamente a esse novo desígnio de ajudar a erguer e a orientar o visionado recolhimento, e, «fiado nisso»[222] e nas persuasões de Arcângela, logo Fonseca se preparou para sair de Viseu, largando a roupeta de congregado. O Padre Simão da Costa, todavia, embora provavelmente resolvido já *in pectore* a abandonar a congregação, respondeu-lhe muito simplesmente que, «se entendia que Deus o chamava», o seguisse[223], mas não se dispôs efectivamente a seguir no seu encalço, e por breves anos prolongaria ainda a sua regência de estudos de filosofia e teologia na casa de Viseu.

Agora à distância, por carta, advertia Arcângela o seu padre espiritual que ainda lhe fariam «resistencia para não sair». Por meio do relato de novas «suspensões», tratava a beata de incitar o seu director a não colocar entraves aos "desígnios" de Deus e a «ser solicito»..., entendendo ela por esta expressão a nova opção de «vida activa» a abraçar pelo fogoso missionário néri. Segundo escrevia, a voz habitual lhe teria dito: «Filha, eu fui o contracto que estava prezente. Dizelhe [a Fonseca] que por não aver quem fira as pedras não lanção fogo, e por não aver quem chegue a isca se não acende, e por não aver quem chegue a mecha não lança incendio»[224]. E assim, finalmente, se «resolveu a sahir da Congregação»...

Querendo o padre saber o que deveria fazer depois desta decisão, disse-lhe a beata que, «depois de suspendida», lhe fora revelado: «Dize que se apresente ao Prelado», iniciativa que efectivamente Fonseca poria em execução, dirigindo-se à quinta onde então pousava o bispo-conde[225].

Em relação ao sucessivo atraso nas decisões pessoais de Simão da Costa, que director e dirigida desejavam associar à iniciativa fundacional a que se abalançavam, Arcângela ia tentando tranquilizar o seu padre espiritual com novas «revelações» que a custo disfarçavam um fracasso[226]: quiçá influenciado por

---

222- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 2.ª Parte, fl. 210r.º.

223- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 351v.º.

224- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 285v.º.

225- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 15r..º.

226- Porque o Padre Simão da Costa nunca mais saía da congregação, Fonseca pediu a Arcângela que «consultasse a Deus» neste particular. Teve três «suspensões» na matéria. Duma primeira, a beata veio invocando razões de «prudencia». Numa segunda vez, foi-lhe recomendado: «Dize ao teu confessor que hade remar por algum tempo sem o sujeito que pede». Finalmente, como se verificasse a não concretização do desejo da sua associação aos dois, a costumada voz teria dito a Arcângela, referindo-se, ameaçadora, a Simão da Costa: «caro lhe hade custar» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 15r.º. Em Mesa seriam evidentemente escalpelizadas estas contradições. No seu «exame» aos depoimentos de Fonseca, dirá o Doutor João Duarte Ribeiro: «elle mesmo diz que ella lhe revelara que o Padre Simão da Costa havia de sahir da Congregação e a vir estar com elles na sessão 20 de 23 de Fevereiro de 1696. e diz na sessão 31 de 27 de Março do ditto anno que ainda que não veyo, o esperava certamente por ella lho

António da Fonseca e negativamente marcado no seio da congregação pelo caso que levara aquele seu confessado a sair, também Simão da Costa abandonaria, como sabemos, a casa de Viseu, mas para ir para muito longe da beata de Nabais e do seu director... «para os estados da India», como missionário[227].

dizer; e que não vindo lhe dissera por outra revelação que caro lhe havia de custar; mentio ella logo na revelação que teve; e se encontrou nas revelações de que havia de vir, e que não havia de vir, pois não erão de Deos as revelações, pois que forão mentirosas, e sendoo esta ficase conhecendo serem falsas todas as mais» - A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio*, Livro 194, fl.20v.º.

[227]- Cf. supra, Cap. IV, nota 137.

Cap. VII - Midões: para a "autópsia" de um foco «quietista».

O Padre António da Fonseca de regresso a Midões. A casa das filhas de Matias de Sequeira, primeiro "beatério" da vila. Modo de vida. Plano e fábrica do recolhimento de Nossa Senhora do Rosário. Exibição dos «favores espirituais» e do universo visionário de Arcângela do Sacramento. Leituras espirituais de uma beata: dados, problemas e sugestões. Abertura / fundação do recolhimento. "Virtude" e condutas da fundadora e primeira regente e do seu padre espiritual: uma «comedia a lo divino». O olhar e o braço das autoridades eclesiásticas. D. João de Melo: apoio, vigilância e intervenção da justiça do ordinário. Atenção discreta de Mons. Jorge Cornaro, núncio apostólico. Devassa inquisitorial e castigo. Epílogo.

... Dans nous l'amour de Dieu, fécond en saints désirs,
n'y produit pas toujours de sensibles plaisirs;
souvent, le coeur qui l'a ne le sait pas lui-même;
et tel craint de n'aimer pas, qui sincèrement aime;
et tel croit au contraire être brûlant d'ardeur,
qui n'eut jamais pour Dieu que glace et que froideur.
C'est ainsi quelquefois qu'un indolent mystique,
au milieu des péchés tranquile fanatique,
du plus parfait amour pense avoir l'heureux don,
et croit posséder Dieu dans les bras du démon...

BOILEAU, *Épitre XII, Sur l'amour de Dieu*

Saindo com os mesmos escassos bens com que ingressara na casa de Viseu[1], tendo-se despedido dos seus confrades, António da Fonseca tomou de novo o caminho da Serra. Dirigiu-se à vila de Midões, onde tinha estado mais de uma vez em missão, e onde poderia contar com o apoio de algumas pessoas amigas e que se lhe consideravam devedoras de atenções várias. Instalou-se assim em casa de Manuel Homem de Abreu, notabilidade local, crente nas virtudes de Arcângela do Sacramento e que prezava o saber do Padre António da Fonseca, enquanto preparava a viagem a Coimbra, ao encontro do bispo-conde, a dar-lhe conta dos motivos que tivera na sua vinda para esta vila «e dos fins a que vinha destinado»[2].

Este familiar do Santo Ofício tinha beneficiado já, como referimos, de uma «consulta» endereçada a Deus pela beata de Nabais, relativa à hipótese de despachar para a Índia um filho mais rebelde que tinha, e de um «exame» feito pelo próprio missionário ao espírito de uma sua filha, Engrácia. Esta jovem, que se recusara a casar com um pretendente proposto pelo pai, em nome de uma vocação religiosa que dizia querer seguir, fora dada a aparatosos e frequentes desmaios de «embobamento» em Midões, a que pusera termo pronta intervenção de Fonseca.

1- Cf. supra, Cap. VI, nota 80.

2- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl. 9r.º.

Pois, não só Manuel Homem de Abreu facultaria a sua capela de Midões a Fonseca, para que este aí celebrasse Missa, como a curto trecho, ele e a sua mulher lhe apresentariam uma sobrinha e uma outra filha, Bernarda, além de Engrácia, para que as três ingressassem no recolhimento que o ex-congregado projectava para aquela vila.

De casa de Manuel Homem de Abreu, Fonseca passou recado ao Padre Manuel Carvalho, morador em Nabainhos, e na sua companhia, decorridos que eram oito dias da sua estadia na vila de Midões, viajou até Coimbra. Na quinta onde então se acomodava o bispo-conde com os seus familiares fez a D. João de Melo a entrega dos papéis das revelações da beata de Nabais, escritos por letra da própria, e também os papéis relativos à fundação do recolhimento de Midões. Disse-lhe então estas «formaes palavras»:

«Ilustrissimo Senhor, a mim mandãome por nas suas mãos se isto que aqui está escrito he de Deos: não mereço padecer pela sua gloria e bem das almas, e se não he de Deos tornarei para a minha congregação. Vossa Ilustrissima o consulte e resolva, que da sua determinação o hei de conhecer»[3]. E reiterou: mas «se he de Deos, estou prompto para seguilo», de modo que «da rezolução de Vossa Ilustrissima pende este negocio»[4]...

Não há nenhuma razão (documental ou de boa lógica) para se não crer no depoimento de Fonseca, revelador do interesse e apoio inicial do prelado ao intento da fundação. Segundo o missionário, D. João de Melo guardou os papéis e fez «consulta com religiosos de letras e vertude que lhe parecerão podiam resolver com acerto». Dessa iniciativa resultara entenderem que parecia «cousa de Deos e que se desse a execução o fazerse o dito recolhimento». Do resolvido lhe deu conta o prelado, outrossim o «mandando fazer missão à serra da Estrella». Desta forma avançava o sonho fundacional e podia continuar a sua actividade de missionário naquelas terras. Escudado na autoridade do ordinário, que o mandava «dar a execução o que se entendia ser vontade de Deos», preparou-se António da Fonseca para se entregar aos cuidados da «fábrica do recolhimento» e para regressar - certamente de forma entusiástica - à «ocupação da missão».

Habilmente, não se ausentou o missionário de Coimbra sem primeiro ter pedido ao bispo-conde que lhe desse naquela cidade um director «que o encaminhasse» e ajudasse a resolver «as materias em que ouvesse duvida». Queria «hum Padre de vertude e letras a cuja obediencia estivesse subjecto para consultar nas materias em que elle se não soubesse resolver». Indicou-lhe D. João de Melo Frei Baltasar da Conceição, na altura reitor do colégio dos carmelitas descalços de Coimbra, dizendo-lhe que obraria «seguramente» se se regulasse por aquele

---

3- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl. 9r.º. Apesar da garantia expressa, a totalidade das palavras não se repete, na sua exactidão material, no depoimento infra referenciado, prestado por António da Fonseca, a 6.5.1695, em Coimbra, diante do inquisidor João Carneiro de Morais, como testemunha no processo movido a Arcângela do Sacramento. Uns e outros elementos permitem reproduzir aqui a fala de Fonseca.

4- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.352r.º.

religioso[5]. Deu-lhe, então, «conta da sua consciencia» e regozijou-se por, a partir de então, além do bispo-conde, ter alguém com quem partilhar os «sucessos» e problemas espirituais que se lhe deparassem. A sua acção em Midões poderia contar - pensava certamente - com o respaldo destas duas personalidades. Todavia, ao contrário do que haverá de insinuar[6], não muito frequentemente recorrerá a este director, e mesmo assim algumas vezes não seguindo o seu expresso parecer[7]...

Regressado a Midões, e tendo concluído, com aprovação de Frei Baltasar da Conceição, ser chegado o tempo de a sua dirigida vir viver para junto de si, escreveu a Arcângela do Sacramento, mandando-lhe que partisse sem demora para aquela vila. Para este efeito publicou «muitos avisos», preparando a população para a chegada da conhecida beata de Nabais.

Arcângela voltou a falar em «suspensões»... Acordando de uma delas, foi vista «com o rosto salpicado de sangue», e disse «que estando em oração sintira huã grande agonia, e perdendo os sintidos, interiormente se vira caminhar debaixo de hum pezo que mal sabia explicar por hum dezabrido caminho the chegar ao Sumo de hum Monte aonde lhe dicerão: vai, filha, dize que com o sangue firmei em ti a minha palavra e que dos meus avizos se não devem escandalizar»[8]. Assim, se num primeiro momento alegara enfado, logo disse dever obedecer a uma «suavissima» voz que a instigava a colocar aos ombros a cruz que lhe estava destinada. Efectivamente assim faria..., iniciando um caminho com muito mais penas e opróbrios do que poderia imaginar.

Partiu de Nabainhos, onde então se encontrava, para Midões, «na segunda feira despois da oitava do Espirito Santo de 693»[9]. Veio com uma rapariga solteira já referida, Bernarda de Almeida, do lugar de S. Paio, beata conhecida por Bernarda de Jesus e tida pelo Padre Fonseca como beneficiária também de «favores espirituais», embora posteriormente por ele mesmo recambiada para a terra natal, «por se fingir endemoninhada»[10]. Às duas beatas se juntou Maria de Beja, outra «moça solteira», da vila de Gouveia[11]. Foram as três instalar-se na casa das Sequeiras, cinco «mulheres honradas» de Midões, «entre si irmans e huma sobrinha», que viviam juntas[12], para o efeito requeridas pelo missionário. Com desmedido atrevimento, dissera-lhes este que trazia para sua casa «tres relicarios do Espirito Santo», que «despois da agoa do baptismo» não haviam ainda recebido «mayor favor de Deos» e «que pellas taboinhas da caza verião andar o menino Jezus»[13]...

5- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl. 9v.°.
6- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.352r.°.
7- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 481v.°.
8- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 282r.°.
9- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, 175r.°.
10- Cf. supra Cap. VI, nota 160.
11- Cf. *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl. 290r.°.
12- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 201v.°.
13- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio*,Livro 194, fl.14r.°

Era «huã casa honrada», e aquelas irmãs, «filhas de Matias de Siqueira», que «vivia da sua fazenda»[14], eram «senhoras da mesma casa» e consideradas «pessoas de bem e de recolhimento»[15]. De «maior idade» todas, e maioritariamente em faixa etária inviabilizadora da sustentabilidade de qualquer projecto matrimonial[16], as Sequeiras eram tidas por «mulheres de virtude» e «nobres»[17]. Os factos se encarregariam de demonstrar serem também mulheres frágeis, votadas a serem facilmente manobradas, por excesso de credulidade e confiança...

Além de recursos materiais, as irmãs tinham manifesta boa vontade e certa magnanimidade face a uma iniciativa na qual se poderia jogar também, afinal, o seu próprio destino e prestígio local. Efectivamente aquelas três jovens aportadas à casa das filhas de Matias de Sequeira atraíam e faziam-se seguir por bastante gente - sabe-se que «com ellas vierão alguns parentes»[18] -, causando grande perturbação e naturalmente...despesa.

Apesar da diferença social, não terá sido muito difícil convencer as Sequeiras a acolherem aquelas mulheres e a com elas encetarem um princípio de vida em comum, enquanto o missionário fazia com que avançasse a fábrica do recolhimento a inaugurar naquela vila. Apoiada em Fonseca, Arcângela venceria as tensões e aversões iniciais suscitadas nas suas hospedeiras, pelo prestígio do maravilhoso. Numa das primeiras «suspensões» por si havidas naquela casa fora-lhe mesmo alegadamente revelado o particular papel daquelas irmãs na instituição projectada, a assentar, simbolicamente, em «treze colunas». Vira três dessas irmãs entre as cinco pessoas que inicialmente se disporiam a entrar no recolhimento, e «a voz costumada» teria proferido: «dize ao teu confessor que me lavre estas pedras que tem muito de amor proprio e afectos para o mundo»...

14- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fls. 30, 32, 35 38, 41.

15- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fls.1-2.

16- Destas irmãs, três entrarão para o recolhimento fundado pelo Padre Fonseca em Midões: Maria de Siqueira, Teresa de Jesus de Siqueira e Antónia de Siqueira. Como se vê dos depoimentos delas, prestados no interrogatório, já referido, conduzido na capela de Nossa Senhora do Rosário, do recolhimento, a 11 de Junho, 23 de Julho e 1 de Agosto de 1695, pelo comissário do Santo Ofício Manuel Veloso, à ordem da Mesa de Coimbra, tinham respectivamente sessenta, quarenta e «passante de quarenta» anos.

17- Termos usados na «denúncia» do varatojano Frei João de Jesus Maria, em audiência presidida pelo inquisidor António Monteiro Paim, na casa do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra, a 5 de Maio de 1695 (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 10318*, 1.ª Parte, fl.84). As irmãs eram provavelmente parentes da mulher do primeiro morgado de Nabainhos, António de Oliveira, D. Margarida de Sequeira Boto Machado, filha de António Boto Machado, fidalgo da Casa Real, Comendador de Santa Maria de Manteigas, e de D. Ana de Sequeira (cf. FRAGA, João Baptista de Almeida - *op. cit.*, p. 246).

18- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 211r.º. Depoimento prestado na capela de Nossa Senhora do Rosário do recolhimento de Midões, a 11.6.1695, perante o Licenciado Manuel Veloso, no interrogatório por este aí conduzido, por comissão da mesa do Santo Ofício de Coimbra, pela recolhida Catarina de S. Domingos, filha de Simão de Figueiredo Mascarenhas, então com vinte e seis anos, natural do lugar de Folgosa, termo da vila de Seia.

Conforme fora também sobrenaturalmente insinuado a Arcângela, a fábrica do recolhimento de Midões deveria ser concluída rapidamente e com o menor volume possível de obras, para esse efeito se aproveitando ao máximo algumas construções pré-existentes[19]. Os meios de financiamento eram certamente escassos, por muito que se esforçasse o Padre Fonseca, dividido agora entre as missões na Serra e a assistência às suas beatas e às obras... Efectivamente, passado apenas um ano, o novo recolhimento estará pronto a receber Arcângela e as suas companheiras.

De acordo com as disposições iniciais do Padre António da Fonseca, que aguardava a chegada de Arcângela, aquela casa das Sequeiras, como antecipação prática do futuro recolhimento, dever-se-ia transformar numa espécie de beatério informal simplificado, análogo a um frequente tipo de experiências já por nós revisitado[20]. Não havia qualquer tipo de clausura, nem todas envergariam igual saragoça ou hábito pardo de beatas, mas o toque da campainha, a certas horas, entrecortando os bilros e outros trabalhos de mãos a que se entregavam, dava o tónus de uma pretensão comunitária.

De princípio, o regímen de vida imposto por António da Fonseca a Arcângela, de que mais ou menos participariam as outras mulheres, era bastante duro: cilício de dois em dois dias, disciplina três vezes por semana, uma hora de oração mental de manhã e outra à tarde, confissão e comunhão todas as quintas e domingos, e recitação do rosário (certamente a coros e com a ladainha) antes da oração da tarde[21]. No entanto, a beata de Nabais adoeceu e, passado apenas um mês, tudo estava diferente do estabelecido. Arcângela, tornada o centro das atenções e recomeçando a ter as velhas «dezemquietações, a que ella chamava tormentas», fazia «acudir» a seus «ays» e gritos «muytas pessoas»... Viria a ser necessário as irmãs, em desespero de causa, declararem à beata «que não podião sofrer tanta perturbação», ao que, estranhamente, esta lhes pediria «que se não agastassem, porque ella não tinha aquillo senão enquanto queria o Padre António da Fonseca»... Efectivamente, chegando o ex-oratoriano a casa delas, no fim de uma das suas surtidas missionárias, as Sequeiras far-lhe-iam «queixa do sobredito e de elle ser cauza daquella dezenquietação», ao que aparentemente o padre se humilharia, dizendo-se já «ensinado» da beata[22]...

A partir de então, alegando a debilidade de saúde e a fraqueza da sua dirigida de espírito, o Padre Fonseca libertou-a de todo o referido regímen de

---

19- «Para se não desmancharem huãs casas que o Padre queria derrubar lhe foi dito na mesma forma [numa «suspensão»]: dize ao teu confessor que deixe estar o que está feito e que faça o por fazer». Deveria assim a obra terminar «o mais breve possível» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 21r.º.

20- Cf. Cap. V e particularmente o nosso artigo - *Instituição e vicissitudes de um beatério*...supracit., pp. 117-118.

21- PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência...*, art. cit., p.14.

22- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fls. 193v.º-194r.º (denúncia do Padre Pedro da Costa, da Congregação do Oratório, em audiência presidida pelo inquisidor António Monteiro Paim, na casa do Oratório Novo da Inquisição de Coimbra, a 16.5.1695).

mortificações e abstinências, e ele próprio, frequentemente, lhe levava as refeições à cama e lhe metia a comida na boca. Porventura recordando uma aprendizagem feita em Amarante, com o seu pai, era ainda Fonseca que costumava assistir à beata por ocasião das sangrias, «com a sua mão lhe tapando o buraco dellas»[23].

Como compulsando o processo de Arcângela do Sacramento facilmente se verifica, as admoestações das Sequeiras e os débeis protestos esboçados pelo missionário tiveram nulo e esperado efeito. A beata de Midões continuou muito fértil na manifestação de alegados estados «teopáticos» e recepção de «revelações» e, alegando dar-lhe caritativa assistência naqueles espectaculosos lances, foi-se tornando cada vez mais imperiosa e permanente, a seu lado, a presença do Padre António da Fonseca.

Na casa das Sequeiras era frequente Arcângela ser encontrada fora da cama, embrulhada «com toda a modestia» na sua roupa, absorta, sem ligar às vozes dos circunstantes, e, aparentemente, sem haver então forças que a pudessem deitar na cama. Nessa altura intervinha o padre espiritual da beata que, mandando-lho «por obediencia», a fazia sair da «suspensão em que estava», após o que, «pegando nella, a tornavão a deitar na cama»[24]. Este tipo de estados, aparentemente extáticos, eram frequentes, e apenas pareciam terminar por uma ordem formal do confessor.

É o próprio Fonseca quem conta que, «muitas vezes», sucedia a beata «hir e vir da capella donde comungava, suspendida», até à casa onde morava, «sobindo e deçendo escadas»[25]. Depois de comungar, usualmente «se suspendia» e era interiormente levada «à vista de hum lago», representando o Purgatório. Nesse lago, «com muita conformidade, padecião muitas creaturas», e, com «os tormentos e penas que Deus lhe dava, satisfazia pellas mesmas, as quaes sahião transformandose em pombinhas muito resplandecentes» e entravam por umas portas verdes, pelas quais acediam ao Céu, «the onde ella as seguia e as perdia de vista»[26]. Ao regressar da vista dessas portas, «ouvia uma voz que lhe dizia: forte, forte!», e ainda «vai em pax!»[27].

Também nos dias de Nossa Senhora, Arcângela «se suspendia»: era então «levada ao trono de infinita magestade, e deste, a outro de infinita grandeza, onde via huã mulher formosissima», que entendia ser Nossa Senhora, e «de hum e outro trono se lhe davão altos conhecimentos» e se lhe dizia o que o Padre António da Fonseca devia fazer. «Suspendida», frequentemente via anjos com tochas e turíbulos, sobre o altar em que o Padre Fonseca dizia missa, e nos dias marianos via outrossim que Nossa Senhora «assistia» à missa do dito padre, «a quem, depois

---

23- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl.25r.º.

24- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 353r.º.

25- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 353v.º.

26- Sobre a identificação, em termos de imagem, alma=ave, podem ler-se algumas pertinentes considerações e informação bibliográfica em CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes - *Espiritualidade e Religiosidade no Portugal Moderno...*, op.cit., pp. 129-130.

27- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 22v.º.

da comunhão do mesmo, lançava a benção»[28]. Das pétalas das rosas que, nessas circunstâncias, haviam estado sobre o altar, a beata chegara a fabricar «pós», para em bebida serem administrados aos enfermos[29].

Noutras ocasiões, Arcângela «tornava a sy» com a palavra-ordem «desça», proferida pelo seu director, e «antão dezia vinha de hum campo de flores muito bellas a que não pudera chegar». Nessas suspensões - hão-de contar várias testemunhas -, quando esboçava um sorriso, logo o seu director o interpretava, para os circunstantes, como tendo ela obtido, naquele momento, a saída de «huã Alma do fogo do Purgatório»[30].

Não era, evidentemente, a primeira beata que fazia "viagem" ao Purgatório, inteirando-se dos tormentos das almas, ou que tinha a "visão" patética do Inferno. Por esses dias, uma outra jovem beata, Domingas Rodrigues, igualmente filha de lavradores, moradora em Bouzende, termo da cidade de Bragança[31], e que haveria de ser penitenciada em auto pelo Santo Ofício de Coimbra, aquando ao Padre Fonseca e aos outros dois sacerdotes «molinistas» seus acompanhantes, também ela reclamava tais dotes, alegando outrossim aparecerem-lhe almas, anjos e santos, nomeadamente Nossa Senhora, o «Divino Esposo», Santa Catarina de Sena, Santa Catarina Mártir, Santa Teresa, S. Francisco Xavier e S. Caetano[32]...

Mas vasto, variado e imaginativo era o impressivo universo visionário de Arcângela. Assim, por exemplo, estando «suspendida», uma vez assistira a um aguerrido combate entre o exército turco e o exército cristão[33]. Uma outra vez, vira «huã joya ou margarida preciosa» metida dentro de um «circulo cheyo de olhos», vigiando-a; por fora deste círculo estava um outro, e entre ambos o Padre Fonseca, que defendia a dita jóia contra os lobos, armados contra ela, entendendo pela jóia a sua alma «que devia ser vigiada por muitos olhos» e defendida dos demónios pelo seu confessor[34].

Quando interiormente era transportada à vista do lago do Purgatório, no qual os demónios atormentavam as almas, dali passava «ao ameno de hum rio, que lhe causava grande gosto e suavidade». Então, entrando em hum jardim, «as arvores deste despedião de si as suaves folhas e a vestiam com ellas». Uma das vezes, chegando à vista das referidas portas verdes, encontrara três meninas recebendo-a «com abraços», e dizendo-lhe «Deus vos salve» e «vinde, vinde,

---

28- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fls. 22v.º e 23v.º.

29- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fls. 24r.º. Uma vez «se lhe representou» que, estando António da Fonseca dizendo missa, dois anjos haviam tirado do altar, de junto dos corporais, uma salva com umas rosas, que tinham ido oferecer à Virgem Maria. Depois de benzidas as rosas pela Senhora, os anjos tê-las-iam reposto no mesmo lugar e, no fim da missa, Fonseca mandara a beata pisá-las, para os seus «pós» serem administrados aos doentes por bebida (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 185v.º).

30- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fls. 281 v.º e 282r.º.

31- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1788*, fls. 1 e 2.

32- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 33v.º.

33- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 91v.º.

34- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 90v.º.

nossa grande amiga!»[35]. Nessa ocasião, as meninas logo haviam desaparecido, mas Arcângela voltaria a vê-las, sendo-lhe revelado o verdadeiro nome delas ser Catarina, Rosa e Teresa, três santas que, sob aquela forma, a teriam querido estimular e distinguir[36].

Uma das distinções fora as santas terem-na levado «entre sy», mais do que uma vez, por Jerusalém Santa. Aqui ouvia «musicas suaves e varios choros de Anjos, e via muitos sanctos». Em uma ocasião ouviu «hum choro de meninas que também cantavão suavemente, e no simo de todas estava huã que tinha huãs letras de ouro no peito que erão = onze mil = ». Daí era levada pelas três santas «a hum rio de agoa viva tão claro e resplandecente que era ladrilhado de oiro, onde era banhada com hum orvalho suavissimo, e que tanto mais basto era o dito orvalho quanto mais intenso era o gozo»[37]. Daqui subia, finalmente, à vista do trono divino.

35- Estas descrições constam da *Sentença* de Arcângela do Sacramento (cf. B.A.D.E., Cod. VI/1-41, fl. 69v.º). Com que fins, em vez de os mandar abreviar ou omitir, o tribunal terá mantido para leitura pública tão significativos extractos? Certamente porque, com a divulgação do teor destas «revelações», que a ré confessara serem falsas, se acreditava contribuir para desestimular na população (particularmente no universo feminino e beateril) a imaginação e urdidura de idênticos «fingimentos». Questão diferente é determinar se o efeito, frequentemente, não seria contrário ao pretendido...

36- Cf. B.A.D.E., Cod. VI/1- 41, fl. 71v.º. Quanto às santas, claro está que se trata de Santa Rosa de Lima e de Santa Teresa de Ávila. Quanto a Catarina, poderia tratar-se de Santa Catarina de Alexandria, de Santa Catarina de Génova ou de Santa Catarina de Sena. Dada a personalidade de Arcângela, não parece provável a hipótese da primeira. Já poderia facilmente inclinar-se para uma afeição especial à segunda delas. Conforme denunciava Jorge da Silva, já em meados do quinhentos «muitas beatas ignorantes, enganadas, unidas e casadas com sua propria imaginação» se enredavam na «doctrina de catherina de genova» relativa à chamada oração de união na presença de Deus e, como é sabido, em Lisboa, em 1564, nas oficinas de João de Barreira, fora impresso o *Livro da vida admiravel da Beãventurada Catheriana de Genoa e de sua sancta doctrina*, traduzido do italiano para português por Elias de Lemos, e contendo *hum tratado do Purgatorio da mesma sancta* (cf. DIAS, José Sebastião da Silva - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. II, p. 584). No entanto a Inquisição fez "profilaxia" contra esta obra, na qual se continham proposições susceptíveis de interpretação em sentido beguino ou iluminado, e o livro de *Caterina de Genua* foi incluído no *Índice* dos livros proibidos (SÁ, Artur Moreira de - *Índices dos livros proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 1983, p.593). Mais provável ainda é que a «menina» fosse Catarina de Sena, uma vez que esta santa fora terceira dominicana (opção religiosa assumida por Arcângela, para si e para as beatas suas companheiras), e uma vez que a acidentada vida daquela grande mística e estigmatizada, e a riqueza e variedade dos seus êxtases e revelações, se coadunam mais com o tipo de ambições demonstradas pela mulher de Nabais. Por outro lado, a vida desta santa, Doutora da Igreja, terá tido mais larga difusão em círculos afectos a dominicanos e franciscanos. O *Diálogo* da santa, a *Vida*, as *Epistolas y oraciones* foram traduzidas por Frei António de la Peña (O.P.), e a sua divulgação peninsular foi favorecida pelas impressões feitas a instâncias de Cisneros. Em 1604, em Valhadolid, era impressa a vida da santa, composta em oitava rima por D. Isabel de Liaño (BARBEITO CARNEIRO, Maria Isabel - *Maestras iletradas*, «Via Spiritus», 7 (2000), pp. 209-210).

37- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 296v.º.

Por várias vezes fora «interiormente levada» à vista desse «trono de infinita magestade», entrando por belíssimos jardins, nos quais estava «huã palmeira que lhe tocava com os seus ramos e a apanhava no ar», com o que sentia «grande gozo e se fortalecia para padecer». Uma noite ficara com o corpo imóvel e só «brandamente» teria conseguido levantar a cabeça e os olhos, mas os tornara a baixar, «ficando como morta por tres horas». Vira-se então transportada, segundo contou, aos referidos jardins, e a palmeira, baixando os seus ramos, «por grande tempo» a sustentara no ar, com que «muito se fortalecera». Deste modo, pouco depois, tendo mais duas «suspensões», durante as quais combatera com os demónios, na última os teria vencido, por «huã luz» que recebera, vendo-se interiormente crucificada: fora «sobindo por hum monte em que estava a Palmeira com huã bandeira», e descendo esta os seus ramos a apanhara, ficando então nela a beata, «a modo de cruz», padecendo grandes dores[38].

Na missa, na altura das palavras da consagração, Arcângela via «descer á hostia o mesmo Deos, com grande magestade». Em certa ocasião «lhe dera o mesmo Christo a comunhão, dizendo *Corpus Jezu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam*», e depois de comungar vira «hum menino muito lindo» no seu peito[39]. Na hóstia consagrada a beata via o Menino Jesus, o mesmo magestoso menino que ela via no seu próprio peito e na alma do confessor, para si «clara como huã vidrassa»[40].

Quando a beata estava «alienada», muito «se inflamava» se o seu padre espiritual lhe tocava com um relicário que tinha, no qual dizia que estava o Santo Lenho. Entretanto, tal como em Nabais, continuava fértil na histeria das suas manifestações passionistas e num aparente «complexo de crucifixão»[41], cada vez mais ousadamente aparatoso e... fraudulento, como depois haveria de vir a reconhecer no Santo Ofício de Coimbra. Certa ocasião, Manuel Homem de Abreu fora vê-la, com outras pessoas, posta em cruz, «com hum pé sobre o outro», estendida no leito, tendo então verificado que um dos circunstantes, querendo mover-lhe «hum dedo das mãos e a cabeça» o não conseguira, por mais força que fizesse. Estava no entanto - contou o familiar do Santo Ofício - com uma respiração «tão tenue que apenas se percebia». De quando em quando, «levantava ao alto os olhos, deixava cahir os brassos», e Fonseca, inserindo-se no "dramatismo" daquele momento, chegava-se à sua beira e, incentivando-a, dizia-lhe: «Filha, forte, forte!»[42]...

Uma outra «suspensão» de Arcângela mostra bem o sentido de *compassio* com que a mesma quis apresentar as suas doenças, revelando outrossim aparente intenção de reduzir o burburinho que as crises extáticas causavam na casa

---

38- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 25rº e v.º.

39- B.A.D.E., Cod. VI/1-41, fl. 70v.º.

40- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 86r.º.

41- Para além das indicações supra-referidas, sobre esta matéria leia-se THURSTON, Herbert (S.J.) - *Los fenomenos fisicos de misticismo*, San Sebastian, 1953, pp.184-187, e especialmente pp.133-149, consagradas ao caso da célebre dominicana lisboeta Soror Maria da Visitação.

42- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 281r.º.

das Sequeiras. Declarou a beata ter, então, ouvido as seguintes palavras: «Filha, filha, não convem que tenhas tromentas e convem que descances, porque sedo has de dar o sangue das veas, o qual me ofereceras e eu te aceitarei em resgate daquellas cativas!» - referência que entendeu dirigida às almas do Purgatório. A partir desse momento, Arcângela passara a oferecer a Deus o sangue das sangrias[43], pedindo que o seu director «a não desemparasse» durante elas, «por lhe não carregarem nas chagas de Christo Senhor Nosso que nos pés tinha, que erão dores tão intensas que lhe fazião fugir o sangue ao coração»[44].

As Sequeiras admiravam-se particularmente com a alegada prontidão da obediência de Arcângela do Sacramento ao missionário. Nas «suspensões», dizendo-lhe o Padre Fonseca a palavra «solta!», a beata «tornava a si», e se, pelo contrário, lhe mandava «vai, filha!», voltava-se a suspender. Segundo haverão de contar as Sequeiras, quando estava «alienada», «com tormentas», dando gritos sem cessar, Arcângela só cessava quando, chegado o Padre Fonseca, lhe mandava parar, e ao «tornar a si» dizia «que Deus Nosso Senhor não dava aquellas tromentas senão a quem tinha padres spirituaes que lhe acudissem e soltassem dellas»[45].

Em matéria de tão decantada obediência, a beata invocava até uma visão em que lhe teria sido dito que todos os seus actos agradariam a Deus se obedecesse, razão pela qual, de resto, se desculpava de ter deixado a prática da maior parte das anteriores mortificações. Deste modo, sentindo-se doente, cessavam as dores a mando do seu director e sarava de forma surpreendente[46]... De resto, mesmo estando longe do Padre Fonseca, a beata frequentemente alardeava conseguir acompanhar-lhe os actos, como acontecia quando pregava nas missões[47] e quando celebrava missa na ausência de Arcângela[48], ou como quando, uma vez, fazendo-se uma procissão de preces, a seis ou sete léguas de distância, e lançando o missionário a benção ao povo, com a custódia que transportava, a beata disse que, «estando suspensa», tinha visto sair da dita custódia «hum rayo de lus que a muitas pessoas que estavão na igreja se comunicara»[49].

43- Inclinamo-nos para que este acto de oferecimento, dando sentido espiritual a um "acto médico" então corrente, tenha sido prática frequente entre religiosas. Repare-se que uma célebre religiosa professa carmelita da primeira metade de setecentos, falecida com fama de santidade, Maria Perpétua da Luz, da qual nos resta interessante e modelar *Vida*, escrita pelo provincial, Doutor José Pereira de SANTA ANA (O.C.), com base nos cadernos manuscritos da própria religiosa, e publicada em Lisboa, por António Pedroso Galrão, 1742, também ela, aliás numa belíssima formula, oferecia o seu sangue, quando era sangrada por obediência (cf. GOMES, J. Pinharanda - *Imagens do Carmelo Lusitano*, Ed. Paulinas, Lisboa, 2000, p. 223).

44- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 286r.º.

45- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 282v.º.

46- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 23r.º.

47- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 193r.º.

48- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 194r.º.

49- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 26r.º.

A primeira vez que em Midões, diante do corpo imóvel e extático de Arcângela, Fonseca a tirara de uma «suspensão», fizera-o a chamamento das desassossegadas Sequeiras. Segundo explicaram ao missionário, havia-se ela posto naquele estado depois de «muita tristeza». Por «impulso interior que teve», lhe dissera o padre, então, a palavra «solta!», com que logo Arcângela «tornou a si», queixando-se de ele a ter desemparado demasiado tempo[50]...

A partir dessa altura (sabemo-lo pelo próprio António da Fonseca), passara a assistir «aos ditos sucessos» da beata «a cada hora que era necessario, quer de dia quer de noute», e muitas vezes até ao «cantar dos galos»[51]. E então saía da casa das Sequeiras e se recolhia «por hum quintal, pera casa de Manuel Homem de Abreu»[52]...

Como facilmente se supõe, por essa ocasião terão começado a referver suspeitas e murmurações quanto ao bom procedimento do director e da dirigida. Realmente, contra a opinião comum dos tratadistas, não apenas não fugiam de ocasiões de «perigo» para ambos, como, ao contrário do que recomendava um Lorenzo Scupoli, autor tão significativamente recomendado e citado por Frei António das Chagas[53], cujo brado ainda se repercutia naquelas mesmas serras, não pareciam cultivar uma salutar atitude de humilde desconfiança de si próprios. Ao contrário do que inculcava o *Combate Espiritual*, Arcângela, em vez de recusar terminantemente todas as sugestões visionárias[54], começara a ganhar o gosto de indiscretas façanhas e «delícias espirituais», deixando-se levar do «comprazimento de si mesma», ao lado e com ajuda do seu padre espiritual abrindo portas ao vitorioso «assalto da vanglória»[55]. Com efeito, relativamente a Fonseca, por algo do que fica apontado já se terá dado a perceber o quanto a presunção exorcística e a tentação taumatúrgica teriam a ver com essa vanglória...

Por outro lado, quanto à natureza das abundantes «suspensões» de Arcângela do Sacramento, conforme foi referido[56], também não era difícil criarem-se resistências e suspeitas. Na sua denúncia, o varatojano Frei Pedro de

---

50- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 85r.º.

51- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 352v.º.

52- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 191r.º.

53- Cf. PONTES, Maria de Lurdes Belchior - *Frei António das Chagas*, op. cit., p. 339 e CARVALHO, José Adriano de - *Do recomendado ao lido...*, art. cit., pp. 15-28.

54- Efectivamente, no Cap. 66 do *Combattimento* (cf. ed. com Introdução de Bartolomeo MAS, Milão, 2000, p. 200), Scupoli escrevia à sua «filha espiritual»: «Se l'ostinato nostro nemico, che non stanca mai di tormentarci, ti assalisse con false apparizioni e si trasformasse in angelo di luce, sta' ferma e salda nella cognizione del tuo niente e digli arditamente: "Ritorna, infelice, nelle tue tenebre, perché io non merito visioni né ho bisogno d'altro che della misericordia del mio Gesù e delle preghiere di Maria Vergine, di san Giuseppe e degli altri santi". Se pure ti paresse per molti segni quasi evidenti che fossero cose venute dal cielo, rifiutale ugualmente e allontanale da te quanto puoi; e non temere che questa resistenza, fondata nella tua indegnità, dispiaccia al Signore: infatti se la faccenda sarà sua, egli saprà ben chiarirla e tu niente perderai; poichè chi dà la grazia agli umili (cfr. 1 Pt 5,5) non la toglie a motivo degli atti di umiltà che si compiono».

55- Expressão do mesmo L. SCUPOLI - *op. supracit.*, p. 199.

56- Cf. Cap. VI, notas 141 e 142.

Alcântara haverá de dizer que uma das razões que o levava a crer que aquela mulher andava «illusa do demonio», era a mesma ficar suspensa todas as vezes que queria ter oração, porque oração «que he de Deos, pura e santa, e suspensão dos sentidos, não tem os servos de Deos todas as vezes que a querem ter, senão quando Deos he servido a tenhão», e por outro lado revelava a beata «muyto amor proprio» e pouca humildade[57]. Algumas outras pessoas que a conheceram, além de «soberba», dirão que ela «não era mortificada», que era pouco abstinente, «raivosa» ou «amuada», se lhe não faziam a vontade, astuciosa e mentirosa[58]... Qualquer que seja o desconto dado a estes pareceres, sem dúvida que se procurava avaliar Arcângela pelo lado exterior das obras, e que na vigente ponderação dos parâmetros de santidade[59], se fazia contrastar o ingente visionarismo da beata com a inópia das suas virtudes ascéticas. A verdade é que Arcângela do Sacramento não suscitava uma adesão unânime no seu meio. De qualquer modo, de há muito que a *vox populi* não só não era perscrutada, nas nossas sociedades, como a *vox Dei*, como, perante a «avançada da Inquisição» no «território» do discernimento da santidade[60], ela poderia revelar-se como *vox Diaboli*[61]...

Um dos impulsos que naturalmente suscita o contacto com o rico visionarismo de Arcângela do Sacramento é o de determinar as respectivas fontes de alimentação. Como é evidente e fica abundantemente sublinhado, o ouvido, especialmente através do púlpito e do confessionário, mas também a liturgia e a iconografia religiosa, terão fornecido à beata, a par da catequese e da conversa informal ou piedosa (particularmente com outras beatas), o mais importante do seu arsenal de conceitos e imagens. Mas, como também já referimos, no seu caso, o livro desempenhou um importante papel, na instigação e inspiração das suas experiências, independentemente da substância de verdade e sinceridade delas.

De resto, o facto de Arcângela ter vindo a revogar no Santo Ofício «tudo» quanto aí havia anteriormente narrado desses «favores» extraordinários[62], não deve ser iludir-nos em demasia. Muitas vezes (decerto a maior parte) forjou logros e teceu deliberadamente fingimentos «para ser tida por santa», mas é muito possível que, em certos momentos, Arcângela se tenha levado a sério e tenha acreditado nos seus alterados estados de consciência, havendo outrossim situações em que já nem soubesse bem onde terminava a realidade e começava a fantasia, ou onde passava a fronteira entre representação mental e mundo exterior. Nada há no seu processo que não seja explicável por causas naturais. Mas, uma vez que o tribunal, conhecedor do procedimento moral da beata, perante certos factos aparentemente colidindo com a ordem natural, punha a hipótese de ela poder ter

---

57- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 187r.°.

58- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 97r.°.

59- Sobre esta questão cf. FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)*, «Lusitania Sacra», 2.ª série, t. V (1993), pp. 102-106.

60- Retomamos uma expressão de PROSPERI, Adriano - *Tribunali della coscienza...*, op. cit., p. 432.

61- VAUCHEZ, André - *La nascita del sospetto*, in AA.VV. - *Finzione e santità...*, op. cit., p. 49.

62- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 10v.°.

feito pacto com o Diabo, seria da parte de Arcângela uma loucura e piorar a sua causa obstinar-se em manter esse carácter sobrenatural. Reconhecer simplesmente que «tudo que tinha feito e lhe tinha sucedido» fora falso e que «tudo» fingira para se afirmar no conceito alheio, era objectivamente o que lhe convinha... De qualquer modo, encaramos aqui a questão da transmissão de formas e tipologias de representação, independentemente da hipocrisia ou sinceridade do sujeito em causa.

A questão das leituras de Arcângela do Sacramento foi já enfrentada por Mário Martins e por José Pedro Paiva. Como há pouco nós próprios referimos, tendo a beata nabainense - em tempo singularmente breve - aprendido a ler e escrever para se poder cartear com António da Fonseca, quando este padre assumiu a direcção espiritual dela, logo lhe começou a enviar «alguãs noticias» de livros espirituais e «de Deos»[63]. Tivemos ainda ocasião de evocar, nessa oportunidade, indícios de a beata se ter "inspirado" numa leitura do *Libro de la Vida* da reformadora do carmelo. De qualquer modo, com base em depoimentos do seu processo inquisitorial, é seguro que Arcângela leu a santa abulense: numa ocasião, «lendo por hum livro de Santa Teresa» (porventura um dos volumes de uma das edições de António Alvarez das *Obras* da mestra castelhana)[64], a beata será vista «elevada» de tal sorte que, querendo os circunstantes tirar-lhe o livro das mãos, o não conseguiram fazer[65]. A irradiação teresiana era já, então, um facto no nosso país, mas, conforme temiam alguns autores graves[66], a leitura de tão alta doutrina, por parte de gente menos preparada mas ambiciosa de santidade, poderia constituir sério perigo...

Além de Santa Teresa, como também dissemos, Arcângela lia «muitas vezes» por um livro chamado «espelho de perfeição». Os dois investigadores supracitados puseram a hipótese de se tratar da obra deste título, de Henrique Herp, traduzida do latim e mandada publicar (1533), no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, por Frei Brás de Barros (O.S.H.), e Mário Martins, mais categórico, fez mesmo considerações judiciosas sobre a influência funesta e o aproveitamento «quietista» de leituras de autores do chamado movimento de mística germânica, de finais da Idade Média[67]. É certo que, tendo a obra de Herp sido usada pelos *alumbrados* e tendo suscitado proibições taxativas por parte da Inquisição espanhola[68], continuou, depois do expurgo censório do *Índice* romano, familiar aos meios devotos de quinhentos e primeiros decénios de seiscentos,

---

63- Cf. supra Cap. VI, nota 204.

64- Cf. GOMES. Pinharanda - *Caminhos portugueses de Teresa de Ávila*, op. cit., pp. 36-38.

65- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 206r.°.

66- Cf. RODRIGUEZ, Isaias (O.C.D.) - *Santa Teresa de Jesus y la Espiritualidad Española*, Madrid, 1972, p. 85.

67- Cf. *A sombra de Torquemada*, «Brotéria», Vol. 38 (1944), fasc.1, p.63.

68- Cf. GROULT, Pierre - *Los misticos de los Paises Bajos y la literatura espiritual española del Siglo XVI*, F.U.E., Madrid, 1976, pp.96-98.

fornecendo modelos para a vida interior, mesmo fora dos claustros[69]. Concretamente, não era impossível o *Espelho de perfeyçam em linguoa portugues*, de 1533, chegar às mãos do Padre Fonseca e dele passar às de Arcângela do Sacramento. É hipótese sedutora, pois a obra do venerável franciscano belga fora já anteriormente prejudicada pelo uso que dela tinham feito mulheres incultas e clérigos sensuais... No entanto, não nos parece provável que a beata de Nabais tivesse acedido a um texto tão raro, para ela complicado e, ainda por cima, rodeado de tantas susceptibilidades. Merece ser tida em conta uma outra hipótese, menos rica em termos de conteúdos mas muito mais ajustada à condição sócio-religiosa da beata: o *Espelho de perfeição* das leituras de Arcângela era certamente a obra de Afonso da Cruz (O. Cister) que também levava esse título[70]. Era obra de instrução dirigida a gente comum e humilde, desejosa de se santificar, com uma orientação fortemente afectiva e anagógica na oração[71], e efectivamente recenseável, socialmente, em mãos de gente de extracção semelhante à de Arcângela[72].

69- Cf. MARTIN KELLY, Juan - *Henrique Herp (Harphius) en las letras españolas*, em *op. cit.*, pp. 40 e 227.

70 - Eis o conteúdo da já citada (Cap. I, nota 68) e supra-referida obra deste religioso de S. Bernardo de Alcobaça e filho da mesma casa: *Espelho de perfeição colhido da doutrina de alguns Santos Padres antigos, e outros varoens contemplativos, em o qual se contem quatro Tratados: o I. da vida activa: o 2. da vida contemplativa, o qual se divide em quatro partes, a I. trata da oração, meditação, e contemplação; a 2. os meyos por onde se alcança a graça na contemplação: a 3. Dezejos della; a 4. dos impedimentos, o 3. Tratado consta da união da alma com Deos: o 4. das tres vias, Purgativa, Illuminativa e Unitiva.* Lisboa, por Pedro Craesbeeck, 1615. Eram 293 fls. in 8.º.

71- Logo na 1.ª fl. adverte o autor: «Aos humildes e pequenos nos diz Christo nosso Senhor que revela Deos seus mysterios: os que com humildade se chegão à fonte da sabedoria divina alcanção esta sciencia: não aos arrogantes e soberbos, senão aos humildes, que inclinão seus corações e se sojeitão a Deos se dà a agoa daquella eterna sabedoria. Sendo isto assi, tambem consta que os simples e idiotas não podem chegar à perfeição da parte intelectiva, que he a que se alcança com o entendimento e com agudas e delicadas considerações: podem contudo chegar à perfeição da parte affectiva, que se alcança por actos de amor e movimentos da alma e espirito a Deos. Este he o mais certo camiho para chegar à união do espirito com o mesmo Deos, em o que consiste toda a perfeição». Nesta obra, entre outros aspectos, é importante relevar a tomada de posição do autor incentivando os fiéis à comunhão quotidiana.

72- De facto, no rol dos livros de Pedro Rodrigues de Jesus, «hermitão natural do lugar de fermillo, da freygesia da gronyonova, do bispado de Lamego», declarados à Inquisição, «conforme o Edital de 1621», podemos ler os seguintes *itens*: «hum livro de rezar e manual de oraçoens escrito e copilado por Jacome Carvalho do Canto, natural de Guimarães, empreso em Lixboa, anno de 1616 [seu título é *Pérola preciosa e arte para servir a Deus*]; hum flos sanctorum [*História da vida e feitos heróicos e obras insignes dos santos*] de frei Diogo do rosairo, impreso por Jorge Rodrigues, anno de 1613; hum Espelho de perfeição, composto pelo padre fr. Afonso da Cruz, da ordem de S. Bernardo, impreso em Lixboa, anno de 1615; hum livro que trata da terceira regra de S. francisco e não diz onde nem quando foi impresso; hum livro que trata da vida dos irmãos e irmãs terceiros de nossa Senhora do Carmo, composto pelo padre fr. Miguel da fonte, da mesma ordem, impresso em toledo no anno de 1615; hum caderno pequeno que não tem principio que trata da vida de S. Vicente em trova de [autores?]; hum livro que se chama maravilha Romana, que trata

Em todo o caso, como é evidente, há toda uma longa manifestação de visões e de «batalhas» com Demónios, por si relatadas em Mesa, correspondendo aos anos anteriores à direcção espiritual do Padre Fonseca, que teriam de ter sido compostas, fundamentalmente, com imagens oriundas de ouvido. Também nessas circunstâncias, como muito bem sublinha José Pedro Paiva, se verifica o papel do livro como instrumento de inspiração e modelo de experiências religiosas[73], porque se então Arcângela não lia pessoalmente, ouvia ler.

Não faltava material hagiográfico. Em Nabais, a irmã do prior Sebastião do Amaral contava-lhe histórias de «batalhas» de Santa Joana com os espíritos malignos, lidas por um livro intitulado «Vida de Santa Joana», obra que mais tarde voltaria a ser lida em conjunto pelas mulheres do recolhimento de Nossa Senhora do Rosário de Midões, aí introduzida pelo respectivo servente ou «hermitão», o viúvo Domingos Coelho[74]. Numa estadia em Gouveia, a irmã do prior da freguesia de S. Julião desta vila, que viria a ser religiosa no convento de Nossa Senhora do Couto, lia-lhe por um outro livro intitulado «Vida de Santa Isabel de Jesus»: nessas leituras (cujo efeito se faria sentir em futuros «desacordos» da beata) ouvira que a santa padecera «muitos desamparos interiores», que neles sentia «muitas penas por se ver so sem assistencia de Nosso Senhor», e que «nos tais desesperos recorria ao seu confessor como louca a perguntar lhe pelo seu senhor, pelo seu menino, que o não achava, e que lhe respondia o confessor que o buscasse no sacramento que ahi o acharia»[75].

Em língua portuguesa, outras possibilidades de leitura se ofereciam. Assim, com todas as «licenças» devidas às credenciais do seu autor, Frei João Freire (E.S.A.), catedrático de teologia na Universidade de Coimbra, e à bondade

---

das cousas de Roma, que agora não tenho em meu poder, por essa rezão não sei onde nem quando foi impresso, o autor delle foi hum religioso de S. Domingos de Caravaca; hum reportorio de caminho, ordenado por Afonso de Meneses, impresso em Valladolid, anno de 1591; hum sumario de indulgencias de nossa Senhora do Carmo, não diz onde nem quando foi impresso» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, Maço 25, n.º 17. Atentas as naturais diferenças e oscilações, aqui temos por certo um significativo exemplo de escolhas, entre gente terceira vulgar.

73- PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência...*, art. cit., p.11.

74- Cf. PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência...*, art. cit., p.12. Este autor entende plausível - com razão - tratar-se da «vida» de Santa Juana de la Cruz Vásquez, da vila de Cubas, da autoria do padre Antonio DAZA (O.F.M.) - *Historia, vida y milagros, extasis y revelaciones de la bienaventurada Virgen Santa Juana dela Cruz, de la Tercera Orden de nuestro seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Luis Sanchez, 1610; ou da obra de autoria de Frei Pedro NAVARRO (O.P.) - *Favores de el Rey de el Cielo, hechos a su esposa la Santa Juana de la Cruz, Religiosa de la Orden tercera de Penitencia de N. P. S. Francisco. Con anotaciones theologicas y morales a la historia de su vida*. Madrid, Thomas Iunti, 1622. Poderia no entanto tratar-se de um volume manuscrito. Em todo o caso é praticamente impossível que se pudesse tratar de uma cópia da autobiografia ditada por Juana de la Cruz à sua amanuense e irmã conventual Maria Evangelista, que se conservou manuscrita na biblioteca do Escorial.

75- PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência...*, art. cit., p.12. Em nota, este autor declara plausível tratar-se da autobiografia de Isabel de Jesus - *Vida de la venerable Madre Isabel de Jesús dictada por ella misma y añadido lo que faltó de su dichosa muerte*, Madrid, Francisco Sanz, 1672.

da matéria - dando notícia das numerosas virtudes e «raros favores de Deos» concedidos a uma humilde e analfabeta rapariga, que recebera o hábito de leiga de Santo Agostinho no convento de Santa Marta de Milão, no distante ano de 1467 -, em estilo bem chão e directo, saíra em Lisboa, em 1671, dos prelos de António Craesbeeck de Melo, *A Cortezã da Glória*[76], obra dedicada «à Sereníssima Senhora D. Maria», filha bastarda de D. João IV, religiosa no convento carmelita descalço de Santa Teresa, de Carnide[77], e cujas páginas são um exemplo do gosto e flagrante divulgação de visionarismo místico entre nós. Quem ouvisse ler a vida desta singular heroína[78], impressionar-se-ía com a paciência com que ela enfrentava os «açoutes» e «pancadas» com que o Demónio a seviciava[79], com os frequentíssimos raptos com que recuperava a saúde e era consolada daqueles sofrimentos[80], dos êxtases durantes os quais via as penas do Purgatório e do Inferno ou a glória dos eleitos[81]... Também as reiteradas visões do Menino Jesus no sacrário e na hóstia consagrada[82], ou as visões do «Trono de Magestade» e dos

---

76- *A Cortezã da Glória ou Vida da Beata Verónica, religiosa do Convento de S. Marta de Milão, da Ordem de Santo Agostinho*. Na «Advertencia a quem ler», Frei João Freire garante que, com outro estilo e disposição da matéria, na substância seguiu os factos narrados no livro «da vida e acções desta serva de Deus», composto por Izidoro de Isolanis (O.P.), autor ainda coevo da biografada, que escrevera sobre memórias guardadas no convento de Santa Marta de Milão. A 15 de Dezembro de 1517, vinte anos depois da morte de Verónica, o Papa Leão X, manifestando embora que não era sua intenção colocá-la no catálogo dos santos, sem preceder o necessário processo de canonização, autorizou o culto de Verónica, como beata, nas igrejas e capelas pertencentes ao convento de Santa Marta (cf. *A Cortezã da Glória...*, pp. 377-379).

77- Nascida em Lisboa a 30 de Abril de 1644, falecida em Carnide a 7 de Fevereiro de 1693. A dedicatória (fls. i a iij) é justificada por Frei José Sottomayor, provincial dos Eremitas de Santo Agostinho, não apenas pelo facto de a infanta, vivendo em clausura, ser, nas suas palavras, um «exemplar de perfeiçam», como também pelo facto de, tratando-se no livro da biografia de uma religiosa de Santo Agostinho, serem os duques de Bragança, seus progenitores, protectores da província portuguesa e de toda a Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho.

78- Entre outros aspectos que dão um significado especial a esta vida (sobretudo porque, facilmente, muitas humildes beatas nela poderiam ver espelhada, de forma ideal, o quadro da respectiva existência), estão o facto de Verónica, cuja humildade de nascimento e iletrismo são sublinhados, em valorização da dinâmica carismática, ser recebida no convento apenas com o hábito de leiga, e de, por ordem da respectiva prelada, se dedicar ao exercício da esmola, pelas ruas...

79- Cf. *A Cortezã da Glória...*, pp. 50-55.

80- Cf. *A Cortezã da Glória...*, pp. 56 e 98-100. Esses raptos «erão huãs abstracçoens ou alienaçoens com que os favores e poderes do seu supremo Esposo retiravão aquella alma santa do terreno de seus sentidos, occupandoa toda com sò o interior» - ibid., p. 187.

81- Cf. *A Cortezã da Glória...*, pp.177-186.

82- Todas as vezes que assistia à missa, «ao levantar da Hostia», Veronica via nela «com seus olhos corporeos e fora de rapto, hum Menino de admiravel belleza, rodeado de Anjos». Todos os dias do oitavário de *Corpus Christi* de 1489, assistindo Verónica ao ofício divino, «vio sensivelmente no Sacrario a Christo Menino, vestido de huã veste mui clara e candida, em cujo obsequio assistia innumeravel copia de Spiritus Celestes. Occupavase o divino Infante, huãs vezes em correr o Altar; outras em entrar e tornar a sair pella porta do Sacrario». Segundo a referida *Vida*, também no ultimo dia do oitavario da festa de *Corpus*, ao levar o confessor o Sacramento em

coros e procissões de santos e anjos, que constam da *Vida da Beata Verónica*[83], nos são formalmente apresentadas com ingredientes muito próximos às que, nos seus dias, há-de alegadamente contemplar Arcângela do Sacramento...

Atento o papel que nas manifestações de Arcângela seguramente desempenhou o mimetismo das vidas de grandes santas extáticas, admitimos que a beata tenha também lido ou ouvido ler a *legenda* da vida de Santa Catarina de Sena, a partir da qual terá imaginado, nomeadamente, a cena da comunhão a si dada pelo próprio Cristo[84]. Como é reconhecido, na obra desta santa, o fascínio pelos temas centrais do inebriante e salvífico sangue de Jesus, do costado aberto de Cristo, das Chagas, refúgio seguro do fiéis, - por si vividos «com antigo e novo vigor» -, vinca uma orientação cristocêntrica que é introdução à visão mística[85]. Ora, à face do que conhecemos de fonte inquisitorial, não é temerário supor que Arcângela, adulterando-os, se tenha apropriado de significativos momentos do património revelado da santa seniense[86].

Efectivamente, como se sabe, aquela doutora da Igreja abrira caminho a algumas fortes devoções da idade moderna, como ao Coração de Jesus[87]. Pois qual era a porta pela qual Arcângela entrava e «dentro da qual ficava

---

procissão pelo circuito do convento, «vio Veronica sem ser em extasi, e com seus olhos outra vez a Christo feito Menino fermozissimo, com seu costumado acompanhamento de Anjos» - *A Cortezã da Glória...*, pp. 148-151.

83- Todos os sábados, pelo discurso do ano, «se partia Veronica aos Ceos», onde via «os cortezoens da gloria», ordenados em solenes procissões, diante do trono de Deus, num templo ornado de esmeraldas e safiras, belos lavores e excelente música, em honra da «Magestade de Deus» ou «em culto e veneração» de Nossa Senhora (cf. *A Cortezã da Glória...*, pp. 314-326).

84- Sobre este tipo de milagre, cujo primeiro caso alegadamente sucedido remonta à época patrística, cf. THURSTON, Herbert (S.J.) - *Los fenomenos fisicos de misticismo*, op. cit., pp. 224-226.

85- PETROCCHI, Massimo - *Storia della spiritualità italiana*, op. cit., p. 71. A oração *Alma de Cristo* tão divulgada até hoje, aí está para atestar o sentido desse cristocentrismo dolorista, tão caro ao século XIV. Cf. HUERGA, Alvaro (O.P) - *La vida cristiana en los siglos XV-XVI*, em *Historia de la espiritualidad* (dir. Baldomero JIMÉNES DUQUE y Luis SALA BALUST), t. II, ed. Juan Flors, Barcelona, pp. 62-64.

86- Como é sabido e se disse já, à escala ibérica, a leitura de Santa Catarina de Sena terá suscitado particular interesse nos séculos XVI e XVII, figurando mesmo como uma escolha expressa, entre outras, por parte de personalidades processadas e penitenciadas por «alumbradas». Ainda assim, nada que admire muito: também S. João da Cruz será "usado" pelos alumbrados de Sevilha. Com efeito, em princípios de seiscentos, Juan Nuñez, um dos corifeus do alumbradismo na Nova Espanha, chamado a explicar, por parte do Santo Ofício mexicano, em que livros tinha lido as «coisas espirituais» que praticava com as donzelas e beatas das suas relações, entre outros títulos, expressamente nomeou as *Epístolas* de Santa Catarina de Sena (HUERGA, Alvaro - *Historia de los Alumbrados*, t. V, op. supracit., p. 88).

87- Não falando os Evangelhos senão na ferida do lado, foi necessário esperar pelo século XII para ver o pensamento cristão ligar-se à imagem do coração ferido, que essa ferida implicava, como expressão do amor divino. Santa Lutgarda d'Aywières é considerada como a iniciadora de uma devoção que, do século XIII ao século XVI, passa por Matilde de Hackeborn, Gertrudes de Helfta, S. Boaventura, Margarida de Cortona, Angela de Foligno, Catarina de Sena, Henrique Suso e J. Justus Lanspergio. No século XVII, S. João Eudes e sobretudo Santa Margarida Maria Alacoque

em suma pax, gozo e alegria», aquando das suas «suspensões»? O próprio confessor lhe confirmava ser a chaga do lado de Cristo, e «cria ser assi» pelo dito de Santo Agostinho, que agora repetia na casa do despacho do Santo Ofício de Coimbra, em mesa presidida pelo inquisidor João Duarte Ribeiro: «Longius aperuit mihi latus Christi lancea et ego intravit et ibi requiesco sicurus»[88]. A contra-reforma apropriara-se do tema do coração, cujas virtualidades simbólicas e iconográficas convinham admiravelmente à arte barroca, apresentando este orgão, cujas funções reais na circulação do sangue se conheciam melhor desde princípios de seiscentos, como emblema de santos contemplativos[89] e de irmandades de Amor Divino[90]. Que admirar, se nos transportes da sua linguagem pia, Arcângela se concentra muito no coração, frequentemente aí «procurando» e «encontrando» o Menino Jesus[91]? Para o efeito, bastava-lhe reproduzir a imagem que lhe era

---

são, como se sabe, os responsáveis pela configuração desta devoção, tal como ela vai ser divulgada e popularizada, sobretudo por impulso jesuítico (cf. SAUVY, Anne - *Le miroir du coeur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, ed. Du Cerf, Paris, 1989, pp. 51-52). Em Portugal, entre os grandes enraizadores da devoção, merecem ser nomeados o oratoriano Padre Manuel CONCIENCIA, autor do in 4.º *Aljava de sagradas settas os Santissimos Coraçoens dos Soberanos Senhores Jesus, Maria e José* (Lisboa, of. Maurício Vicente de Almeida, 1733), e o missionário jesuíta Pedro de CALATAYUD, autor de um apreciado in 12.º, intitulado *Incêndios de Amor Sagrado e Colóquios Amorosos das Almas devotas com o coração de Jesus*, impresso em Coimbra, no Colégio das Artes, 1744, em tradução do correspondente título castelhano, de que a edição de Valência, Joseph Estevan Dolz, 1736 era já a quarta impressão. Sobre a expansão do culto, confrarias e representações iconográficas, vejam-se as excelentes notícias fornecidas por João Francisco MARQUES - *Oração e devoções*, em AA.VV. - *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira AZEVEDO), Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 618-621.

88- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 10318*, 2.ª Parte, fl. 211r.º (declarações de 10.12.1697).

89- SAUVY, Anne - *Le miroir du coeur...*, op. cit., pp. 50-51. Esta autora lembra aqui as representações iconográficas cordiais de Santa Teresa, de São Francisco de Sales e de Santa Joana de Chantal, mas também o tratamento iconográfico agora dado a santos anteriores: o coração flamejante de Santo Agostinho, santo cardióforo, por vezes ostentando-o na mão direita, trespassado de setas, o coração aberto e encerrando Jesus, de Santa Gertrudes, o coração ardente de Santa Catarina de Sena e o coração transportando uma cruz, de Santa Brígida.

90- Fundando-nos no testemunho do crúzio D. Fernando da CRUZ - *Despertador do Amor Divino* supracitado, p. 63, tivemos já ocasião de lembrar que, entre nós, os irmãos destas colectividades traziam ao peito, como insígnia, um coração com uma pomba dentro. Nem sempre estas confrarias isentavam a representação do coração, como símbolo do Amor Divino, de "contaminações" profanas. Recordamos que a rica imagem do «simulacro do amor divino», com «arco e seta de ouro», posta na igreja do convento da Esperança, dificilmente deixava de evocar a figura de Cupido (cf. supra, Cap. V, notas 144 e 147). Assim não acontecia na capela do Menino Deus, da igreja de S. Roque, em Lisboa, de uma confraria denominada Congregação do Amor e Graça dos Irmãos Nobres, à qual presidia um quadro a óleo (2,70x1,90m), de 1634, do pintor Avelar Rebelo, representando «O Menino entre os Doutores». O Menino, de livro aberto nos joelhos, junto de Maria e José, ensina os Doutores, entre os quais, de lunetas, está Santo Agostinho (DOMINGUES, Joaquim, GALA, Elísio, GOMES, Pinharanda - *Santo Agostinho na cultura portuguesa. Contributo bibliográfico*, Fundação Lusíada, Lisboa, 2000, p. 96).

91- «Fortemente alimentada» por místicos e fundadores de ordens da reforma católica, como S. Teresa de Ávila e S. Caetano de Tienne, segundo João Francisco MARQUES - *Oração e*

dada por uma qualquer gravura ou escultura coeva de Santa Gertrudes, representada ostentando o Menino Jesus sobre o pré-córdio ou encerrando-o dentro do coração[92], ou reproduzir uma estampa de origem missionária do género das *Imagens morais* de Jean Messager ou de Antoine Wierix[93]...

É sabido: numa importante viragem à escala europeia, em finais de quinhentos / princípios de seiscentos, o campo do discurso místico passara, em termos antropológicos, a privilegiar a metáfora em detrimento do essencialismo conceptual até aí definidor da alma humana, e deslocara-se de um registo ontológico para um registo psicológico[94]. Ora será certamente legítimo e pertinente interrogarmo-nos sobre o que será palpável de toda essa evolução na linguagem espiritual de uma beata concreta e bem situada - Arcângela -, com pretensões de favorecida em abundantes fenómenos, alegadamente reveladores da vivência de persistente estado de união mística, bem como na verbalização empregue pelo seu director espiritual, para se referir a tais «favores».

Não há dúvida de que Fonseca, durante algum tempo, quis sustentar perante o Santo Ofício, a realidade e genuinidade sobrenatural dos êxtases de Arcângela, obtidos no usufruto de aparentes situações de «sono místico» ou de quietude contemplativa, durante as quais tinha as «visões» supra-referidas[95]. Todavia, por vezes, o próprio padre espiritual haveria, sem querer, de desqualificar a natureza dessas vivências, como quando, referindo as vezes em que Arcângela ia à vista do lago do Purgatório, explicitava que ela «se achava interiormente destituida das tres virtudes, fé, esperança e charidade *in actu*, e da presença de Christo Senhor nosso, a quem chamava o seu Belo Menino»[96]. Com efeito, se o padre espiritual queria mostrar a beata, naqueles momentos, em comunhão com as almas do Purgatório, o mais que poderia era dizer, à maneira de S. João da Cruz[97], que embora as mesmas «habitualmente» tivessem as virtudes teologais, unida à sorte delas, Arcângela, por instantes, não gozava «do bem actual e do consolo» daquelas virtudes. Declará-la naquelas situações privada das virtudes teologais era

---

devoções, em *História Religiosa de Portugal* supracitada, pp. 616-618, a devoção ao Menino Jesus era já bastante comum, entre nós, em altares e oratórios nos finais do séc. XVI. Lembra este autor que a literatura religiosa dos séculos XVII e XVIII está cheia de composições consagradas ao Menino-Jesus, particularmente frequentes nos meios franciscanos, por via da radicação da devoção ao presépio, mas releva outrossim, muito pertinentemente, que o incremento maior recebido por este culto «veio da parte do mundo conventual feminino, quer através das práticas e leituras piedosas, quer das peculiariedades afectivas a que podia dar lugar», particularmente quando previa variadas formas de cuidar e vestir a imagem do Menino.

92- Cf. TAVARES, Abel Sampaio - *O coração como símbolo na linguagem popular, na literatura, na arte*, Sep. de «O Tripeiro», 7.ª Série, Ano XVIII / 7-8 (1999), pp. 6 e 9.

93- Ver reprodução e estudo profusamente feito por SAUVY, Anne - *Le miroir du coeur...*, op. cit., pp. 61-63 e 83-93.

94- Cf. BERGAMO, Mino - *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994, pp. 163-181.

95- Cf. supra Cap. VI, nota 206.

96- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 353r.º.

97- *Noche oscura*, L.2, 7, 7.

erro que levaria qualquer mestre de teologia mística a falar em «falsas quietudes»[98]. De resto, como perante tão frequentes, demoradas e induzidas «suspensões» não deixaria de ponderar qualquer observador isento e esclarecido, era incompreensível que o padre espiritual tivesse por certo que o Espírito de Deus causasse tantos «arrobamentos», não sendo eles necessários para a santidade de quem os padecia «nem menos para o aproveitamento dos próximos»[99]. Como vimos, Fonseca tivera critérios para «emendar» D. Engrácia Homem dos seus frequentes «embobamentos», mas, surpreendemente, nem ele nem a sua dirigida, apesar de iniciados na leitura de Teresa de Ávila, tinham descoberto na obra da santa abulense sinais para eles próprios não cairem em tais enganos[100]...

Fonseca começara a comandar, para prestígio de ambos, os alegados estados teopáticos da beata. Como era de esperar, o desenvolvimento do afecto mútuo entre o sacerdote e a sua dirigida tudo complicaria. O sonho de união com Deus, vivido por Arcângela, não terminaria, para usar uma antiga linguagem mística, no nascimento no fundo da sua alma da Palavra de Deus[101], representada no Menino Jesus, mas na crescente afirmação de um outro menino, armado de aljava e flechas... Conforme «palavras» proferidas numa outra «suspensão», às quais não terá querido prestar suficiente atenção, «acendeose fogo á palha e queima[va]sse a casa»[102]...

Note-se que Arcângela tanto declarava ter representações «visiveis e corporaes» do Demónio como «imaginarias», e nas suas referidas "viagens" quase sempre explicitava ser «interiormente levada» a ver os objectos descritos. Efectivamente, quando lemos tais descrições, facilmente percebemos que se "viagens" há, elas são sempre ao complexo mundo psicológico, consciente e inconsciente, e à fertilíssima imaginação - própria de uma mitomaníaca - desta infeliz beata, que, curiosamente, não vemos reivindicar visões intelectuais (com representação de objectos apenas no entendimento), vulgarmente consideradas, na teologia mística, as menos sujeitas a «enganos»[103].

Tendo começado já na casa das irmãs Sequeiras, como dissemos, as murmurações, aí começaram também as primeiras iniciativas de dissuasão por parte dos visados. Mais do que uma vez Fonseca afirmou peremptoriamente às Sequeiras e às outras mulheres «que vissem o que faziam», porque o Anjo da Guarda de Arcângela do Sacramento «lhe revelava tudo quanto ellas faziam em sua ausência», uma forma de pressão verdadeiramente desastrada, porquanto

---

98- Cf. JESUS MARIA, Juan de (O.C.D.) - *Escola de Oração...*, op. e ed. cits., pp. 184-185; REBELO, Baptista - *Resumo de Theologia Mystica...*, op. cit., pp. 56-57.

99- JESUS MARIA, Juan de (O.C.D.) - *Escola de Oração...*, op. e ed. cits., p. 186.

100- Nomeadamente no *Livro de la Vida*, 12, 5, nas *Cuartas moradas*, 3, 11, e sobretudo no *Libro de las Fundaciones*, 6, 1-3.

101- Cf.BERGAMO, Mino - *L'anatomie de l'âme...*, op. cit., p.157.

102- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 291r.º.

103- REBELO, Baptista - *Resumo de Theologia Mystica...*, op. cit., 85.

aquelas mulheres facilmente dariam conta de algumas coisas por ele efectivamente não «adivinhadas»[104].

Compreendem-se essas murmurações: o barbeiro Manuel Rodrigues, chamado a casa das Sequeiras por causa do estado de saúde de Arcângela, admirar-se-á que, encontrando-se a beata «doente de cama e sangrada», lhe assistisse às sangrias o seu director. Segundo haverá de declarar (a 30 de Julho de 1695, no âmbito da devassa inquisitorial realizada em Midões), tendo-a o Padre Fonseca «nos braços», em dizendo a palavra «vai-te», Arcângela «se suspendia». Por outro lado, «reparandosse» em Fonseca lhe «mandar tirar tanto sangue» à beata, não tendo esta febre, responderia o mesmo padre que «o sangue do coração bastava» para ela viver, e que os circunstantes ali presentes não sabiam o que era Arcângela, «hum tezouro encoberto que algum dia se viria a descobrir»[105].

Como não haveria de escandalizar aquela estranha relação entre director e dirigida, quando, assistindo à beata nas suas "crises", em casa das Sequeiras, o confessor a deixava encostar-se ao seu peito[106], quando lhe dava ordens eficazes, falando-lhe «à orelha»[107], quando, diante de testemunhas, dela tinha começado a receber «palavras amorosas»[108], ou quando, sob pretextos caritativos, cada vez era maior o tempo passado juntos, dando-lhes inclusivamente oportunidade de se catarem um ao outro[109], almoçarem, cearem e merendarem no interior do mesmo aposento, metendo-se mutuamente a comida à boca[110]? Ao mesmo tempo que Fonseca propiciava localmente o espectáculo da pretensa santidade de Arcângela, deixava-se arrastar para imprudentes manifestações de intimidade e pueris "jogos amorosos", aceites e apresentados sob cor espiritual[111].

Contará em mesa o próprio Padre Fonseca que era frequente, aquando das suas «suspensões», Arcângela prorromper a perguntar às pessoas

---

104- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 186r.º.

105- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 284v.º.

106- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 352v.º.

107- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 280r.º.

108- Nas quais se patenteia impressionante carência, a mesma que levava Arcângela a reclamar, cada vez mais, a seu lado, a presença do director: «V.M. he meu Payzinho, e meu amiguinho?» Ao que ele respondia: «Sim, sou, e aqui estou e não me heide apartar», e outras semelhantes «palavras amorosas» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 211r.º e 182v.º.

109- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 211v.º.

110- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 279v.º.

111- Como é evidente, não faltavam precedentes ao caso em apreço (cf. *v. g.* PABLO MAROTO, Daniel - *Picaresca mistica en los siglos XVI y XVII...*, art. supracit., pp. 185-213). O perigo de a familiaridade e amor espiritual às mulheres degenerar em carnal, perigo esse entre outros autores sublinhado por S. Tomás (como nestes dois processos não deixarão de recordar os qualificadores do Santo Ofício), tinha sido realidade ameaçando especialmente o «estado das beatas». Conforme evidencia Alvaro Huerga (*Historia de los Alumbrados*, t. V cit., pp.191-209), esse rico e variado segmento do mundo religioso feminino fora, mais de cem anos antes, com «pena generosa» defendido, na sua identidade própria, por Diego Pérez de Valdivia, no já citado *Aviso de gente recogida*, sobretudo porque o alumbradismo apresentava interminável sucessão «de casos de erotismo de baja ley», projectando a sua sombra negativa, prevalecentemente, sobre aquele «estado» de vida.

presentes «Vistes o meo menino?», ao que, questionada pelos circunstantes, explicitava ela ser «o escolhido antre mil e o mais bello de todos os homens», o «filho de Maria, o Verbo eterno e segunda pessoa da santissima Trindade». Impondo-lho Fonseca, Arcângela «tornava a si», e, acto contínuo, muitas vezes começava então a dizer que via o referido «menino» no peito do seu director. Pois não só o sacerdote a não contraditava, como lhe respondia «ei-lo aqui!», atitude que - segundo ele - restituía a beata à «sua alegria, assim interior como exterior»[112].

Colaborantes, as irmãs Sequeiras pareciam acreditar, nesta fase, no «bom espírito» da visionária, e a uma delas, Teresa de Jesus, «que mais familiarmente lhe assistia» e, mais tarde, haveria de coadjuvar Fonseca na resolução das «suspensões» da beata[113], recomendava o missionário «estivesse actuada na presença de Deos quando estava na presença de Arcangela», entendendo ser o peito dela «hum sacrario onde estava Deos», razão pela qual, quando a beata estava enferma, algumas vezes se punha de joelhos junto da sua cama, de outras vezes lhe fazendo companhia, simplesmente «assentado sobre os pés da cama»[114].

A ambígua mistura de planos (natural e sobrenatural, com a instrumentalização das linguagem usadas neste último até a um nível de «blasfémia»[115]), a par da dissimuladora "espiritualização" da mútua atracção, só por "milagre" poderiam deixar de conduzir à expressão carnal daquela relação entre director e dirigida. Um dia - conta Fonseca - estando ele de joelhos junto do travesseiro de Arcângela, que «estava alienada», lhe sucedeu «ser levado de huma força interior» ao peito da beata. Segundo as suas palavras, ficara o peito esquerdo dele junto ao peito esquerdo dela, «sem saber como, nem de que sorte»[116]...

Arcângela estava consciente do impacto mutuamente exercido. Estando os dois, queixava-se de se sentir queimar por «affectos spirituaes», mas percebia nitidamente que ela e aquele padre, ali postado «junto da sua cama», eram, sim, batidos por «estimolos da carne», razão pela qual a própria beata se lhes referira, mais do que uma vez, como a «dous caezitos» que «estavam attirando settas» a Fonseca[117]. E, apesar desta inconsequente diabolização da libido[118],

---

112- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 353v.º.

113- Quando o missionário se ausentava da vila de Midões «deixava poder a Theresa de Jesus de Siqueira para soltar a dita Arcângela do Sacramento das suspenssõis em que cahia, com que ficava fora de sy; e mandandolhe a dita Theresa de Jesus em nome do dito Padre António da Fonseca que tornasse a sy, logo a sy tornava, o que não fazia sendo mandada por outrem» - A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194*, fl. 41v.º.

114- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 354r.º-354v.º.

115- Assim, dentro da imagética referida, para explicar um efusivo e apertado abraço dado, certo dia, a Arcângela, diante de uma tal Isabel Nunes, apontara o padre com o indicador para o peito de Arcângela, repetindo: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata Mundi» - cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 283r.º. Como facilmente se constatará, são todavia numerosos os exemplos deste procedimento.

116- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 354v.º.

117- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 86r.º e v.º.

haviam continuado, ... até à fatal primeira vez em que pareciam dar a entender «havião de ser os corações de ambos hum só»[119].

Perante o Santo Ofício, Fonseca tentou minorar a sua responsabilidade moral, apelando para a autoridade da beata que, segundo ele, lhe tomara a dianteira no processo justificação e "canonização" dos actos por ambos cometidos. Dessa primeira vez, «tornando sobre si» e estranhando ele, padre, aquela acção, dissera à sua «filha espiritual» que «preguntasse ao seo menino se se desagradava daquella acção», ao que a mesma respondera «que lhe dissera o seu menino: filha, dize que são traças do meo amor, para queimar a lenha seca com a verde»[120]. Depois, muitas outras vezes se repetiria a experiência, visto que o ex-congregado haveria de prosseguir «dia e noite» na assistência às «suspensões» e «tormentas» daquela mulher. Sabemos - ainda por Fonseca - que numa dessas ocasiões, estando no cubículo de Arcângela, esta «lhe pos a mão no peito, por cima da roupeta, mostrando muita alegria e dizendo ao mesmo tempo: isto he bello, bonito e mui suave», gesto a que o seu director correspondeu, acariciando-lhe por sua mão os seios. Bem podia o sacerdote «por as maons no sacrario», sossegou-o então ela, pedindo «que carregasse bem com a mão» e apontando para as suas costelas, aparentemente levantadas[121]. Como é evidente, director e dirigida davam-se as mãos para desembocarem numas primeiras e atribuladas relações sexuais entre eles havidas[122].

118- Além de várias referências idênticas, feitas por Arcângela, somos informados de que, uma vez, «estando ambos sós, na sobredita forma, lhe dice ella: não vê, não vê que os cãezitos do inferno lhe estão attirando settas?», ao que o dito confessor ordenou «aos demónios que entendia ali estavão: *praecipio vobis ut sistatis coram me*». Então disse a beata: «elles obedecerão e estão antre nós abrazandosse em fogo». Logo lhe sugeriu o padre que «prendesse aos ditos demonios», e dando ela «com huã cadea que tinha no braço», garantiu que «na mesma os tinha presos». Perguntando-lhe Fonseca «o que delles havia fazer, ella lhe respondeo, estando alienada, que o seu Anjo lhe dicera: dize que sumirgillos, e com prudencia». Pelo que o missionário «embrulhou a cadea em hum papel, como se nella estivessem presos os demonios e lançou o dito papel em hum rio».

119- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 291r.º.

120- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 355r.º.

121- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 290v.º. Com a alegada caução moral dada por Arcângela, sem escrupulizar e sem dar a mínima conta destas matérias ao seu confessor, Fonseca «se dispos mais algumas vezes» - conforme se atreveu a dizer nas primeiras declarações prestadas na mesa de Coimbra - «para que Deos lhe fizesse e repetisse o mesmo beneficio»... Perante as indagações dos seus inquiridores, revelou então que «em algumas das dittas occasiões sentira elle, declarante, comoção nos espiritos vitaes, de que resultara algumas pollussões», acrescentando outrossim (e dessa forma piorando a sua causa) que às tais a «elle lhe paresse não deo consentimento, e tinha para si não ser peccado»...

122- Tinham-nas todavia de forma onanística, pelo medo que tinha a beata «de emprenhar». Normalmente - e sempre tudo envolto em alusões "pias" - depois de palavras, ósculos e tocamentos, vinha o natural corolário das «poluções». Segundo Fonseca, a beata incentivava-o, dizendo-lhe que se não reprimisse, porque não era essa a vontade do «seu Menino» e do «seu Anjo», e dizia-lhe, sempre usando diminutivos, como se havia de pôr - «ao longuito», em cima dela, não hesitando em pegar-lhe «no membro viril» - até «vomitar» o seu «nervito» (cf. v.g. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 447, e 2.ª Parte, fl. 292). No

A espiritualização da «lascívia» e a carnalização de alegorias sacras serviam aos fins de ambos..., mas Fonseca jogava a cartada de apresentar a beata como sua «mestra» e mentora, quando, pelo contrário, nos depoimentos de Arcângela no Santo Ofício, se verificará um comando e iniciativa próprias do missionário. Logo aquando das suas primeiras declarações em mesa, revela Fonseca um impressionante refalsamento e calculismo, ao sublinhar que os seus escrúpulos (e também de escrúpulos falará Arcângela) teriam sido silenciados pelo ascendente em si exercido pela beata, em cuja santidade alegadamente acreditava. De qualquer forma, sob capa de pretensas revelações[123], continuarão a levar a efeito as referidas «acções lascivas», continuando outrossim a comungar, sem preceder confissão sacramental. A «santidade» em cuja conta se apresentavam era tal, que lhes ficava difícil admitirem os pecados em que caíam, aproximando-se neste ponto, como não deixarão de lembrar os qualificadores do Santo Ofício, de uma pecha já muito frequente entre os *alumbrados*[124].

Se prosseguiam as murmurações, e estas eram claramente vistas por director e dirigida como uma ameaça ao sonho fundacional de ambos (Arcângela dizia-se prevenida do Céu de que havia «homens no Mundo» que queriam «atar as mãos» a Deus, para que Ele não continuasse o que tinha começado), também não abrandava a campanha de António da Fonseca em favor da excelência de santidade da beata de Nabais. Arcângela era, propalava ele, «hum espirito de serafim» e «ainda que estivesse falando ou fazendo outra qualquer cousa, sempre estava em acto de amor de Deus», sem que as «tais conversaçõis a divertissem» desse amor[125].

Esta última proposição, outrora propícia a exprimir, sobretudo aos leigos - por dever de estado vivendo imersos nas ocupações do mundo -, a possibilidade de viverem «na presença de Deus» e em «oração virtual» durante todo o dia, sem necessidade de renovarem o acto inicial de «resignação à vontade divina», feito ao despertar[126], dificilmente deixaria de ter agora, depois da condenação de Miguel de Molinos, para orelhas mais entendidas e exigentes,

---

respectivo interrogatório, ambos serão questionados sobre a forma como relevavam a gravidade destas relações, havidas com *effusio seminis extra vas*, quando se tratava de pecados *contram naturam*, como pelo menos ele, padre e confessor, não podia deixar de saber. Sobre esta matéria leia-se TOMÁS Y VALIENTE, Francisco - *El crimen y pecado contra natura*, in AA.VV. - *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 33-55.

123- Assim, logo no início daquelas «poluções», Arcângela alegou ao confessor ter ido, numa «suspensão», através da «porta larga, á porta verde», e lá vira Santa Teresa que lhe dissera «Deus te salve, amiga nossa, não temas, dize [ao teu confessor] que as acções não tem mais malícia que a intenção com que são feitas» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, fl. 293v.º.

124- Cf. HUERGA, Alvaro - *Historia de los Alumbrados*, t. V supracit., p. 421.

125- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fls. 208r.º e 211r.º.

126- Cf. *v. g.* FALCONI, Juan - *Cartilla segunda para leer en Christo*, em *Obras espirituales...*, ed. cit., pp. 238-241.

ressonâncias suspeitas, de sabor quietista[127] ou semi-quietista, mesmo se aplicada a uma alma verdadeiramente excepcional[128]...

De qualquer forma, mesmo por entre as primeiras perturbantes murmurações, a obra do recolhimento foi avançando com rapidez, beneficiando do facto de se tratar de uma obra de reconversão de casas pré-existentes na vila. Entretanto, Fonseca fora tratando do recrutamento das beatas, pois deveria completar-se o número de doze «irmãs», a serem regidas por Arcângela do Sacramento.

O Padre António da Fonseca parece ter sido sempre incisivo nos encontros e diálogos havidos para esse recrutamento. Assim, falando na côngrua «com que haviam de entrar» as filhas de Manuel Quaresma da Fonseca e Manuel Homem de Abreu, familiares do Santo Ofício, pedira-lhes vinte mil réis cada ano, ao que Manuel Homem ripostou, dizendo que bastavam dez. Continuando alguma porfia, o Padre Fonseca ter-se-á limitado a responder: «Senhores, eu não sou o que chamo suas filhas, nem esta casa he minha, he de Deos. Se V.as Mercês assim o não entendem, deixem estar suas filhas em suas casas, e fará Deos a sua vontade, que eu com isso não tenho nada». Em época na qual as casas religiosas femininas não eram suficientes para a procura, a necessidade dos pais e os modos de Fonseca terão feito o resto: aceitaram dar quinze mil réis por ano. Ficou definido um quadro: excepto Arcângela, por ser pobre, a quem se substituiria ele, como seu padre espiritual, no recolhimento todas pagariam uma côngrua de quinze mil réis. De resto, no recolhimento, fariam bilros e outros trabalhos de mãos, que também ajudariam ao sustento da casa. Mesmo assim, houve hesitações dalguns pais. Contou em Mesa o Padre Fonseca que, celebrado já contrato com aqueles dois pais, passado dias, acabando ele de celebrar missa, lhe veio Manuel Homem dizer que, afinal, não lhe parecia conveniente meter a sua filha enquanto não houvesse clausura. Respondeu-lhe de modo análogo ao da primeira vez, e, saindo «para a obra», algum tempo volvido, Manuel Homem e a mulher reconsideraram e vieram ter com ele, para admitir a filha e a sobrinha. Ter-lhes-á dito: «Que he isto Senhor,

---

127- Com efeito, pode ler-se na 25.ª proposição condenada de Miguel de Molinos: «Etiamsi superveniat somnus, et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis; quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt; et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio».

128- Curiosamente, o Padre Francisco LOSA, na *Vida* de Gregorio Lopes (ed. de Madrid de 1648, supracit., p. 78v.º), transcreve verbalizações idênticas às usadas por Fonseca, para descrever o acto contínuo de amor de Deus em que vivia o contemplativo do México. Pertinentemente, desconfia o Padre Mário MARTINS (*Gregório Lopes o pré-quietista do deserto*, art. cit., p. 467) que tal sublimidade, confessada pelo próprio anacoreta, lhe terá dificultado o caminho dos altares... De resto, em relação a esta empresa, a citação elogiosa feita por Molinos no *Guia Espiritual*, tal como a grande admiração expressa por alguns fiéis que com Lopes contactaram, e posteriormente foram penitenciados pelo Santo Ofício mexicano, ter-se-ão tornado estorvo porventura intransponível. É que, segundo releva Alvaro HUERGA, embora «cultivada en circulos muy reducidos», em torno a Gregório Lopes germinou, sem dúvida alguma, uma espiritualidade de signo alumbradista - *Historia de los Alumbrados*, t. III, supracit., p. 570.

já V.as Mercês entenderam que Deos as chama?». Ao que aqueles terão comentado: «O que Deos quer tem muita força»[129]...

Finalmente, a 19 de Maio de 1694, passado apenas cerca de um ano, concluídas já as obras, contando com a anuência e esmolas do bispo de Coimbra, que continuara a dar o benefício da dúvida à iniciativa, bem como com a boa vontade das pessoas gradas de Midões, estavam reunidas as condições para se proceder à cerimónia de fundação do recolhimento de Nossa Senhora do Rosário, no qual Arcângela entraria como fundadora e regente. Nesse dia fez-se a inauguração da casa e a entrada solene de oito recolhidas, que pouco depois passariam ao número de treze - conhecemos-lhes nomes e identidade -, de acordo com a «revelação» fundacional de Arcângela[130]. Organizou-se uma procissão de casa das Sequeiras para o recolhimento, mas nem nesse dia Arcângela do Sacramento esteve tranquila. Foi, amparada pelas companheiras, que ela se foi deslocando e entrou na sua nova morada, porque, pelo caminho, «suspendeu-se». Tornando a si, por mandado do padre, disse que durante essa «suspensão» vira «hum velho muito venerando, que entendeo ser São Domingos», Santa Catarina, suas outras «meninas» (Santa Rosa de Lima e Santa Teresa), e muitos, muitos «meninos», que eram «anjos que hião cantando suavissimamente»[131].

Como sabemos, o Padre António da Fonseca não estaria por muito tempo em Midões. Uma vez inaugurado o recolhimento, agora mais do que nunca, as acções desta dupla de «fingidores» continuariam a suscitar, com os zunzuns da crítica, o recrudescimento da vigilância das autoridades eclesiásticas. Logo no mês seguinte, começaram a ser encaminhadas para o Santo Ofício de Coimbra as primeiras denúncias, e, apenas após sete meses de assistência ao recolhimento, o Padre António da Fonseca seria removido dessas funções, porque, em Dezembro de 1694, começava na vila a devassa dirigida pelo desembargador do bispo-conde.

129- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 10318*,fl. 10r.º

130- A partir das indicações da devassa inquisitorial, realizada, como sabemos, no Verão de1695, podemos reconstituir o conjunto completo das treze beatas que passaram pelo recolhimento de Nossa Senhora do Rosário de Midões: todas solteiras, foram, além de 1. Arcângela do Sacramento, e 2. Bernarda de Jesus Almeida (logo afastada pelo Padre Fonseca, como referimos); 3. Maria da Visitação, passante de 50 anos, natural da vila de Melo, irmã do Padre Sebastião do Amaral; 4. Maria de S. Joaquim, de 24 anos, filha de Francisco Nunes, lavrador, natural de Nabainhos; 5. Catarina de S. Domingos, de 26 anos, filha de Simão Figueiredo de Mascarenhas, que vivia de sua fazenda, natural de Folgosa, termo da vila de Ceia; 6. Maria de S. José, de 30 anos, filha de António Fernandes, lavrador, natural do lugar de Rio de Loba, arrabalde da cidade de Viseu; 7. D. Águeda de Santa Teresa, de 28 anos, filha de Manuel Quaresma da Fonseca, familiar do Santo Ofício; 8. D. Engrácia de Santa Maria, de 21 anos, filha de Manuel Homem de Abreu, familiar do Santo Ofício; 9. Maria do Rosário, de 26 anos, filha de Gabriel Coelho, que vivia de sua fazenda, natural de Nabais; 10. Maria de Sequeira, de 60 anos, 11. Teresa de Jesus de Sequeira, de 40 anos, 12. Antónia de Sequeira, passante de 40 anos, todas três filhas de Matias de Sequeira, que vivia da sua fazenda, natural da vila de Midões; 13. Teresa de Jesus, de 34 anos filha de João Correia de Miranda, que vivia da sua fazenda, natural e morador na vila de Midões. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.º 10318*,fls. 41-66.

131- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 21r.º-v.º.

Antecipando-se a um golpe fatal, em Abril de 1695 veio a Coimbra, para se apresentar ao Santo Ofício. A primeira audiência em que foi ouvido teve lugar - já o dissemos - em 6 de Maio de 1695[132].

Durante este curto lapso de tempo os dois cúmplices - na realidade - pouco fizeram para atenuar os falatórios em torno das suas pessoas. António da Fonseca continuou a realizar aparatosos exorcismos a obsessas que vinham ao recolhimento para esse efeito[133], com as consequências de intranquilidade que se supõem, e continuou, mais do que nunca, a colaborar e a explorar os embustes de Arcângela do Sacramento[134]. As recolhidas nas suas horas de coro e de oração mental eram frequentemente interrompidas pelos «êxtases» de Arcângela, pelo padre que a vinha socorrer, e até por pessoas de fora da casa que eram chamadas a vir ao recolhimento testemunhar e admirar-se daqueles «favores», como sucedia quando, «por força da meditação da paixão de Cristo», caía no chão do coro, aparentando ter suado sangue e ter tido «as mesmas ancias e dores que o Senhor

---

132- Cf. supra Cap. IV, nota 84 e Cap. VI nota 29.

133- Costumavam trazer ao Padre Fonseca «algumas creaturas demoninhadas, para elle lhes fazer os exorcismos da Igreja». Então, Fonseca mandava às irmãs do recolhimento que cantassem a Ladainha, e falava particularmente com Arcângela do Sacramento, para ela saber «se aquilo era Diabo ou não». A irmã Catarina de S. Domingos contou como, normalmente, isto se passava. Arcângela «suspendia-se» por espaço de um quarto de hora ou meia hora, e voltando a si, sem que o Padre António da Fonseca a mandasse, começava a repetir esta queixa: «Ay que me queimo, ay que me queimo!»; se Fonseca «se detinha em dizerlhe que bastava, lhe estalavão os ossos do corpo, e acabadas as suspensões tornava a falar com o dito padre», depois do que, a maior parte das vezes, este dizia às «endemoninhadas» que não tinham nada, ou até «que aquillo não era demonio, senão humores», nesse caso aconselhando à padecente uma confissão todos os oito dias (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fls. 205-206).

134- É difícil saber qual dos dois fingia mais, porque Fonseca controlava as "patologias" de Arcângela, e proclamava aos sete ventos as «maravilhas» nela realizadas. Ele próprio se apresentava como especializado em curas, realizadas com auxílio de uma «ambula» ou pseudo-relicário do Santo Lenho, com o qual, tocando as pessoas, alegadamente as inflamava «no amor de Deus»... Maior parte dos factos «extraordinários» por ambos alegados, eram explicáveis naturalmente, conforme ponderará a Mesa de Coimbra. Ainda assim, como pairava a presunção destes cúmplices poderem ter pacto com o Diabo, acrescentava-se uma outra razão para se vir a achar conveniente fazê-los passar pelo «exame» do tormento. Vale a pena frisar aqui que a Mesa de Coimbra terá de argumentar contra a opinião de alguns denunciantes, e mesmo qualificadores, que viam forças diabólicas em factos que «não excediam a malícia e o ardil natural». Exaremos exemplos: o fingimento - natural - das «suspensões» considerá-lo-á provado a Mesa, depois de a beata ter obedecido a uma ordem para, ali mesmo, ter uma delas; estar Arcângela sete dias sem alimento, de cama, sem tomar mais que, a partir do quarto dia, o sumo de «huns bagos de roman e alguma agoa ardente, não he[ra] sobrenatural e repugnante às forças da natureza (...) e nas molheres he[ra] mais facil de vencer a inedia»; sofrer a queimadura de uma vela acesa, em uma mão, até fazer bolha, ou uma picadela de uma agulha num ombro, sem pestanejar, testes a si feitos pelo Padre Pedro da Costa, quando estava numa «suspensão», «não he[ra] sobrenatural, porque o sofrer não he não sentir»; mostrar nas «suspensões» outro semblante, «he[ra] natural nos viventes (...)»; «estalarem-lhe os ossos», era «fingimento» obtido com uns estalos dados com os dedos das mãos e com os joelhos; ler às escuras «por hum livro e pello breviario», era «repetindo o que sabia de cor (...)» - cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fls. 232-233.

padeceu», afinal uma fraude semelhante à de Maria da Visitação, prioresa da Anunciada[135].

Ao mesmo tempo, prosseguiam entre director e dirigida as intimidades e carnalidades - "inocentes", «saudáveis» e «meritórias» - já de nós conhecidas, e António da Fonseca, que começava a mostrar o seu nervosismo pela situação de suspeição em torno dos dois criada, continuava a tomar atitudes "imprudentes". Quando ao toque das «trindades», as irmãs rezavam as Avé-Marias[136], e no fim, como tinham por costume, beijavam o chão, o Padre Fonseca e Arcângela trocavam entre si ósculos em honra das pessoas da Santíssima Trindade (porque, afinal, também eles eram pó...)[137]; como três beijos «em honra da Santíssima Trindade» não bastariam, dava à irmã regente mais sete, «aos dons do Espírito Santo», mas o padre a todas elas «dava a paz», que consistia no gesto de as abraçar, chegando a cabeça das mesmas ao seu peito[138]. Não duvidava «almoçar, jantar, merendar e cear» ou até passar a noite no cubículo de Arcângela, sob pretexto de lhe dar assistência na doença e nos seus «acidentes»[139], e, finalmente, começava a tomar novas atitudes de excessivo e crescente despudor[140]. Perante elas, a recolhida Maria de S. Joaquim[141] resolveu queixar-se ao Padre Manuel Carvalho, e este veio repreender duramente António da

---

135- Aconteceu mesmo Arcângela ter mais do que um "suor de sangue" no mesmo dia. Estes factos eram «públicos em Midões e mais partes circunvizinhas». Manuel Homem, por exemplo, uma vez fora chamado «pera effeito de ver huma maravilha que Deos obrava na dita Arcângela», e entrando no recolhimento, achara a dita Arcângela «alienada de seos sentidos entre os braços de humas recolhidas, com o rosto matizado de sangue, com compostura»; mandara-lho limpar da cara, e ela ficara «como se tal não tivera» - (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fls. 188-189). Várias pessoas começaram a desconfiar que a beata «pintava o rosto de sangue» (*ibid.*, fl. 182), e o Santo Ofício haveria de apurar que efectivamente assim era, usando a beata, para se «pintar», o sangue de sangrias, guardado num borrifador de vidro. Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fl. 329r.º (vide Apêndice V, Doc. II).

136- Sobre esta prática devocional no nosso país, leia-se RICARD, Robert - *«Trindades»*, em *Études sur l' histoire morale et religieuse du Portugal*, op. cit., pp. 137-141.

137- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 204v.º.

138- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl. 12r.º.

139- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 208r.º.

140- Às «mais moças e bem procedidas» das recolhidas, tentava beijá-las e manusear-lhes os peitos. Isto aconteceu com Maria de S. Joaquim, Engrácia de Santa Maria e Catarina de S. Domingos, mas sempre dizendo-lhes «que tivessem fé e que aquillo não encontrava o amor de Deos», ou outras "razões espirituais". Assim, em algumas ocasiões abraçara Catarina de S. Domingos, e «de huma vez», abraçando-a, chegara a boca dela ao peito dele, dizendo «quem está com a boca na fonte, beba, e [de contrario] ao depois não se queixe, tenha muita fee e fassa muytos actos de amor de Deos»; de outra vez, metendo-lhe as mãos entre a roupa e a carne, terá dito: «muyta carne ha ainda aqui, he necessario mortificação» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 211v.º.

141- Um dia, dando a paz a Maria de S. Joaquim, Fonseca encostou o seu peito ao dela, e bafejando-a, disse-lhe que aqueles «calores» eram «do amor de Deos». Noutra ocasião, encostou esta beata a um esteio do recolhimento e, «com movimentos torpes», a abraçou, beijou e bafejou nos peitos, «dizendolhe que como aquillo não fazia mal á castidade, era obra de Deos» - A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl.39v.º.

Fonseca e Arcângela do Sacramento, os quais - bastante atabalhoadamente - tentaram mitigar o alcance e gravidade dos factos[142].

O recolhimento fora posto em polvorosa com a repreensão do Padre Manuel Carvalho. Doravante, nada ficaria na mesma. No momento imediato, Fonseca tratou de recriminar Maria de S. Joaquim por «descubrir hum tão grande segredo de Deos» e de a incitar a que «se desdissesse», pois «que o seu peccado aggravara muito os olhos de Deos, e que não fizera couza alguma contra a sua vontade». Nessa mesma ocasião, reteve-a, abraçou-a, apertou-a muito, meteu-lhe um joelho entre as pernas, e ameaçadoramente perguntou-lhe «e agora?»[143].

O descrédito público estava em marcha. Em Midões chegou a constar - com expressiva ausência de quaisquer confirmações posteriores, em juízo -, que do recolhimento saíra um enjeitado, do Padre António da Fonseca e de Arcângela do Sacramento. Era urgente uma contra-ofensiva. Todavia, no próprio recolhimento havia já muitas mágoas e feridas abertas. Fonseca chegara a dizer que se todas as recolhidas morressem «bastava ficar aquella pedra fundamental»[144].

Fonseca resolveu então fazer, com Arcângela do Sacramento, por escrito, um protesto contra quem os vinha difamando... Na mesma ocasião anunciavam que ambos morreriam dentro de um certo lapso de tempo (ela dentro de três dias e ele sete), mas que, por essa mesma altura, ficavam «emprazadas» a prestar contas a Deus aquelas pessoas que haviam tomado parte nessa difamação. Pelo temor deste protesto se confessaram algumas pessoas que entendiam estarem «emprazadas» e cuidavam morreriam. Mas - evidentemente - ninguém morreu, e Arcângela teve de alegar que conseguira suster, por intercessão de Nossa Senhora, «a espada da justiça divina». Também a Domingos Coelho, servente do recolhimento, nominalmente «emprazado», não sucedeu nada. Em termos de crédito, tinha sido pior a emenda do que o soneto. Este episódio seria a curto trecho associado, pelas autoridades eclesiásticas, a outros insucessos divinatórios e "proféticos" de Arcângela do Sacramento e do seu seu director...

Entretanto, manifestava-se, cada vez mais às claras, a preocupação e vigilância da hierarquia, em relação aos factos que se dizia acontecerem em Midões. Como é evidente, Fonseca dava conta ao bispo-conde das «revelações» de Arcângela, mas, na sua correspondência, nem sequer uma alusão havia, nem podia haver, a beijos e abraços e outras "mortificações" «meritórias»[145]... Não o referia também, nem ao de leve, a Frei Baltasar da Conceição, o teólogo carmelita a quem D. João de Melo o sujeitara, para lhe guiar os passos em «matérias em que houvesse dúvida».

Este carmelita tornar-se-ia mais uma testemunha de quão contraproducente para a "auréola" de Arcângela era o "espírito profético" de que afoitamente esta queria fazer gala. Em 94, poucos dias depois da abertura do novo

---

142- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl. 12v.º.
143- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl. 13v.º.
144- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 203r.º.
145- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 194, fl. 13v.º.

recolhimento, estando Frei Baltasar da Conceição em Coimbra, e preparando-se para ir ao capítulo geral da sua ordem, que se fazia em Castela, pediu-lhe D. João de Melo que, se pudesse, passasse pela vila de Midões, e que falasse com a beata Arcângela do Sacramento, de quem havia ainda «boa opinião», mas sobre o espírito da qual o prelado estava crescentemente duvidoso. Efectivamente rumou a Midões, na companhia do provincial, Frei André dos Reis, reputado teólogo, pregador e consultor do Santo Ofício[146], e, no recolhimento, foram encontrar a beata regente doente, com uma febre muito intensa[147]. Ao chegar, perguntando por Arcângela do Sacramento, soube da boca da própria que era ela a pessoa com quem deveria falar. Começou por a admoestar, «dizendolhe que não enganasse o mundo nem fizesse fingimentos, e outras pallavras semelhantes de reprehenção», mas, sendo isto feito para a experimentar, esta primeira experiência resultou plenamente, em favor da beata. Com muita humildade, perguntou a Frei Baltasar da Conceição, porque a não encaminhava e ensinava, se porventura aquilo de que tinha dado conta - favores especiais e sucessos, consigo acontecidos -, «não era bom».

Esta prática foi interrompida pela chegada ao recolhimento do Padre António da Fonseca. Mal estavam feitas as saudações, resolveu este começar a fazer diante dos surpreendidos carmelitas demonstrações das «suspensões» de Arcângela. Mandou-a «subir» à vista do «lago» do Purgatório, e logo ela ficou «fora de sy e com o rosto muito mudado, porque tendoo the esse tempo abrazado, debilitado e com cor de doente, como estava, se pos com o rosto mui mudado e como de huã pessoa que estava saã». Depois de cerca de um quarto de hora, voltou a si e falou com o seu director, «dandolhe conta do que tinha passado», um "quadro" com a figuração de pombinhas, anjos e santos que já conhecemos... Numa segunda ocasião, perguntou Frei Baltasar da Conceição a Arcângela se ele e Frei André dos Reis teriam bom sucesso na jornada que faziam, e, a mando de António da Fonseca, Arcângela voltou a «suspender-se», e viu Santa Teresa e «dous Padres a par da Santa, que lhes estava botando bençõeS». Teriam boa jornada...

Ao Padre Fonseca lembrou Frei Baltasar da Conceição que, pelo bispo-conde e por ele próprio, estava expressamente proibido de dar assistência a Arcângela, às sangrias ou em outras ocasiões, e, preparando-se para seguir viagem com o provincial, pelo que viu e ouviu, no recolhimento e em casa de Manuel Homem, escreveu a D. João de Melo, dizendo que lhe pareciam «verdadeiros» e «muito especiais» os «favores» de Arcângela do Sacramento, ainda que aquela «matéria» necessitasse «de mais exame»[148]. Todavia, no decurso da viagem, continuando com dúvidas sobre a «virtude» daquela mulher, ao ver ficar doente, já em Castela, o padre provincial, seu companheiro, conheceu não poder ser bom o

---

146- MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. II, pp. 160-161.
147- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 480v.º.
148- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl. 482r.º.

espírito da regente, pois tão flagrantemente se enganara acerca do bom sucesso daquela viagem...

Os novos «exames», a partir de agora, seriam rápidos e conclusivos. Em Novembro de 1694, o padre néri da casa de Freixo-de-Espada-à-Cinta, Pedro da Costa, é enviado por D. João de Melo a recolher - ainda - testemunhos em Midões sobre Arcângela do Sacramento e sobre o seu director. Como sabemos, em Dezembro iniciar-se-ia a devassa em forma, pela justiça do ordinário. O mesmo Pedro da Costa, a treze de Fevereiro de 1695, toma a liberdade de escrever ao Inquisidor Geral, D. José de Lencastre, dando-lhe conta do que vira e ouvira[149]. Também Monsenhor Jorge Cornaro, núncio apostólico[150], quis informar-se directamente dos acontecimentos de Midões. Em Janeiro de 1695, Cornaro chama a Lisboa o varatojano Frei Pedro de Alcântara, enviando-o à vila de Midões para ouvir Arcângela do Sacramento. Frei Pedro de Alcântara tem também mandato do ordinário para este efeito. A audição deixa-o escandalizado, e começa a dar à beata os primeiros castigos, mandando-a rezar pelo rosário, «e que não tivesse outra oração, por entender que não seria boa a oração mental que fazia»[151].

Todos sabemos - há muito - como esta "aventura" acabou. Em auto-de-fé e prisão.

Curiosamente, lidos os depoimentos das beatas do recolhimento de Nossa Senhora do Rosário de Midões e das outras pessoas ouvidas, aquando das devassas da justiça do ordinário e do Santo Ofício, uma impressão se nos impõe: o varatojano Frei Pedro de Alcântara e seus irmãos de hábito, ao lado do congregado de S. Filipe de Néri, Pedro da Costa, foram as intervenções mais decisivas e "mortíferas" para o desmascaramento desta dupla «quietista». Simbolicamente, representantes de duas ordens, principais campeãs e artífices, pelas próprias missões do interior, da difusão, entre o vulgo, da oração mental e da contemplação, tomavam - vingadoramente - a dianteira na denúncia e repressão de uma «peste» que pervertia a lógica das respectivas pastorais, confundindo e envergonhando quem nada tinha, nem queria ter que ver, com tais «delitos»...

Fonseca, sempre sanguíneo e «regalão», ainda arranjou habilidade e disposição para, dos cárceres do Santo Ofício, frágeis e desconjuntados, fazer chegar recados à cozinha, de modo a «adubarem-lhe» os feijões que devia comer, um favor que, secretamente, conseguia pagar, com tabaco. Teve mesmo de ser mudado de cela, porque falava com as presas mais na vizinhança da sua, e a algumas delas ... começara a mandar bilhetinhos amorosos, com um coração desenhado, atravessado de uma seta, e as iniciais do nome de cada uma.

149- PAIVA, José Pedro - *Missões, directores de consciência...*, art. cit., p.7.

150- Escolhido por Inocêncio XII para substituir na nunciatura de Lisboa Monsenhor Sebastião António Tanara, arcebispo de Damasco, Monsenhor Jorge Cornaro, irmão do Doge de Veneza, antigo cavaleiro da Ordem de Malta e grande prior de Chipre, agora arcebispo de Rodes, entrou em Lisboa a 26 de Junho de 1692. Seria feito cardeal em 22 de Junho de 1697, entregando então as suas funções, interinamente, a Monsenhor Domenico Pasqui. Cf. CASTRO, José de - *O Cardial Nacional*, Lisboa, 1943, p. 41.

151- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 1.ª Parte, fl.186r.º.

O Padre António da Fonseca morrerá, porventura contrito, nos cárceres do Santo Ofício[152], e Arcângela do Sacramento na casa de D. Mariana Viçoso, mulher de Belchior Caldeira Varejão, «cidadão dos mais nobres» da cidade de Coimbra. A beata fora para a cadeia da portagem de Coimbra, e aí, numa casa «ameaçando manifesta ruína», ficara à espera do degredo de oito anos de Brasil. Este fora-lhe, todavia, comutado, e, atendendo à sua contrição, «doenças e achaques», o Conselho Geral do Santo Ofício, precedendo parecer da Mesa de Coimbra, em 1708, deferiu favoravelmente o requerimento da presa, que pediu para se acolher à «protecção» da mulher daquele ilustre cidadão[153], certamente bom cristão. Previamente, Belchior Caldeira declarara estar disposto a receber e a guardar em sua casa, em reclusão, Arcângela do Sacramento.

152- Com efeito, nada no processo nos indica que possa ter passado os últimos dias recluso numa casa religiosa.

153- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 7619*, 2.ª Parte, fls. finais inums.

Cap.VIII - Os epígonos da Inquisição, a inquisição dos epígonos

O «molinismo» no reinado do Magnânimo. Molinosismo e laxismo. "Cirurgias" de um padre do Porto. António Gonçalves e a sua «santa». O «ternário» do auto coimbrão de 1699: trajectos em cotejo. Domingas Rodrigues e o seu director. Manuel Pereira, donato de Cerveira. Frei Alexandre de Múrcia e suas heresias. Sebastiana Maria, beata de Aljubarrota. «Violências diabólicas» e diabolização da libido. A rede «quietista» de Viseu: elementos, culpas e autos-de-fé. Teresa Maria de S. José e a "infestação" diabólica de Campolide. Manuel Pinto dos Reis e as «eleitas» de Canadelo. O relaxamento de José de Sequeira. Solicitação, fingimento e «molinismo»: ritmos repressivos. A abordagem do molinosismo durante o pombalismo. «Molinismo» em final de antigo regime?

Durante três séculos o Santo Ofício perseguiu as ilusas e, mercê duma certa prudência que vai mais além de remeter o caso ao historiador dos costumes, pouco ficou esclarecido quanto a esse assunto. Mas a realidade é esta: no vulgar dos casos, esses tremendos movimentos, a que acudiam forças destruidoras e aglutinantes, significavam um desejo de liberação muito rudimentar.

Agustina Bessa-Luís, *A Monja de Lisboa*

Ainda hoje não sabemos qual terá sido a real convivência dos portugueses residentes e passantes na Urbe com o respeitado Molinos de antes da prisão, ou qual a correspondência epistolar que portugueses com ele terão eventualmente sustentado. Contactos de Portugueses com o aragonês, em Roma, de 1665 a 1685, houve-os certamente: anódinos talvez, enquanto este clérigo não passava de mais um padre espanhol entre tantos, ou esquecidos e escamoteados, a partir da sua queda em desgraça, a verdade, no entanto, é que, do tempo do seu triunfo romano, não conhecemos testemunhos de outros intercâmbios senão daqueles que pressupõe a leitura e circulação dos seus livros em Portugal[1].

Como sabemos, apesar da sua enfática reacção à comunicação oficial da condenação romana do teólogo espanhol, para estrangeiro e núncio verem, oportunidade que aproveitou para encarecer a pureza do reino em tais matérias, D. Pedro II, piedoso monarca, protector de néris[2] e de tratadistas de ciência mística[3], havia de ter ocasião de ver, nos dias do seu reinado, surgirem em Portugal, em autos públicos de fé, além do conhecido missionário néri de Amarante e dos dois outros clérigos seculares já referidos, outros representativos personagens

1- Para além das modestas referências já fornecidas (Cap. IV, nota 22), em novos dados, nada mais logramos avançar ou equacionar; uma pesquisa no arquivo do velho Hospital Português de Santo António (próximo ao local da primeira residência de Molinos em Roma, e da Escola de Cristo sediada em S. Lourenço *in Lucina*), e no Arquivo da Legação Portuguesa junto da Santa Sé, revelou-se, a este título, infrutífera.

2- Cf. *supra*, Cap. VI, nota 33, e SANTOS, Eugénio Francisco dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, op. cit., pp. 82 e 192.

3- Cf. *supra*, Cap. II, notas 54 e 70.

sentenciados em nome de erros do heresiarca aragonês, os penitenciados por «molinismo», fenómeno destinado a enorme recrudescimento no reinado do seu filho e sucessor, D. João V[4].

No entanto, logo de um primeiro contacto com os respectivos processos inquisitoriais, resulta verificarmos que em Portugal, não só o primeiro conjunto de clérigos «molinistas» se não viu incriminado de haver feito leituras da obra de Miguel de Molinos, como, por parte dos subsequentes penitenciados, mesmo nos mais renitentes à «instrução» ministrada no Santo Ofício, se constata sempre uma magríssima componente doutrinal. São «molinistas» não porque tenham sido marcados por leituras ou influências conectáveis directamente com Molinos - alguns talvez tivessem lido o elenco das proposições condenadas -, mas porque, nas suas desordens morais, apelaram para argumentos desculpabilizantes ou caucionantes dos seus erros que podiam relacionar-se ou incluir-se numa tipificação definida aquando da condenação das proposições do teólogo espanhol. E isto em relação, por seu turno, - insistimos -, com a imagem que do aragonês, desde o auto de *Santa Maria sopra Minerva*, ficara desenhada: não por discutíveis doutrinas quanto à vida espiritual, mas, acima de tudo, por clichés de luxúria pessoal (levada a efeito por uma alegada e desrresponsabilizante acção diabólica), tartufismo e hipocrisia...

Os casos portugueses de finais do século XVII e das duas primeiras décadas do século XVIII são, afinal, com uma "memória" muito mais ténue da pessoa e da doutrina de Molinos, cronológica e tematicamente, paralelos aos brotes «quietistas» italianos, da Sicília[5], Brescia[6], Modena[7], Otranto[8]...

Maior conexão se poderá ainda estabelecer entre os casos portugueses destes mesmos anos e posteriores, ao longo do século XVIII, e o panorama espanhol, em resultado da especial proximidade e intercâmbio transfronteiriço entre naturais dos dois estados peninsulares. Todavia, se é correcta a formulação de Menéndez Pelayo - de que na Península o «molinosismo existía, más o menos encubierto, pero casi siempre tenía más de lujuria que herejía» -, ela

---

4- Cf. MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit.

5- Cf. PETROCCHI, Massimo - *Il quietismo italiano del Seicento*, ed. cit., pp. 86-89; cf. VASTA, Marilena Modica - *La santità negata. Esperienze religiose e inquisizione nella Sicilia moderna*, em AA.VV. *Finzione e santità...*, pp. 406-407, onde, precisamente, pode ler-se a seguinte apreciação, referente a este quadrante geográfico: «La "peste molinista" nell' isola - stando alle relazioni di auto da fè successivi ai processi di fine secolo - andò progressivamente perdendo la sua valenza dottrinaria per definire esclusivamente la simulazione di santità, accompagnata dalle pratiche sessuali illecite».

6- Cf. SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano*, ed. cit., pp. 299-303.

7- Cf. ORLANDI, Giuseppe - *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, art. cit., pp. 289-293.

8- Cf. PALESE, Salvatore - *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, em AA. VV - *Problemi di Storia della Chiesa...* cit., pp. 309-331.

é especialmente verdadeira para Portugal, país que D. Marcelino vê favorecido em «pseudo-profetas» e fingidores de milagres»[9].

Como é lógico, cada grande abalo de escândalo no país vizinho, reflectia-se em redobrada atenção das autoridades portuguesas aos mesmos males. Depois da primeira comoção sevilhana aqui já evocada, foram detectados novos casos de molinosismo nesta cidade[10], e em Córdova, Valência, Toledo, Múrcia... Casos tão graves e impressivos como os de D. José Fernández de Toro, ex-inquisidor de Múrcia, bispo deposto de Oviedo, de D. Juan de Causadas, prebendado de Tudela, queimado vivo em Logroño, ou, anos mais tarde, o caso das penitenciadas monjas de Corella[11], não deixariam de suscitar pasmo e apreensão em Portugal[12].

Duramente fustigado pelo Santo Ofício, este último é um claro caso de impostura e de perversidade moral, com redes de cumplicidade organizadas em torno da abadessa do convento de Corella, D. Águeda de Luna, e do respectivo amante, Frei Juan de Vega (O.C.D.), apodado de «extático», desde 1715 confessor dessa religiosa, na qual fez cinco filhos, ...e apesar de tudo vendendo-se a si e a ela como pessoas de virtude e santidade especial[13]. Mas, no primeiro exemplo, trata-se do badaladíssimo caso de um prelado que, se não «contagiado» directamente pelos ensinamentos do *Guía Espiritual*[14], depois de conduzido de Espanha a Roma, para onde tramitou o seu processo, aí, no Castelo de Sant' Angelo, seria sentenciado a penitência e reclusão perpétua, e faria a sua abjuração, em 17 de

---

9- *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Santander, 1947, pp. 107-108.

10- Cf. v. g. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, [Lista das pessoas que] Sairão em auto publico da fé que se celebrou em Sevilha o dia 13 de Janeiro deste prezente anno de 1732* (2 fls. inumeradas).

11- Cf. LEA, Henry Charles - *Historia de la Inquisicion Española*, t. III, F.U.E., Madrid, 1983, pp. 435-443.

12- Como sinal ainda da atenção e interesse português, cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Relação dos onze Actos particulares de Fé* [1.º: 20/10; 2.º: 24/10; 3.º: 27/10; 4.º: 29/10; 5.º: 3/11; 6.º: 7/11; 7.º: 11/11; 8.º: 14/11; 9.º: 16/11; 10.º: 18/11; 11.º: 22/11] *que se celebraram em outros tantos dias distintos na Inquisiçam da Cidade de Logroño, sahindo nelles os Religiosos e Religiosas Carmelitas Descalsas com assistencia de muytos Prelados, Theologos e Pessoas doutas, no Ano de 1743*. O estatuto sócio-religioso e os cargos ocupados agravavam muito - evidentemente - o choque provocado. Nesta relação eborense, entre os nomes das freiras penitenciadas, lá encontramos a referência a «Madre Soror Josefa de Querelha, do Convento da Madre de Deos, sobrinha da torpe e malvada mulher Madre Agueda, sua prelada, que a meteu menina no dito convento e a perverteu com as doutrinas de Molinos». Além das freiras de Corella, é impressiva a lista de carmelitas descalços penitenciados: Padre Pedro de Ascapurry; Padre Julião Esparta, secretário do provincial (Padre João da Madre de Deus); Padre João da Madre de Deus; Padre João da Natividade, ex-provincial; Padre Manuel de S. Boaventura, «chronista da sua religião»; Padre José dos Anjos e Padre João da Ressurreição. Destes dois, esclarecia-se que o penúltimo tinha sido definidor geral da sua religião, que ambos tinham também exercido já as funções de provincial, e que o último tinha falecido no Santo Ofício.

13- Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino - *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, ed. cit., p. 109.

14- Cf. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino - *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, ed. cit., p. 108, transmitindo o parecer de Llorente nesse sentido.

Julho de 1719, de quanto anteriormente obrara, ensinara e publicara, como renovador dos erros das «corrompidas seitas» de begardos, alumbrados e molinosistas, tratando-se outrossim, no segundo exemplo, de um ardente propagador das doutrinas condenadas do teólogo aragonês. Porventura pela sua pertinácia, foi relaxado em carne, e um seu sobrinho, Juan de Longas, também «dogmatizador» e carmelita descalço foi condenado em 1727 a duzentos açoites e dez anos de galeras, seguidos de prisão perpétua[15]. Mas há outros exemplos em Espanha, daquilo justamente que não encontramos em Portugal: processados assumidamente identificados com doutrinas de Miguel de Molinos e, em alguns momentos, dispostos a fazer a apologia das ideias do «mestre». Abstraindo dos processados dos círculos chegados ao arcebispo de Sevilha, D. Jaime de Palafox, e dos vários casos de puro "molinosismo moral" apresentados por Henry C. Lea, é ainda possível lembrar as figuras do frade franciscano Vicente Selles, por mandato do tribunal de Valência encarcerado em 1692, o qual mantivera haver sustentado a deficiente informação fornecida ao papa, aquando da condenação de Miguel de Molinos[16], ou de Juan Jiménez Calvo, presbítero de Almadén, detido em 1694, que, não apenas tinha em casa os escritos de Molinos, como os comentava e defendia com uma «certa altura teológica»[17]. Como quer que seja, sempre o desenfreio sensual parece mesclar-se nestes casos, e um e outro não deixarão de confessar desmandos com mulheres e terem incorrido no crime de solicitação... Uma mesma teoria de impecabilidade para "eleitos", porventura directamente conectável com o texto da 57.ª proposição condenada de Molinos, justificara já a galeria de excentricidades sensuais de Andrés Pasano, capelão da Capela dos Reis Novos de Toledo, processado logo em 1688, momento a partir do qual, em Espanha, o epíteto de «molinista» substitui em grande número de ocasiões o de «alumbrado»[18]. Todavia, relativamente ao ano de 1717, com base na análise por si feita aos escritos disponíveis do sacerdote de Talavera, Diego Fernández Blanco, que obrigava as suas dirigidas, quase todas religiosas, a escreverem as suas místicas revelações, para depois as comentar, Juan Blázquez Miguel, que considera tais escritos de «uma verdadeira altura espiritual», tem oportunidade de apresentar um outro provável exemplo de «verdadeiro caso de molinosismo»[19]...

De facto, desde cedo, atenta vemos a inquisição portuguesa, farejando em alguns espanhóis suspeitos, aqui penitenciados[20], o germén

---

15- Cf. LEA, Henry Charles - *Historia de la Inquisicion Española*, t. III, ed. cit., pp. 440 e 442-443.

16- Cf. LEA, Henry Charles - *Historia de la Inquisicion Española*, t. III, ed. cit., p. 437.

17- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan - *La Inquisición en Castilla - La Mancha*, Madrid, 1986, p. 124.

18- Cf. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan - *La Inquisición en Castilla - La Mancha*, p. 123.

19- *La Inquisición en Castilla - La Mancha*, p. 124.

20- Depois do auto-de-fé celebrado em Lisboa, em S. Domingos, a 24 de Outubro de 1717, em que saiu penitenciado Frei Alexandre de Múrcia, em 6 de Dezembro de 1719, fizeram *abjuração de leve* na sala do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, outros dois frades espanhóis, residentes em Lisboa: Frei Francisco da Penha Marroquim, de 48 anos, Religioso da Ordem de Nossa Senhora das Mercês da Redenção dos Cativos, da Província da Andaluzia, sacerdote e confessor, natural da

infeccioso da "peste" molinosista, a principal culpa que precisamente vitimará Frei Alexandre de Múrcia, religioso capuchinho, vindo a Lisboa por ocasião da guerra da sucessão de Espanha, na comitiva do embaixador do Arquiduque Carlos de Habsburgo. Na realidade, como pentenciado «molinista», veremos este frade acabar os seus dias nos cárceres do Santo Ofício, depois de desfeito um conventículo de beatas urdido em torno de uma delas, cuja vida escrevera.

As irregularidades deste tipo de clérigos quanto às obrigações de castidade, bem como as das pessoas suas cúmplices, douravam-se frequentemente com subterfúgios desculpabilizantes que agora - insistimos -, desde a condenação do teólogo aragonês, eram avaliadas numa nova pauta e chave de avaliação, mais rigorosa, sobretudo se se invocava a doutrina e alegada credulidade de os «místicos» e «unitivos», ultrapassada a umbreira da contemplação adquirida, passarem a um estado situando-os acima dos critérios correntes da moral. Se, aí presumindo ser chegados, clérigos ou leigos declaravam que as respectivas acções lascivas podiam ser ou eram do agrado de Deus, ou até meritórias e santificantes, sobretudo se havidas num estado passivo e não voluntário, como vimos ocorrer com os cúmplices de Midões, tais afirmações davam, perante os qualificadores do Santo Ofício, uma superior gravidade aos factos cometidos.

A desculpabilização moral ensaiada por estes clérigos para os seus actos libidinosos, agora classificada pelos inquisidores em ligação com «doutrina de Molinos», fazia por vezes apelo a argumentos de ordem caritativa e de preocupação com a sorte alheia. Do passado se conheciam já clérigos solicitantes sob pretextos curativos das penitentes[21], mas todo este género de delitos ficara obviamente agravado com a explicitação doutrinal da bula *Coelestis Pastor*, sobretudo pelo conteúdo das proposições 17 e 41, e daquelas outras que a esta última se ligam, nomeadamente as proposições 42, 46, 47 e 48, 52 e 53[22].

---

cidade de Almunheca, Reino de Granada, por solicitar no acto da confissão sacramental, «privado para sempre de confessar e de voz activa, suspenso do exercicio das suas ordens por tres anos, e degredado por oito para Convento que se lhe indicar», com o prazo de trinta dias para sair do reino; e Frei António de Xátiva, de 78 anos, «Religioso Capuchinho Missionario Barbadinho, sacerdote e confessor, natural da Cidade de Xativa, Reino de Valença, e morador no seu Convento dos Barbadinhos desta Cidade, junto a Santos-o-novo, pella mesma culpa» (A.N.T.T. *Conselho Geral do Santo Oficio*, Livro 436, fl. 423). Tenha-se em conta que este último, declarando há muitos anos conhecer Frei Alexandre de Múrcia, se distinguira pela forma enfática e solidária com que, no processo daquele seu irmão de hábito, lhe abonara elogiosamente o comportamento.

21- Cf. SARRIÓN MORA, Adelina - *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 109-110. Sobre o delito da solicitação leia-se ainda HALICZER, Stephen - *Sexuality in the confessional. A sacrament profaned*, Oxford University Press, 1996.

22- «17: Entregado a Deos o livre arbitrio, e todo o cuidado, e conhecimento de nossa alma, não se hà de cuidar mais das tentações, nem se lhe[s] deve fazer outra resistência mais que a negativa, não pondo alguma industria, e se a natureza se commove, convem deixalla que se commova, porque he natureza. 41: Deos permite e quer, para nos humilhar e trazer à verdadeira transformação, que em algumas almas perfeitas, posto que não arrepticias, o demonio faça violencia a seus corpos, e as faça commetter actos carnaes, ainda estando acordadas e sem offuscação do entendimento, movendo-lhe fisicamente as mãos e mais membros, contra sua vontade. E o mesmo se diz de outros

Isto vemos acontecer num caso já por nós referido[23], o do Padre Manuel Delgado, confessor, natural e morador na cidade do Porto, que, alegadamente com «o mesmo espírito com que opera um cirurgião», examinara por suas mãos várias mulheres, previamente por si confessadas, no sentido de lhes verificar a «desonra», e de, prevenindo desgostos futuros, lhes fornecer remédio contra o desfloramento, havido antes de serem recebidas.[24]

---

actos per se pecaminosos, no qual caso não são peccados por falta de consentimento. 42: Pòde darse caso em que semelhantes violencias para actos carnaes succedão ao mesmo tempo da parte de duas pessoas, homem e mulher, e da parte de ambas se siga o acto. 46: Estas violencias são o meyo mais proporcionado para aniquilar a alma, e que [a] traz à verdadeira transformação e união, nem hà outro caminho. E este he o caminho mais facil e seguro. 47: Quando vem estas violencias convèm deixar que obre Satanàs, não pondo industria, ou proprio conato; mas deve o homem permanecer no seu nada; e ainda que se sigão polluções e actos torpes, com as proprias mãos, e ainda peyores, não se deve inquietar, mas deite fora os escrupulos e duvidas e temores; porque então fica a alma mais alumiada, mais fortalecida, mais pura, e se adquire a santa liberdade, e sobre tudo não he necessario confessar estas cousas, e he santissimo o não confessalas; porque deste modo se vence o demonio e se alcança o thesouro da paz. 48: Satanàs, que faz estas violencias, persuade ao depois que são graves delictos, para que a alma se inquiete, e não caminhe mais pela via interna, donde para lhe quebrar as forças, melhor he não confessallos; porque não são peccados, nem veniaes. 52: Quando estas violencias, ainda impuras, succedem sem offuscação do entendimento, então a alma pòde unirse com Deos, e de facto mais se une. 53: Para conhecer na praxe se alguma operação nas outras pessoas foy violencia, a regra, que para isto tenho, não são protestações daquellas almas, que protestão que ellas não consentirão em semelhantes violencias, ou não podem jurar se consentirão, e ver que são almas que aproveitão na via interna; mas tomo esta regra de hum certo lume actual superior ao conhecimento humano e theologico, que me faz conhecer com certeza interna que a tal operação he violencia, e certamente sey que este lume procede de Deos; porque me vem junto com a certeza de que vem de Deos, e nem sombra de duvida me deixa em contrario: da mesma sorte que acontece quando Deos revela alguma cousa, juntamente certifica a alma de que elle mesmo he o que revela, e a alma não pòde ter duvida em contrario» - TAVARES, António - *Exame de Confessores*, 2.ª ed., Of. Manuel Fernandes da Costa, Lisboa, 1734, pp. 352-377; ou cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 257, Proposições de Miguel de Molinos condenadas* [tradução portuguesa], fls.113-115.

23- Cf. *supra*, Cap. IV, notas 109 e 110.

24- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194* fls. 239-240. No primeiro exame na Mesa de Coimbra, a 28 de Julho de 1704, «Disse que o remedio que offerecia era hum saquinho de Cambray proporcionadamente feito, cheyo de cagarosa e pedra lume moida, e quando o dava às pessoas que referio em sua confissão, lhes dizia que na noite antecedente ao seu recebimento o metessem no vaso natural, e despois sangrando o pescosso de hum frango ou pombo tomassem o sangue em hum lenço para nesta forma justificarem o sinal da sua virgindade»; e perguntado «em que livro leo ou a que pessoa ouvio que podião os confessores dar o dito remedio às confessadas, para efeito de não serem conhecidas por corruptas quando houvessem de casar, disse que vio praticar o dito remedio a dois padres da companhia» - *Ibid.* Em relação a esta função, normalmente desempenhada por mulheres, das quais se dizia que, - como a mãe do *Buscón* -, reedificavam donzelas, seja-nos lícito evocar ideias ponderadas há algum tempo por José L. SÁNCHEZ LORA: «Nuevamente la búsqueda de la estimación y el acomodo, pero ahora mediante el cumplimiento eficaz de otra función, menos sobrenatural pero más cotidiana: mitigar la tensión conflictiva a que se aboca una sociedad que, después de colocar como claves de orden y estabilidad: el honor, la fama y la honestidad femenina, tropieza con la dificultad insuperable de mantenerlas; porque aunque la del XVII no fue una sociedad precisamente purutana, veló por el mantenimiento de la

Delato de «solicitação incoada e moralmente principiada na confissão sacramental», por nela terem tido lugar os oferecimentos dos seus "préstimos", o réu esteve, até lhe ser lido o libelo da justiça, - contra o que lhe conviria, e contra o teor de alguns testemunhos constantes ao tribunal, concludentes em sentido diverso -, contumaz e negativo «em não declarar a malicia e depravada tenção com que obrara as ditas acções, por cuja causa resulta[va] mais vehemente presumpção de elle aprovar e seguir os erros de Molinos»[25].

No entanto, dois anos depois de preso, vistos segunda vez na Mesa de Coimbra, a 29 de Maio de 1706, os autos, culpas resultantes da prova da justiça, e declarações do réu posteriores ao tormento, mandado por assento do Conselho Geral de 23 de Fevereiro desse ano, pareceu a esta Mesa que «pellos urgentes indicios que ainda result[av]ão contra o Reo, de viver apartado da Nossa Santa Fee Catholica e não crer nos sacramentos della, e especialmente do da penitencia, abusandoo em solicitar molheres para actos torpes e deshonestos no acto da confissão sacramental, valendose della pera que, com pretexto do remedio que nelle oferecia às sobreditas, tivesse ocasião de satisfazer ao seu lascivo apetite, e juntamente seguir a perversa doutrina de Miguel de Molinos, fazendo acções lascivas com as ditas molheres e dizendo que não erão pecaminosas nem dellas havia que fazer escrupulo por faltar o consentimento», devería este padre ir ao auto público da fé na forma costumada, aí fazer abjuração *de vehemente* suspeito na fé, ser para sempre privado do poder de confessar, desterrado para sempre da cidade do Porto e todo o seu bispado, onde não podería entrar mais «pelo escandalo que deu com suas culpas», suspenso por dez anos do exercicio das suas ordens, e pelos mesmos degredado para Angola[26].

Assim, destes casos, e deste último nomeadamente, do Padre Manuel Delgado, em que os qualificadores são conduzidos a expressamente evocar erros sobre questões morais, condenados pelo Papa Alexandre VII[27], parece sobrelevar

---

norma como paradigma. La amenaza [aos princípios de organização e integração social do Antigo Regímen] no está en la transgresión personal y oculta de la honestidad, sino en la publicidad del infringimiento que puede conducir a la inversión de la norma mediante la acomodación de las pautas de comportamiento proclamadas a las practicadas» - *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, op. cit., p. 354.

25- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 252-253.

26- A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 254-255. Surgiu divergência de votos na Mesa de Coimbra quanto ao local da abjuração (em auto público ou na sala?), e quanto ao peso do castigo. Quanto ao peso da pena, o deputado João de Mendonça queria que a suspensão das ordens fosse também por toda a vida. E, apesar de os deputados António de Matos Bernardes, Afonso Cabral Botelho, João de Mendonça e D. Nuno Álvares Pereira de Mello terem aventado a hipótese de um degredo apenas em Castro Marim, prevaleceu a decisão de maior rigor, defendida pelos deputados Manuel da Gama Lobo e António Teixeira Álvares, e confirmada por um Assento do Conselho Geral, de 11 de Junho de 1706, e o padre Manuel Delgado pôde sair no auto de 25 de Julho de 1706, realizado no Terreiro de São Miguel em Coimbra.

27- Nomeadamente os constantes das *Proposições 6.ª e 40.ª*, do elenco das proposições condenadas por este pontífice, a 24 de Setembro de 1665 e 18 de Março de 1666, no Santo Ofício

um importante ponto a reter em processos por molinosismo: a necessidade de estabelecer uma conexão entre as doutrinas alegadas e a realidade prática e vivencial de uma sociedade na qual se manifestavam fortes sintomas de um tenaz laxismo moral[28]; a necessidade, em suma, de conjugar laxismo e molinosismo[29].

De resto, esse laxismo manifesta afinal, nas circunstâncias concretas do tempo, a grande dificuldade, por parte de clérigos e leigos, em cumprirem o programa ascético-moral da Igreja, acrescendo, no caso dos clérigos, dados os deficientes modos de recrutamento e formação, a impreparação de muitos para a direcção espiritual e para lidarem intimamente, no confessionário, com os delicados problemas da vida e da moral sexual[30]. Desse laxismo, entre outros evidentes sinais, nos fala, não apenas em Castela[31], ou na Galiza[32], mas também entre nós, a frequência de processos a *fornicários*[33], o que mostra em

---

Romano (cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194*, fls. 250v.º e 252r.º), respectivamente: «6. Confessarius, qui in sacramentali confessione tribuit poenitenti chartam postea legendam, in qua ad venerem incitat, non censetur sollicitasse in Confessione, ac proinde non est denuntiandus. (...) 40. Est probabilis opinio quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis».

28- Cf. *v. g.* PONTES, Maria de Lurdes Belchior - *Frei António das Chagas,* op. cit., Caps. II, IV, XI.

29- Cf. PETROCCHI, Massimo - *Il problema del lassismo nel Secolo XVII*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1953.

30- Cf. SARRIÓN MORA, Adelina - *op. cit.*, pp. 13-15 e 55.

31- Cf. SARRIÓN MORA, Adelina - *op. cit.*, p. 55.

32- Cf. SAAVEDRA, Pegerto - *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Ed. Crítica, 1994, pp. 275-301, incidindo sobre a tardia e limitada reforma post-tridentina de um clero rural apegado aos valores camponeses.

33- Classificação dada àqueles que mantinham que a fornicação entre solteiros, mais precisamente a *fornicação simples*, definida como *copula soluti cum soluta ex mutuo consensu*, não era pecado. Isto defendera a 15 de Maio de 1682, na Vila de Avis, o hortelão Domingos Fernandes Barreiros (A.N.T.T., *Inquisição de Évora, Livro 237, Cad. 31 do Promotor*, fl. 490). Em data próxima, o comissário do Santo Ofício da vila de Estremós dava conta dos testemunhos recebidos contra o beneficiado da Igreja de São Tiago, acusado não apenas de defender que a *fornicação simples* não era pecado, mas também de não fazer a reverência devida ao Santíssimo Sacramento, pois mascava tabaco antes da comunhão (A.N.T.T., *Inquisição de Évora, Livro 235, Cad. 29 do Promotor*, fl. 63). João Ferreira Matado, ferrador, natural e morador na vila de Abrantes, então contando 37 anos, sairá a auto a 16 de Fevereiro de 1716, na igreja dó convento de S. Domingos de Lisboa, por, entre outras coisas, ter sustentado «que não he[ra] Sacramento o do Matrimonio». Maria da Conceição, solteira, de 32 anos, filha de Estevão Dias, surrador, moradora em Lisboa, sairá em 16 de Junho de 1720 no auto celebrado na igreja do mesmo convento, com a pena de um ano de degredo para fora desta cidade e seu termo «por dizer que a fornicação simples não era pecado e proferir blasfemias hereticaes». Por seu turno, o cristão-novo Tomé da Costa de Abreu, de 25 anos, escrevente, solteiro, morador em Lisboa, sairá no auto realizado a 10 de Outubro de 1723, no mesmo local, «por afirmar que a fornicação simples não era pecado» (Biblioteca Pública Municipal do Porto, *Ms. 822*, Listas de autos-de-fé, fls. 5, 10 e 13). Esta culpa (*simples* ou *qualificada*) era, como se sabe, frequente no Brasil, particularmente do século XVI (cf. VAINFAS, Ronaldo - *Moralidades do trópico e Inquisição: notas sobre o casamento, celibato e fornicação no imaginário do Brasil colónia*, in Actas do 1.º Congresso Luso-brasileiro sobre

determinadas camadas sociais uma pacífica permissividade de costumes[34], por certo proporcional ao menor conhecimento de "normas-padrão" do dogma e da moral católica, e à mescla, no quadro das motivações pessoais, de mitos, atavismos difusos e crenças populares[35].

As autoridades eclesiásticas sempre temeram e preveniram contra os perigos nascidos da familiariedade entre clérigos e dirigidas de espírito, pois por

---

Inquisição, Vol. I, pp. 365-375). E o facto de, no século XVIII, nos continuarem a aparecer delatos nesta culpa, depõe contra o grau de eficácia do esforço reformador post-tridentino. Um outro exemplo: em 14 de Fevereiro de 1750, na sala do Santo Ofício de Évora, os Padres Anastácio Ribeiro e Miguel Álvares Pereira saem penitenciados, por solicitantes, e por defenderem «que a fornicação simples não era pecado» - B.A.D.E. *Cod. VI/1-43, fl.120.*

34- O ensaio de um mais apertado critério e de um novo rigor de costumes patenteia-se na própria regulamentação das romarias e das procissões públicas por parte da hierarquia, onde, com tanta espontaneidade e perigo de excessos, tradicionalmente se mesclava o sagrado e o profano, na inevitável expressão corporal e física das realidades espirituais. Entre tantos, conhecidos, um mero exemplo mais: a 16 de Março de 1676, a Inquisição de Lisboa proibe os *Passos do Desterro* com figuras vivas, já que, havendo o hábito de, no Convento de Nossa Senhora do Desterro desta cidade, se fazerem os *Passos* todas as Sextas-Feiras da Quaresma, com figuras vivas, chegou àquela Mesa queixa da pouca decência da procissão, e do ludíbrio a que se prestava por parte dos cristãos-novos - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Livro 153, fl.23.*

35- Nesta matéria, remetemos mais uma vez para a leitura atenta da obra de José Pedro PAIVA - *Bruxaria e superstição num país sem "caça às bruxas"*, Coimbra, 1996, particularmente do Cap. 3, pp. 147-305. Com MARQUES, João Francisco - *A parenética portuguesa e a Restauração 1640-1668*, I.N.I.C., Porto, 1989, pp. 212-213, somos necessariamente levados a lembrar o peso de uma tradição oral e de «um universo mítico inseparável do quotidiano da sociedade portuguesa», explorado, nomeadamente, pelos pregadores da Restauração. Para estas datas, um exemplo significativo: a 13 de Maio de 1667, a Mesa de Évora era informada que um lavrador, morador em Vila Nova de Milfontes, que costumava repetir coplas e versos de Bandarra, Bocarro e outros autores, «em ordem a mostrar que são tudo verdades muy certas», em uma feira local, tinha defendido «que quem não cresse em El Rey Dom Sebastião não se podia salvar» - A.N.T.T. *Inquisição de Évora, Livro 235*, fls. 121 e 127. Não se trata de um caso isolado. Como se sabe, adiantado já o século seguinte, a Inquisição continuava a lidar com este tipo de messianismo. Em 1726, foi queimado vivo em Lisboa, por impenitente e defensor da lei mosaica, o Padre Manuel Lopes de Carvalho; o «corpo de delito» era um memorial dirigido a D. João V, em que dizia ser aquele monarca o escolhido para reforma da Igreja e estabelecer o reinado de Cristo na Terra - AZEVEDO, João Lúcio de - *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Clássica Ed., Lisboa, 1975, pp. 333-334 (onde somos informados que, junto ao processo deste padre - o n.º 9253 da Inquisição de Lisboa, se encontra o texto do memorial e a «história» da sua vida «achada nos prophetas», escrita dois anos antes). Um outro caso converge com este, pelo optimismo profético: o de Pedro de Rates Heneguim, que estudara filosofia e teologia em Santo Antão, andara pelos Brasis, e acabou preso em Lisboa e *relaxado* pelo Santo Ofício por herege, em 21 de Junho de 1744. A ele nos voltaremos a referir. Cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41, n.º 32*, fls. 205 a 252, e BRAGA, Maria Luísa - *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*, I.N.I.C., Lisboa, 1992, pp. 286-291. Saltando para outro contexto político, mais adverso ainda, na lista dos penitenciados do auto realizado em 20 de Setembro de 1761, no claustro de S. Domingos, em Lisboa, lá se inscreve o nome de um religioso, sacerdote, identificando-se este como «sebastianista», «de Loures, morador em Lisboa», por «publicar certas obras de sua confessada, estando cheias de erros heréticos» (B.A.D.E. *Cod. CVI/1-42*, fl. inumerada).

experiência sabiam que o perigo do «amor lascivo» sempre espreitava por detrás de uma dedicação meramente pastoral e espiritual, e que, incorrendo nesse amor «lascivo», era fácil a director e dirigida «precipitarem-se» em graves erros doutrinais. Contra esses erros doutrinais, neste caso nascidos ou incrementados a partir de «lascívia», actuava o Santo Ofício, de uma forma tanto mais intensa quanto maior era a vontade de extirpação e o relaxamento moral e religioso dos clérigos. Entre esses erros, eram frequentes situações de embuste na publicitação de "virtudes", "milagres" ou "dons sobrenaturais" das dirigidas, assim promovidas, mercê do aproveitamento de espaços abertos ao protagonismo feminino, e da procura e reconhecimento social da santidade[36], do anonimato, às vantagens, e também inconveniências, da notoriedade e admiração públicas.

Todavia, nem sempre o crédito a revelações e a publicitação das virtudes de uma dirigida de espírito por parte de um director espiritual, bem como a existência de atitudes ligadas ou originadas em «afecto carnal» e «lascivo», descambaram em molinosismo, particularmente naquelas vezes em que não houve uma elucubração justificativa da liceidade e mérito de situações moralmente proibidas, ainda que, desde início (como desde 1694 vimos suceder, com a incoação do processo inquisitorial ao Padre António da Fonseca), vá, também entre nós, ser frequente o tratamento pelo Santo Ofício de casos em que os três aspectos - santidade presumida e fingida, lascívia e «molinismo» - se conjugam. Ou não carecesse prementemente qualquer transgressor de princípios e normas consagradas, de recorrer a um quadro justificativo da aceitabilidade das respectivas condutas... Com efeito - perdoe-se-nos a insistência -, vemos descambar em «molinismo» esses processados, quase sempre, porque, da parte deles, se invocam velhos argumentos de desculpabilização moral idênticos aos do aragonês e constantes de um elenco de proposições condenadas, e não porque alguma vez tenham lido Molinos, ou tenham sequer dado deliberado assentimento a um assumido e completo corpo de doutrina. Tal ocorreu com o caso dos três padres penitenciados no auto do Terreiro de S. Miguel de Coimbra, de 14 de Junho de 1699, ou com o também referido Padre Jorge de Azevedo, e ao longo de muitos anos continuaria a ocorrer, com uma surpreendentemente numerosa galeria de processados. Por seu turno, sem a gravidade doutrinal específica de um delito qualificado como de «molinismo», inclui-se no primeiro tipo das referidas situações o caso - já por nós de passagem evocado - do Padre António Gonçalves, do Porto[37], preso pelo Santo Ofício em princípios de Abril de 1692.

Como dissemos, o «bom do sacerdote» - para usar da benigna expressão de um qualificador do Santo Ofício - tirara de um recolhimento uma mulher, sua dirigida de espírito, com anterioridade à intervenção inquisitorial tida por santa, e andara com ela de terra em terra, publicando, por papéis que fez, «a virtude da sua chamada beata», usando, para este efeito, das «revelações ou

---

36- Cf. SÁNCHEZ LORA, José L. - *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, op. cit., pp. 332-350.

37- Cf. *supra*, Cap. V, nota 70.

interior luz» que dizia ter[38]. Estando ambos no Porto, em casa do bispo D. João de Sousa[39], - detalhe que, aparentemente, nos serve de barómetro para apreciarmos o nível de aceitação, crédito e entusiasmo suscitado por certas manifestações públicas de «santidade»[40] -, e tendo «notícias» que o tribunal da Inquisição os queria prender ou examinar, sobre certas «revelações» da sobredita beata, «por evitar a descomposição da casa do senhor bispo», ambos se «vieram oferecer ao exame», donde afinal veio ela a sair açoitada publicamente em auto, e ele a ser sentenciado a degredo para o Algarve.

No entanto, como persistisse na afirmação da verdadeira santidade da mulher e do erro do tribunal neste caso, o Padre António Gonçalves permaneceu preso, agravando no cárcere a sua causa com uma tenaz renitência argumentativa, afirmações «temerárias» e novas «revelações» - pois entretanto «Deos fora servido representar-lhe hum prodigio que tinha nas mãos», uns caracteres ou sinais que nelas via, pelos quais Deus «lhe representava a santidade da referida mulher» -, circunstâncias que a um qualificador circunspecto e experiente como Frei Domingos Barata (O.S.T.)[41], apenas dotado de "capacidade visual" ordinária, e

---

38- Sendo antes «pio e catholico», pôde tanto «a familiaridade com a sua confessada», que lhe passou a chamar santa, aplicando-lhe os lugares dos *Cantares*, «entendidos hereticamente», dispondo-se a com ela «hir pregar e converter o mundo». Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194, Qualificação sobre o crime do P.e António Gonssalves*, fls. 1-7.

39- A identificação da pessoa do bispo resulta da conjugação da cronologia e dos dados fornecidos pela *qualificação* citada. Com efeito, era este o bispo do Porto em 1692 (foi-o de 1684 a 1697). Este prelado, futuramente arcebispo de Braga e de Lisboa, ocupara já, anteriormente, como se sabe, importantes e distintos cargos. Depois de se doutorar em cânones e ser colegial do Colégio de S. Pedro da Universidade de Coimbra, passou a arcediago de Santa Cristina, na Mitra Primaz de Braga, a presidente da Relação Eclesiástica de Évora, a deputado da Inquisição de Lisboa, a sumilher da cortina do príncipe D. Pedro, sendo depois bispo eleito de Miranda, mitra que regeitou, e seguidamente bispo do Porto, cargo este que aceitou «pelas razões que lhe propôs o Venerável Padre Bartolomeu do Quental», segundo informe recolhido pelo Padre Agostinho Rebelo da Costa, na *Descripção Topografica e Historica da Cidade do Porto* (Porto, 1789, p. 86).

40- Além desta significativa guarida, a protecção do bispo D. João de Sousa aos caminhos de santidade manifesta-se no *Sumário de testemunhas* que, por sua ordem e comissão, se tirou às «acções prodigiosas que Deus obrou em sua serva Leocádia da Conceição», filha de Pedro Gonçalves da Costa e Maria Alvarez de Varejão, natural e baptizada na vila de Freixo-de-Espada-à-Cinta, a 16 de Dezembro de 1596, e falecida em 1686 no convento de Monchique, no Porto, em fama de santidade. Sobre esta religiosa, além da *vida* ms. que indicamos (Cap. V, nota 217), pode ler-se ARACOELI, Frei Francisco de (O.F.M.) - *Norma viva de religiosas. Tratado historico e panegyrico em que se descreve a vida e acçoens da serva de Deos a Madre Leocadia da Conceiçam, Religiosa no recoleto Mosteyro da Madre de Deos de Monchique*, Lisboa, Miguel Manescal, 1708 (volume dedicado a D. Margarida de Vilhena, condessa de Atouguia).

41- Este padre trino, Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, autor de vários tratados resultantes das suas lições nesta Universidade, a partir de Junho de 1699, (precisamente o ano da redacção da sua *Qualificação sobre o crime do Padre António Gonçalves*, datada de Lisboa, do Convento da Santíssima Trindade, de 4 de Agosto de 1699), culminando um apreciável *cursus honorum* de mestre e teólogo, ver-se-ia elevado ao episcopado, primeiro como coadjutor do prelado de Évora e titular de Micénia, tempo em que foi feito também Deputado do Santo Ofício desta

expressamente enviado ao cárcere para sondar e convencer este seu antigo condiscípulo da filosofia, permitiram supôr estar o sacerdote do Porto «iluso do demónio»[42], por cuja razão o seu tempo de prisão se prolongou desmesuradamente[43].

É importante notar a forma como Frei Domingos Barata impugna as pretensões do Padre António Gonçalves: argumenta, manuseando o «aureo tomo» do *Directorium Mysticum* de Frei António do Espírito Santo (O.C.D.), apelando para os exemplos das *vidas* de Santa Gertrudes, da «mayor may de espirito Santa Teresa», e juntando às autoridades quase obrigatórias de Santo Agostinho e de São Bernardo, a do «grande Padre Frei João da Cruz» na *Subida do Monte Carmelo*[44]. Continua a ser necessário lembrar a justíssima observação de que um clima geral de reacção anti-mística, posterior à condenação de Molinos, nem sempre significou um descrédito da espiritualidade baseada nas manifestações extraordinárias[45], e de que, afinal, como geralmente sucede, é natural encontrar-se, em textos dos qualificadores do Santo Ofício sobre «molinistas», - crescentemente preocupados aqueles em ordenar, racionalizar e distinguir «verdadeiro» e «falso» -, uma grande erudição em matérias de teologia mística, saber actualizado, e apreço pelos autores místicos, antigos e modernos, desde que suficientemente aprovados, ou não correspondesse a personalidade desses qualificadores a uma almejada selecção de competências por parte do tribunal. Regra geral que não deixará de ter excepções, pois nomeadamente nos consta que, em 1722, um qualificador do Santo Ofício, o Padre Frei José do Espírito Santo, religioso de Santo Agostinho, natural de Lisboa e morador no Convento de Nossa Senhora da Graça, pregador e confessor, será penitenciado «por sollicitar pessoas do sexo feminino, usando acções torpes e deshonestas, entre as quais tinha algumas filhas espirituais de quem escrevia as vidas»[46].

---

cidade, mais tarde como Bispo de Portalegre. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. 1, pp. 707-708.

[42]-Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194, Qualificação sobre o crime do Padre António Gonssalves,* fl. 2v.°

[43]- Pelo menos num total de doze anos, já que foi a auto na sala do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa a 30 de Outubro de 1704.

[44]- *Subida do Monte Carmelo*, Cap. 21 e 22, nos quais, de facto, S. João da Cruz lembra aos espirituais que «a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los terminos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno (...) por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no solo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad».

[45]- CARVALHO, José Adriano Moreira de Freitas - *Gertrudes de Helfta e Espanha*, op. cit., p. 448. De resto, Molinos tinha escrito: «El deseo de revelaciones suele embarazar mucho a las almas interiores, y especialmente a las mujeres; y no hay sueño natural que no le bauticen con nombre de visión. Es necesario mostrar aborrecimiento a todos estos impedimientos» - *Guia espiritual*, Livro II, Cap.VI, ed. cit., p. 225.

[46]- *Lista das pessoas que sahiram no Auto da Fé que se fez na sala do Santo Oficio da Inquisição de Lisboa, em Quinta Feira, 16 de Julho de 1722*, cf. *B.A.D.E., CVI/1-42*, fl. solta.

Mas voltemos aos três sacerdotes penitenciados no auto-de-fé coimbrão de 14 de Junho de 1699. Francisco da Anunciação, que assistiu ao auto[47], chama-lhes «ternário mayor, não de Musica mas de infernal dissonancia», pois «a titulo de Padres Espirituaes e Directores de almas profanavão com horrorosas immundicias o sagrado dos Mysticos exercicios», apresentando-os outrossim «unidos entre si na identidade da profissão, do magistério e dos erros»[48]. De facto, os três havido canonizado «actos lascivos» tidos com as suas dirigidas de espírito, e, como tal, os três haviam sido considerados «molinistas». Ainda assim, à luz dos respectivos processos, e particularmente das qualificações efectuadas, importa, em cada caso, tentar reter diferenças e especificidades.

Marcos Rebelo, o mais velho, na altura do auto com 54 anos (mais dez do que Domingos Pires e catorze do que Fonseca), é, como insinuamos, acima de tudo um solicitante, e por isso não admira até que seja apenas este o epíteto a

---

47- Compreensivelmente, este auto foi particularmente lembrado. Fazendo embora confusão de nomes e factos, muito mais tarde evocá-lo-á até D. Luís da CUNHA, nas suas *Instruções inéditas a Marco António de Azevedo Coutinho* (revistas por Pedro de AZEVEDO e prefaciadas por António BAIÃO), Imprensa da Universidade, Coimbra, 1930, p. 74. Em vez de António da Fonseca, o ilustre diplomata nomeia um padre Manuel Carvalho (tendo provavelmente na retina o nome do Padre Manuel Lopes de Carvalho, queimado em Lisboa por impenitente na lei mosaica, como dissemos). Vale a pena consignar aqui os dados "de memória" (?) do velho político - com evidente adulteração da realidade dos factos, enegrecendo e agigantando delitos, segundo linhas de força que, como vimos, Camilo Castelo Branco revisitará. Não se pode perder de vista que haviam passado muitos anos e que a evocação tem lugar num escrito destinado a relevar a necessidade de se conservar no nosso país o Santo Oficio: «Eu conheci, quando estudava em Coimbra e V.ª S.ª ouveria falar do Padre Manoel Carvalho, o qual na provincia da Beyra fez hum seminario para educação das filhas daquella nobreza, e como se divulgasse que hera hum homem de Deos e de singular virtude, quis o Bispo de Coimbra D. João de Mello ser informado do seu procedimento pelos seus ministros e por alguns religiosos que mandou ao mesmo lugar, e todos lhe vierão attestar que era hum homem santo e tal qual elle queria parecer aos olhos do mundo; mas quando menos o esperavamos, soubemos que estava nos carceres do Santo Oficio, e pouco depois o vimos sahir no Auto da Fé, onde ouvimos as suas culpas [desde 1697 D. Luís da Cunha era enviado extraordinário em Londres, pelo que se deverá reportar, quando muito, a relatos que então circularam], que herão do mais refinado e abominavel quietista que ja mais se vio, porque havia abusado de todas as seminaristas que doutrinava, sem poupar a priora, cujo fructo matou e enterrou, e o peyor he que estas suas horrorosas opinioens se comunicarão a outros confessores, principalmente de religiosas, a que a Inquisição acudio para prevenir tanto escandalo». Como o leitor já sabe, e nos termos em que o sabe, Fonseca tinha abusado de quatro das treze recolhidas - o que, de resto, não era pouco, sobretudo se atendermos a que apenas lograra estar à frente do recolhimento de Midões por sete meses -, e finalmente, deste último facto, gravíssimo, de infanticídio, não há no processo o mínimo vislumbre. Tal como sucedera com Molinos, o rumor público agigantara a realidade... Sobre os reais «bastidores» deste auto (lista e instruções do Conselho Geral para a execução do mesmo), de novo remetemos para BAIÃO, António - *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, vol. cit., pp. 154-162.

48- Por eles, prosseguia o autor, «parece intentava o Demonio fazer hum irrompivel laço *funiculus triplex difficile rumpitur*, com que, embaraçadas as almas, nenhuma pudesse jamais recorrer às instruções segurissimas da Theologia Mystica para reforma de seos costumes» - *Vindícias* supracit., t. I, p. 5.

encimar a documentação que se lhe refere, do Conselho Geral. Sem respeito pelo acto sacramental, a pretexto de confissão, no próprio banco da igreja destinado à mesma, solicitara «para actos torpes, deshonestos e lascivos» a uma tal Maria de Azevedo, e a Maria, Isabel e Luísa de Aguiar, «mulheres beatas»[49] a quem alegadamente «encaminhava» espiritualmente, e como, nessas circunstâncias, junto delas, desculpabilizara completamente tais actos, de que, de resto, as mesmas afectavam não escrupulizar[50], fora a Mesa de Coimbra levada a concluir que o processado se apresentava «com vehementes indicios de seguir a preversa herezia de Miguel de Molinos, condenada pella Sè Apostolica». Confessados os factos, dos quais se podia presumir «tenção herética», não lhe serviu «de escuza» a «ignorância» que alegou junto do tribunal, já que «pessoas de letras» e párocos, «por officio» eram obrigadas a saber «os preceitos do Decalogo»[51]. Como sabemos, teve de passar pelo exame da tortura, durante o qual, com fortaleza, manteve a negação da referida «tenção herética», e após o qual foi castigado na forma já relatada. Apesar de tudo, com essa negação, escapara da temida pena ordinária que espreitava o réu convicto de heresia formal, ou seja de «erro» reconhecido na respectiva confissão, residente no intelecto e defendido com «ânimo» e «pertinácia»[52]. E como, segundo a tratadística invocada pelo tribunal, a ignorância, ainda que «crassa», apenas no foro interno isentava de heresia, e no foro externo, em matérias graves, que todos os da sua condição e ofício eram

---

49- Além destes nomes, a própria prova da justiça, referia outras mulheres. Alguns reveladores "instantâneos", a combinar com os da nota subsequente: contou Maria de Aguiar que, num determinado dia, estando Marcos Rebelo a confessar num banco da igreja, e tendo-se levantado dos seus pés uma pessoa, «se poz ella a elles, de joelhos, e lhe pedio lhe ensinasse alguã cousa do serviço de Deos, e dizendolhas elle, lhe poz a mão sobre os peitos». Foi depois a casa do padre, para este lhe ensinar «alguãs cousas espirituaes», lendo-lhe «por hum livro»; tiveram então, algumas vezes, «brincos de mãos»... Depôs Isabel de Aguiar que, «por muitas vezes», estando Marcos Rebelo com ela «no confessionario», tinha com ela «confianças antes e depois da confissão, metendolhe a mão pellos nastros da saya, descobrindolhe a mantilha para a ver», apalpando-lhe os seios, abraçando-a e beijando-a. Depois, em sua casa, tiveram «actos carnais» e o padre «a deshonrara». A Luísa de Aguiar, certa vez, depois de a confessar, o padre lhe pegou na mão e lhe apalpou o pulso. O epílogo foi igual ao da solicitada anterior (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, fl.1r.º).

50- Algumas afirmações do Padre Rebelo, exemplificativas desta atitude, constantes do respectivo processo: «(...) pondo a mão no pescosso a Maria de Aguiar», afirmou que «não tivera apetite lascivo; «(...) solicitando a Maria de Azevedo, dandolhe osculos e abraços», disse que «não tivera pençamentos lascivos»; «dando osculos a Izabel de Aguiar, e tendo tocamentos nas partes pudendas hum do outro», perguntando-lhe ele se «tinha maos pençamentos» pelas ditas acções, e respondendo ela que não, o mesmo disse passar-se consigo. Por idênticas situações tinham passado «Luiza de Aguiar, Maria, Francisca e outras, às quaes preguntava se tinhão escrupulo das ditas acções», concordando com elas em que também os não tinha ele - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, fl.1r.º e v.º.

51- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17.861*, fl.1v.º.

52- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194*, fl. 28r.º-v.º.

obrigados a conhecer, ele manifestamente delinquira, ficara apenas, como hereje material, sujeito ao castigo a dar a réus *de vehemente* suspeitos de heresia[53].

Também o Padre Domingos Pires[54] e a paroquiana sua dirigida de espírito[55], reconhecendo embora, em tribunal, as respectivas «acções lascivas», alegarão ignorância para se desculparem de, durante muito tempo, as terem mutuamente apresentado como «santas e boas», ao que na mesa, de imediato e com meridiana lógica, invariavelmente lhes perguntariam se não sabiam os Mandamentos[56]. Era evidentemente uma atitude estratégica: o padre desculpava-se com o ascendente da «santidade» da beata em si, de modo que quando então a acariciava, abraçava e beijava, era alegadamente «sem pensamento lascivo consentido»[57], e a beata desculpava-se com a obediência imposta pelo padre cura... Nem o facto de, em acto final da sua relação, terem protagonizado tão espectaculoso embuste[58] como aquele que narramos já, os inibia de ensaiarem este tipo de estratégia. Reconheceremos facilmente aqui idêntico "jogo do empurra" e desculpas iniciais da dupla António da Fonseca / Arcângela do Sacramento. Claro que era um jogo arriscado: ao sustentarem a crença na bondade daquelas acções, os cúmplices sujeitavam-se a serem indiciados «da impia seita e heresia de Miguel de Molinos». Com efeito, crendo, como tinha sustentado Domingos Pires, «que a alma estava unida a Deos por graça, quando o corpo fazia acções não limpas, lascivas e deleitaveis e que com ellas vencia os demonios e os infernos e se alegrava o Ceo»[59], fatalmente director e dirigida conduziam os seus

---

53- Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194*, fl. 28v.º.

54- Munido de mandato de captura, assinado pelo inquisidor João Duarte Ribeiro, «soo em mesa», Manuel dos Santos, meirinho da cidade de Miranda, trouxe do aljube dela para o Santo Oficio de Coimbra o Padre Domingos Pires, sendo a 14 de Março de 1698 passado o respectivo auto de entrega do preso, que ficou, na planta dos cárceres, à «primeira do Inferno, sóo» (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fls. 1 a 4). O vigário geral da diocese mirandesa remeteu também os autos processados pelo bispo D. Manuel de Moura (cf. *ibid.*, fl. 5r.º a 60v.º). A ordem de prisão nos cárceres secretos virá, datada de Lisboa do 1.º de Agosto de 1698, com cinco assinaturas da Mesa do Conselho Geral.

55- Exactamente um mês após a assinatura do respectivo mandato de captura, essa dirigida, Domingas Rodrigues, era entregue em 12 de Março de 1698, no Santo Oficio de Coimbra, mandando o alcaide Amaro da Costa Coelho que a ré fosse posta «em o terceiro cárcere do corredor novo de cima» - cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1788*, fl. 1 a 3.

56- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1788*, fl. 30r.º.

57- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fls. 43-44.

58- Domingos Pires ainda tentou diminuir as suas responsabilidades na organização do embuste e alegar que tentara minorar o entusiasmo popular posterior ao prodígio («tendo como tinha aquela moça por santa, e tendo Pay, May e Irmãs vivos e outros muitos parentes, não podia [ao contrário da veneração em curso naquela terra] ser canonizada por santa enquanto estes vivião, e por isso, em huma estação que logo fez no Domingo seguinte a seus fregueses lhes mandou, com pena de obediencia, que não andassem gastando o tempo em falar naquela materia». Iniciativas inúteis: acabaria por confessar que «ainda depois da fingida ressurreição conheceo carnalmente a dita Domingas Rodrigues» - cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fls. respectivamente 46r.º e 125v.º.

59- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 132r.º.

juízes à evocação de algumas proposições condenadas do teólogo aragonês[60], de modo a dificilmente poderem escapar, no mínimo, como com eles realmente sucedeu, ao castigo e abjuração *de vehemente* suspeitos de heresia, levados a efeito em idênticos termos ao ocorrido com o par de Midões.

Como é evidente, António da Fonseca, pelo seu razoável *curriculum* e dilatados estudos, nunca poderia, de forma minimamente verosímil, invocar ignorância em matéria de princípios morais tão elementares. Mas na queda dos outros dois padres poderá porventura admitir-se o influxo de uma deficiente preparação doutrinal? Então e sempre, neste como noutros campos de apreciação, ninguém ousará negar a importância de factores como a impreparação, ou o isolamento, ou o laxismo moral circundante, nas condutas do clero. Todavia, como poderemos verificar, nos padres doravante processados por «molinismo» há extracções sócio-culturais e formações diferentes, e nem sempre é magra a componente cultural, havendo casos de castigados em auto com uma preparação certamente acima da média. Mais do que uma questão de conhecimentos, os comportamentos são e serão sempre, acima de tudo, uma questão do uso dado ao nosso incontornável e humano livre arbítrio. Por isso Marcos Rebelo, anteriormente cura da igreja de S. Brás, da Aldeia do Bispo, bispado de Cidade Rodrigo (Castela), esperara por uma idade dita de maturidade, em princípio mais propensa à morigeração e à prudência, para se precipitar em compulsiva actividade de solicitação. E porque, como diz conhecida sentença, «quem não vive como pensa, acaba a pensar como vive», dera em doirar e desculpabilizar os seus desmandos... Em suma: falta de virtudes ascéticas, eis, segundo nos parece (neste ponto concordando com Frei Francisco da Anunciação e com a generalidade dos tratadistas), a principal raiz de «dissonância» do referido «ternário»...

De resto, as semelhanças de trajecto biográfico entre as duplas António da Fonseca / Arcângela do Sacramento e Domingos Pires / Domingas Rodrigues são, como se disse, bastante notórias, em grande parte porque, precisamente, não é muito díspar a extracção e o meio sócio-cultural dos protagonistas, pese embora o padre amarantino ter tido em Braga muito melhores oportunidades de estudo.

Das declarações começadas a prestar por Domingos Pires em Coimbra, «na Casa do Despacho da Santa Inquisição», aos 17 de Março de 1698[61], em sessão presidida pelo inquisidor João Duarte Ribeiro, fica-se a saber que este filho de lavradores (António Pires e Domingas Álvares), «nos principios

---

60- Nomeadamente daquelas que se referem às violências diabólicas, como a 49 e a 52, dizendo respectivamente: *Job ex violentia demonis se propriis manibus polluebat, eodem tempore quo mundas habebat ad Deum preces (sic interpretando locum ex cap. 16 Job)*; *Cum huiusmodi violentia, etiam impurae, absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri, et de facto semper magis unitur* - cf. Apêndice II.

61- Principiou então por escrever a sua confissão, mas muitíssimo «diminuta» e acentuando os «fins espirituais» e a sem «malícia» das suas acções, como quando, por exemplo, começou a dar cinco «ósculos» à beata em honra das Cinco Chagas de Cristo (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 138 e sgts).

da sua vida viveu com alguma soltura», mas que, cerca dos quinze anos de idade, «começou a perseverar no caminho da virtude pellos sermões que ouvia á estação, dos curas da sua e outras terras». Começou, passado pouco tempo, a desejar «ver a Deos e cousas da bem aventurança», de tal maneira que, segundo declarou, apelando para o papel explicativo da presunção e auto-sugestão, «com a eficacia desta imaginação lhe parecia que as via, e que lhe havia de aparesser Nossa Senhora, e passados alguns tempos, veio a presumir tanto de si que publicava a outras pessoas estas imaginações e esperanças». Sobrevieram-lhe então «tentações diabólicas, propondolhe duvidas acerca da sua salvação»[62].

Nessa atribulada fase confessou-se com o seu cura, logrou sossegar das tentações e quis fazer-se religioso. Foi pedir o hábito de S. Francisco a Bragança, mas não lho quiseram dar por não saber ainda ler. Depois de aprender a ler e escrever e de igualmente ter passado pela aprendizagem do latim, «vivendo com algum sossego», tomou as ordens sacras. Estava-se, segundo os seus próprios dados de memória, no ano de 1687, e tinha já então cerca de trinta e dois anos de idade[63].

Depois de ser clérigo, «foi estudando moral por livros, tendo-o aprendido hum anno em Bragança». Pelo S. João de 1692 «entrou a ser cura na freguesia da Visitação de Santa Isabel, do lugar de Boisende», onde cumpria as suas obrigações, nomeadamente confessando os fregueses, circunstância que o levou ao conhecimento de Domingas Rodrigues[64].

Dispomos de alguns importantes pormenores informativos sobre esse decisivo ano de estudo, preparatório do exercício de «cura de almas». Em sessão de «exame» de 15 de Julho de 1698, presidida, uma vez mais, pelo Doutor João Duarte Ribeiro, perguntado Domingos Pires «se estudou theologia espiculativa, moral ou mistica, porque livros e com que mestres», disse que «soo estudou theologia moral por alguns livros sumistas e por Remigio e quarella e outros»[65]. Um estudo muito sumário pois, não apenas pelo curto espaço de tempo, mas também pela ausência de mestres em forma. Não nos é possível identificar as sumas de casos aludidas, mas as duas referências específicas não suscitam dúvida: no primeiro caso, trata-se da obra de Benito Remígio (Cler. Reg. Men.) intitulada *Plática de curas y confessores y doctrina para penitentes*[66], traduzida do castelhano pelo presbítero ulissiponense Manuel de Faria[67], no segundo caso, refere-se a Frei Jaime de Corella, teólogo capuchinho da Província da Conceição

---

62- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 22r.º (foliação nova).

63- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 22v.º.

64- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 23r.º.

65- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 72r.º.

66- Este texto, em castelhano, foi editado em 1680, em Lisboa, por Miguel Manescal (cf. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade*, n.º 1653).

67- Com o título *Promptuario moral para exame de Curas e Confessores, e util a todo o Sacerdote*. Conhecem-se desta tradução as edições de Coimbra, Manuel Dias, 1675, e Lisboa, Domingos Carneiro, 1676. Sinal evidente da sua grande procura, fala ainda o Abade de Sever em mais doze impressões (*Bibliotheca Lusitana*, t. III, p. 252b).

do Reino de Navarra, pregador e missionário apostólico (1657-1699), autor de uma *Suma de la Theologia Moral* e de uma *Practica del Confessionario*, obras, pela sua utilidade pastoral, com grande aceitação e procura entre nós, como demonstram as respectivas reimpressões em Portugal[68].

No futuro, mercê do influxo das correntes rigoristas na teologia moral, da hostilidade ao casuísmo e especialmente aos autores da Companhia de Jesus, não faltariam autorizadas personalidades a entreverem nestes «sumistas» factor favorável a uma formação laxista, propícia à emersão de casos de «molinismo»[69]. O principal escolho, no caso de Domingos Pires, terá sido ele entrar em funções como «sacerdote que só estudou moral», como não deixa o tribunal de lembrar aos teólogos a quem envia as proposições do réu, para fazerem a respectiva qualificação[70]. Naturalmente que se faria sentir a clamorosa falta da aprendizagem de uma teologia dogmática, nas suas bases bíblicas e patrísticas, bem como das matérias propedêuticas essenciais a esta ciência. Ainda assim, não foi, evidentemente, por falta de conhecimentos, que Domingos Pires delinquiu. Bastava-lhe o simples «resumo das definições morais» da *Practica* de Corella (tratado XVIII), para não poder alegar uma ignorância justificativa dos seus procedimentos... De resto, a nível espiritual, para justificar perante o tribunal a autoridade com que dirigia a sua confessada, Domingas Rodrigues, o Padre Pires alardeia algumas leituras.

Perguntado se tinha exercícios de virtude, disse que haveria vinte anos, pouco mais ou menos, «com o ensino do Padre Francisco de Sousa, já defunto, natural de Rebordãos e cura de Mós de Sorte, tinha exercicio espiritual e costumava ter oração mental nos dias que podia, e na mesma forma tomava deseplina e tinha algum exercicio de silicio, que largou em breve tempo por lhe prejudicar a saude, e jejuava no descurso da semana muitas vezes». Em relação à «virtude alheia», alegava ter experiência «pellos livros, a saber, Vila Castim,

---

68- A primeira foi dada ao prelo em Barcelona, 1690, e reimpresa em Madrid, 1695, 1701, 1703 e 1734; em Portugal, foi reimpressa em Coimbra, 1694, e Lisboa, 1694 e 1696. A segunda obra, já por nós citada (Cap. IV, nota 71), foi editada em Burgos, 1687, Barcelona, Rafael Figueiró, 1689 ou 1690, e Madrid, Roman, 1695; sabe-se que foi reimpressa em Lisboa em 1693, 1694 e 1695, e em Coimbra, 1708 e 1721 (*Da memória dos livros às bibliotecas da memória I. Inventário da livraria de Santo António de Caminha*, dir. de José Adriano de Freitas CARVALHO, Porto, 1998, p. 158, n.º 459), mas, segundo se diz no rosto desta última, tratava-se já da 16.ª impressão da obra.

69- Como é o caso de Gregorio Mayáns (cf. MESTRE, António - *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns Y Siscar (1699-17819)*, Valencia, 1968, p. 416. Pelo contrario, Assencio Sales, professor de teologia na Universidade de Valência, amigo e correspondente de D. Gregorio, entendia que a causa «de abundar España de molinistas» não devia «atribuirse al modo de enseñar la Theología Moral»; apesar de jesuítas, este autor mostrava apreço pelos «clássicos» Tomás Sanchez, Fernando Castro Palao e Paulo Layman, e entendia que o probabilismo, embora podendo ser utilizado pelos casuístas para justificar posições de laxismo, enquanto tal, não gerava necessariamente uma relaxação da moral (*ibid.*, p. 418).

70- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl.77.

Escolla de Oração, Combatte espiritual, Flos sanctorum de Villegas, e dous outros tomos compostos por Santa Theresa, e outros que lhe não lembra[vã]o[71]. Ou não as leu, ou, como é evidente, nestas conhecidíssimas obras e autores só poderia ter encontrado advertências contra os «perigos» e «quedas» em que se foi precipitar...

Os inquisidores de Coimbra teriam sobeja ocasião de corroborar esta contradição entre o teor dos conselhos e ensinamentos ministrados nas leituras alegadas, e a praxe concreta de Domingos Pires, ao longo da condução da vida espiritual de Domingas Rodrigues.

De entre as dirigidas de espírito de que se encarregou este cura, Domingas, cristã-velha, natural e moradora no lugar de Bouzende, filha de Pedro Rodrigues e sua mulher Maria Lopes, então moça de vinte anos, «era a mais fervorosa no caminho da virtude, pella muita humildade que lhe conhecia, e pello exercicio da disciplina, jejum e cilicio em que se exercitava, e obediencia que tinha ao que lhe dizia».

Na Quaresma de 1696 apareceu-lhe esta «filha espiritual», dizendo-lhe que em dia de S. José «tivera uma visão ou visita da parte de Deos ou de Nossa Senhora», e que com ela se «elevara muito e ficara com o entendimento claro para conhecer as cousas de virtude»[72]. Já lhe dera conta das tentações diabólicas que padecia e voltaria a dar-lhe conta mais pormenorizada da repetição dessas visões. Quais os traços biográficos desta rapariga, em cuja santidade, durante algum tempo, alegadamente acreditou Domingos Pires?

Domingas explicara-lhe que, «sendo menina», sentia que «lhe havião de suceder grandes cousas». Fora-lhe revelado «havia de gozar grandes glórias no outro mundo», e que «se despuzesse para ellas», pois «havia de ter neste mundo muitos trabalhos». Efectivamente, segundo contou o padre em tribunal, «no discurso do tempo em que com ela tratava», apareciam-lhe «muitos santos e Nossa Senhora», particularmente depois de comungar. Depois de receber o Sacramento, e estando em oração, «a qual tinha por quietação, contemplação e arrebatamento»,

---

71- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 73r.º. Não surpreende a evocação de nenhuma das obras, já por nós valorizadas no contexto da reiterada campanha em Portugal, em prol do ensino e divulgação da oração mental e da contemplação (Cap. I), nem tão pouco a presença do *Flos Sanctorum e história geral da vida e feitos de Jesus Cristo e de todos os santos* (trad. Simão Lopes), de Alonso de VILLEGAS, Lisboa, Simão Lopes, 1598, pela procura do elemento hagiográfico para a direcção espiritual. Limitamo-nos aqui a remetermo-nos ao que sobre a tradução do *Manual* de Tomás de Villacastin (S.J.) e outras divulgadíssimas traduções de confrades seus escrevemos então. Assim, não tem o mínimo fundamento a ideia de que os inacianos não se incorporaram plenamente no movimento de popularização da oração mental, pelo que merece ser corrigida a afirmação recentemente inscrita em obra de referência,: «Os Missionários Apostólicos deram tanta atenção à oração mental junto das camadas populares, prática que os jesuítas sempre condenaram, que até escreveram manuais que ensinavam o modo de a fazer, como (...)» - PAIVA, José Pedro - *Pastoral e evangelização. As missões internas*, em AA.VV. - *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira AZEVEDO), Vol. 2, ed. cit., p. 249.

72- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 23v.º.

frequentemente a Virgem Maria e os santos lhe davam «avisos de Deos», entre os quais o de não se afastar «da obediencia do seu confessor»[73].

Alegadamente entusiasmado com a virtude de Domingas, sugeriu-lhe o cura que fizesse voto de castidade e se consagrasse a Deus, como beata franciscana, ao que ela anuiu. Ainda assim (dado bem revelador do tipo de cultura e mentalidade de Domingos Pires, neste particular muito próximo de numerosos fregueses seus), resolveu o sacerdote consultar, sobre a justeza deste passo, uma mulher de virtude das redondezas, que corroborou a opção tomada por Domingas[74].

Entretanto, Domingos Pires sugeriu à beata que era necessário «que ella aprendesse a ler e escrever»: ela própria escreveria os seus «sucessos» de espírito, para que, «sendo aprovados pela igreja», então «se aproveitassem os fieis delles». Assim tratou de fazer, e, passados seis meses, já lia «alguã cousa de letra redonda».

Segundo as narrativas do cura de Bouzende, feitas perante uma Mesa completamente céptica à veracidade de tais relatos (porque, para além do grotesco embuste do Natal de 1697, bem conhecedora da cumplicidade carnal por ambos vivida, ao longo do tempo), as «maravilhas» espirituais de Domingas não tardaram a recrudescer. Facilmente se percebe que terão sido criadas num quadro de imaginário muito semelhante ao de Arcângela do Sacramento. Tinha assim Domingas «gostos espirituais inexplicáveis» e «Nosso Senhor, tomando-a nos braços», lhe dizia à sua alma: «Pomba minha, Esposa minha, chega filha, que estou ancioso de te ver e te quero fazer mercê, e outras palavras semelhantes»[75]. Frequentemente a beata «se suspendia», nomeadamente no confessionário e depois da comunhão, e ficava então «com as mãos tolhidas», dizendo-se «presa da parte de Deos», ao que o padre lhe mandava, «por obediência» e - é claro - com sucesso imediato, «destolher as mãos»[76]. Nalgumas dessas «suspensões» ia «ao juízo que se fazia aos que morrião», ia ao Purgatório e via «os tormentos das almas», ou tinha a visão do Inferno. Também lograva a visão das almas dos justos, anjos e santos. Via, na Glória, Nossa Senhora, «o Divino Esposo», Santa Catarina de Sena, Santa Catarina Mártir, S. Francisco Xavier, S. Caetano e Santa Teresa[77].

Começou então Domingos Pires, com jactância, a publicar as «revelações» da beata... Nas redondezas, todavia, nem todos se entusiasmaram

---

73- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 25v.º.

74- Para este efeito (saber se deveria fazer voto de castidade) foi consultar «a huã mulher de virtude», chamada Maria Teixeira, solteira, filha de João Domingues, lavrador, e de sua mulher Maria Teixeira, natural e moradora no lugar de Espadanedo, de vinte e cinco anos pouco mais ou menos, «a qual também tinha visões e revelações», que lhe respondeu «consultaria a Deos nesta materia». "Veredicto": fora-lhe revelado deixasse Domingas fazer voto de castidade «no dia da Ascensão do Senhor, porque essa era a sua santa vontade» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 24r.º.

75- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 27r.º.

76- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 33v.º.

77- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 31v.º.

com tais relatos: o Padre Martinho Gonçalves, abade de Adroso, seu confessor, o advertiu «que não fosse enganado em coisas tão delicadas», e o Padre Bartolomeu Rodrigues, cura de Melhe, natural de Valverde, «homem experimentado de muitos anos» em matéria «de virtude», admitiu que a rapariga pudesse ser santa... «ou feiticeira»[78]. Este último sacerdote não quis mesmo deixar de promover uma avaliação da natureza das «suspensões» de Domingas, mas a pertinaz beata havia logrado, alegadamente, ultrapassar o teste para si preparado[79]...

Continuava Domingos Pires - inutilmente - a descrever perante a Mesa os avatares da trajectória de «santidade» por si conduzida na pessoa de Domingas Rodrigues, sua dirigida. Não obstante as comprometedoras revelações já feitas pela beata, bem conhecidas dos inquisidores, insistia o cura de Bouzende em enfatizar a qualidade da doutrina com que a aconselhara «a caminhar para a Bem-aventurança», outrossim continuando a silenciar, no seu depoimento, os desmandos com ela praticados, e por si próprio desde início planeados[80].

Começaram os inquisidores por lhe perguntar se sabia «que os graus de vertude ordinariamente se alcanção e considerão» pelo moroso e árduo processo das vias purgativa, iluminativa e unitiva, ao que o Domingos Pires respondeu que assim lho dissera o seu padre espiritual e assim o lera em quase todos os livros que compulsara.

78- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 28.

79- O teste fora sugerido pelo cura de Melhe a Domingos Pires, baseado num episódio que se lia «no Livro da Vida de Santa Ludovina», santa que fora capaz de identificar uma partícula não consagrada que o seu pároco lhe trazia. Como a beata costumava ter «suspensões» depois da comunhão, o referido teste consistiu em colocar, entre as partículas consagradas, uma não consagrada (como tal incapaz dos costumados efeitos), que, no momento próprio, Domingos Pires lhe administrou. Segundo contou o cura de Bouzende na Mesa do Santo Ofício, no dia 21 de Junho de 1698, depois de receber a partícula, a beata mantivera-se então impávida, sem mostrar qualquer alteração... Esperta e atenta, desconfiara Domingas do teor daquela situação? Não foi esse o caso. Em sessão posterior, de 17 de Julho, Domingos Pires desdizer-se-á, reconhecendo que, afinal, perante aquela partícula, a beata reagira como costumava. Confrontada pelo cura seu director com aquela situação, Domingas havia metido as mãos pelos pés e os pés pelas mãos, mas ele resolvera aceitar as razões apresentadas... (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fl. 76).

80- Vê-se essa premeditação na insistência com que, «por respeito della comunicar com elle a sua consciencia», o cura a queria na igreja, mesmo a horas em que já era escuro, alegadamente «pera não haver testemunhas da virtude della», porque assim se livraria de chacotas e ... «de ser tida por hypocrita (!)». O início do assédio é muito significativo: tendo perguntado a Domingas o que mais detestava, e respondendo-lhe esta que «pecar sensualmente», tendo até horror, segundo asseverava, a qualquer contacto com o corpo dos homens, ou à sua «vizinhança», logo o padre teve ensejo de lhe pedir que então «se mortificasse», mandando-lhe, sob obediência, que a deixasse beijar nos joelhos (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1788*, fl. 28v.º). Sem recuar diante das gravíssimas circunstâncias do lugar, começaram os gestos e as palavras amatórias de Domingos Pires, e, pouco depois, passou Domingas a não assistir «em casa de seos pays mais que apenas ao tempo do jantar», isto apesar das suas alardeadas "fobias". Tudo era devoção, e "alguma mortificação"... Nem é preciso dizer que estes actos foram por ambos considerados «meritórios» e sem pecado, mesmo venial (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1788*, fl. 29r.º, e *Proc.3011*, fl. 44r.º), ainda que, como se referirá, o cura se tenha desculpado com a autoridade sobre si exercida por aquela "santa"...

Perguntado sobre se havia examinado em que grau estava a sua confessada Domingas Rodrigues, respondeu que entendia «havia annos» esta havia ultrapassado a via purgativa, e, depois de ter andado alguns tempos na via iluminativa, «haveria dous annos pouco mais ou menos, especialmente em o ano passado», pelos factos de que tinha já dado conta, em Mesa, «se persuadia que ella estava na via unitiva com Deos».

Como continuasse pois a alardear essa sua aparente credulidade na santidade de Domingas, perguntaram-lhe então se sabia «que as molheres pella humidade e fragilidade natural e propensão, principalmente as de menos idade, formão no juizo fantezias que aprehendem ser verdadeiros sucessos, e que estes se não devem crer sem muita experiencia, propria e alhea, e de pessoas doctas e de vertude, para que se conheção se são fingimentos proprios, aprehensões e imaginações formadas na Idea, naturalmente, ou se são revelações e visões verdadeiras de Deos». Respondeu com um lacónico sim. Desse modo o entendia também. Pouco depois, acrescentou mesmo que na *Escola de Oração* - livro de novo significativamente invocado - «com toda a miudeza» se escrevia que, «havendo algum sucesso ou revelação falsa», se não cressem «as mais revelações e favores» alegadamente de Deus, e que também nos livros de Santa Theresa se dizia que, «havendo alguã vizão revelação ou favor de Deos, encontrado com a Escritura», se tivessem «todos os mais sucessos por falsos»[81]. De facto, conforme a doutrina comum, de que se fazia eco a referida *Escola*, de Frei Juan de Jesus Maria (O.C.D.), para discernir «monções de alma», ou «visões» e «revelações», não apenas estas deveriam estar conformes «cõ a Escritura Sagrada e doutrina dos Santos», como dever-se-ia «advertir e olhar» aos efeitos produzidos, particularmente se moviam «a alma a mayor pureza, e humildade»[82]...

Domingos Pires acertava em cheio na doutrina à luz da qual - precisamente - se perdera... Desmascarado que estava o referido "exame" por si feito à beata, a sugestão do Padre Bartolomeu Rodrigues, no qual esta - afinal - fora claramente apanhada em falso, os inquisidores, com inegável coerência lógica perguntarão-lhe-ão porque prosseguira então, depois daquele episódio, com a assistência e crédito dados à beata...

Viriam depois as penosas confissões das «carnalidades» e relações sexuais entre ambos havidas[83], agravadas pelas declarações de que eram feitas

---

81- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fls. 73r.° a 75r.°. Pires evoca o tratado 13.° desta obra, no qual se inclui o próprio magistério de Santa Teresa, relativo à «discrição dos espíritos» - cf. ed. cit., pp. 181-182.

82- *Escola de Oraçam...*, ed. cit., p. 180.

83- A dinâmica erótica entre eles despoletada consumou-se, no termo de um processo, com o cura a «conhecer carnalmente» a confessada, e com os dois a começarem a fazer «o que fazem os casados». Sintetizando descrições que um e outro fizeram no Santo Ofício, com providencial recurso ao latim "técnico" dos manuais de teologia moral: depois dos primeiros «ósculos» e abraços, alegadamente tidos «sem pensamento lascivo», com as palavras amatórias, começam os olhares (o cura pede-lhe, no confessionário, para «arregaçar o manteo e a fralda» até lhe ver «as partes»), e logo se segue a exploração de tactos, com comoção *partium verendarum et effusio seminis extra vas aptum generationi*. Começam por ter essas «poluções» no confessionário, «por

«sem laçivia», «com boa tenção», de que eram até «meritórias», e de que ele, padre, as praticava porque, com a sua "autoridade", a beata santa de Bouzende lhe tirara os escrúpulos de tais actos[84]... Reperguntadas as testemunhas e publicada a prova da justiça[85], tudo acabou nos sofridos castigos que já conhecemos.

Voltam de novo a misturar-se actos de impudicícia / lascívia, pretensa santidade e «dons» extraordinários com «os perversos dogmas de Miguel de Molinos» num outro processo, concluído na primeira década do século XVIII, neste caso por pouco não tendo conduzido o penitenciado ao relaxamento à justiça secular e ao queimadeiro, dada a pertinácia de que este réu deu prova na defesa de actos contra ele assacados e provados no Santo Ofício[86].

Tratava-se aqui de um donato franciscano, Manuel Pereira, ou de S. José, natural e morador no lugar de Linhares, freguesia de São Pedro de Gondarém, termo de Vila Nova de Cerveira, que tendo enveredado também pela "aventura" dos caminhos espirituais, apesar de ser homem «sem nenhum género de letras» depois de ter grangeado alguma notoriedade e prestígio popular, se foi chocar com a acção do Santo Ofício, impugnadora da direcção espiritual a que se arrogou, das suas «revelações», «curas» e outras «cousas extraordinarias».

Desejando «servir a Deus», procurara «o melhor estado de vida», tendo optado por uma forma que lhe parecia conciliar «a vida activa e a contemplativa». Começou então a fazer doutrinas públicas, «nas quais lhe vinhão ao entendimento muitas autoridades e sentenças de Christo», as quais dizia não ter lido nem ouvido e serem-lhe ditadas pelo Espírito Santo, a ele que era um «porteiro de Deos», enviado, e «só por huma vez», a «avisar» o povo[87].

Algumas «cousas extraordinárias» - afinal muitíssimo úteis no seu meio social, mas à nossa escala actual relativamente pouco vistosas, porque facilmente explicáveis naturalmente -, foram contribuindo para a sua crescente aceitação: com a sua oração «vocal e mental» e «com a benção de S. Francisco» lançara «fora de hum pouco de pão o gorgulho que tinha»; sarara «a hum porco

---

cima dos fatos». Depois vêm as relações sexuais, já «sem mediar fato algum» - cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1788*, fl. 30r.°, e *Proc.3011*, fl. 48v.°.

84- As «confissões e declarações» do reú foram qualificadas pelo nosso conhecido Domingos Barata e pelo Padre Mestre Gaspar dos Anjos, cónego de S. João Evangelista, doutor pela Universidade de Coimbra, aí residente no colégio da sua ordem (cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011*, fls. 77 a 87). O «treslado das declarações do réu», apreciado por estes teólogos, levou-os a verem nele «urgentes indícios» de seguir as condenadas doutrinas de Molinos. O mestre lóio, na sua qualificação, datada de 19/7/1698, não quis deixar de exarar certa misoginia tópica neste género de matérias: «se deve dar pouco crédito a quem as [revelações] tem, e muito menos a mulheres, pella capacidade que o inimigo das nossas almas nellas acha para as enganar com semelhantes representaçoens».

85- Oito testemunhas - todas familiares ou muito próximas à beata - foram reperguntadas em Bouzende, no lugar de Espadanedo, de três de Outubro de 1698 a 12 de janeiro de 1699: Antónia Lopes, António Afonso, Francisco Brás, Miguel Rodrigues, Francisco Rodrigues, Pascoal Rodrigues, Pedro Rodrigues, Domingos Rodrigues.

86- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*.

87- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*, fls. 4v.°-5r.°

que estava morrendo, e hum boy», e com uma relíquia da terra de Jerusalém, em que caíra o leite de Nossa Senhora, sarara as enfermidades «de muitas pessoas»; durante uma seca, anunciara aos impetrantes da chuva, que dentro de três dias choveria, o que de facto ocorreu; e, finalmente - num outro expressivo caso de embuste "pio" -, «por não porem, no baptismo, a duas meninas o nome de Clara, huma morreo, e a outra, ainda que viveo, contudo sua may teve grandes dores no segundo parto, como elle tinha predito»[88]. Assim, muitas pessoas, «pella opinião que tinhão do Reo, pellas praticas espirituaes que lhes fazia, e couzas que lhes adivinhava, entendião que era hum grande servo de Deos», e que se não fazião o que ele lhes dizia «não andavão pello caminho de Deos»[89].

Chamando a si o papel de «director das almas christans e pessoas de virtude», apesar de não ser sacerdote nem confessor, muitas mulheres vinham dar-lhe conta do seu espírito e dos seus pecados, comunicando-lhe também as devoções e rezas que faziam, e dele recebendo conselho espiritual, comutação de devoções, tranquilização dos escrúpulos das suas consciências, e até, em certos casos, dele obtendo a declaração do perdão dos pecados que lhe haviam confessado, mediante palavras ininteligíveis, proferidas como se se destinassem a absolver sacramentalmente os penitentes[90]. Aos padres das redondezas, que se inquietavam com o seu ascendente junto dos fiéis, e o apodavam mesmo de feiticeiro, pagava o donato franciscano da mesma moeda, dizendo que eles eram maus, que não sabiam ensinar a doutrina cristã, e que por isso, se os penitente «cegos hião à confissão, cegos vinham»[91]. Acrescentava-se ao seu *curriculum*, um significativo «ofício», alegadamente «útil» e «caritativo»: sabendo que algumas mulheres «tinhão alguma molestia», Manuel Pereira fazia-lhes «hum lavatorio» que inventou, «e com as suas proprias mãos o fazia nas partes mais ocultas das ditas pessoas», a algumas outras não hesitando também em verificar, por suas mãos, a donzelia[92].

Mesmo admitindo rigor e desfavor nas fontes inquisitoriais, é indiscutível a liberdade de costumes e a permissividade moral vivida e defendida por este donato franciscano. No que toca à singularidade dos procedimentos deste réu, vê-se do seu processo que a sua vida pessoal, particularmente em tudo que concerne à *libido*, está profundamente marcada por uma iniciação sexual precoce, aos doze anos, a solicitação de uma criada de seu pai, e que os "actos cirúrgicos" de "reconhecimento" de virgindade, mais tarde exercitados, tinham sido preparados por "liberdades" na observação das próprias irmãs, em parte certamente resultado de uma adolescência descuidada na promíscua e humilde casa paterna[93].

88- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194, Papel sobre a causa de Manoel Pereyra, Donato de S. Francisco* [da autoria do inquisidor João Duarte Ribeiro], fl. 281r.°

89- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*, fl. 3v.°

90- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*, fls. 2 e 5.

91- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*, fl. 3r.°

92- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*, fl. 6.

93- A este propósito conviria lembrar pertinentes considerações gerais de Philippe Ariès, lembrando-nos o corrente «despudor», falta de reserva e descuido com que, geralmente, na velha

No entanto, nestas circunstâncias, tem para nós acima de tudo interesse verificar em que é que consistiu o molinosismo do réu. Neste caso, mais uma vez, o delito em causa vai essencialmente consistir na justificação teórica da permissividade moral por si pessoalmente usada e advogada junto das suas dirigidas de espírito, e na argumentação com que pretende eximir-se ao juízo da hierarquia eclesiástica sobre as suas acções. Valerá a pena atender aos juízos formulados pelo - agora - inquisidor de Lisboa e ministro do Conselho Geral do Santo Ofício, Doutor João Duarte Ribeiro, o qual, como inquisidor que fora em Coimbra, lidara, como sabemos, com os anteriores casos de «molinismo», nomeadamente com aqueles que haviam sido publicitados no auto do Terreiro de S. Miguel de Coimbra de 14 de Junho de 1699, por isso não deixando, necessariamente, de fazer o paralelo entre este caso e os dos padres na altura penitenciados pela mesma culpa.

A três pontos principais reduzia o Doutor João Duarte Ribeiro «o labirinto do processo» do donato Manuel Pereira: um primeiro, respeitante «aos tactos impudicos» havidos com mulheres, um segundo, acerca das «revelações» que dizia ter tido, e um terceiro, relativo às «curas» e «outras cousas extraordinarias» que dizia ter feito.

É no tocante ao primeiro ponto, referente a acções pertencentes ao sexto mandamento e a situações de laxismo moral, contempladas por disposições do Papa Alexandre 7.°, que se vão recensear tomadas de posição do donato franciscano «conformando-se» com doutrinas de Miguel de Molinos, condenadas por Inocêncio XI.

Já evocamos uma atitude deste réu - a sua preocupação com os escrúpulos de consciência dos fiéis (chegando ao ponto de lhes dizer que os deixassem, «que elle tomava os tais pecados à sua conta e a dava a Deos nosso Senhor, e que mais se não confessassem delles») -, que, na singular rusticidade da pessoa deste leigo, não deixa de nos lembrar um clima espiritual associado à condenação romana do Doutor Miguel de Molinos: a busca da «paz interior» - entendida sobretudo como extirpação de lutas e tensões -, e o desejo (e presunção) da intimidade com Deus, emparelhando com o combate à escrupulização de consciência dos fiéis e com um acentuado menosprezo pela ascética. Sabe-se que de facto, de futuro, os clérigos «molinistas» seriam vistos como «regalões» e

---

sociedade, antes do reformismo post-tridentino e seiscentista, e com pervivências por vezes difíceis de ultrapassar em determinados meios, o mundo dos adultos envolvia as crianças (*L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Cap. 1), bem como as observações de Jean-Louis Flandrin, em não menos conhecida obra, sobre as diferenças de «susceptibilidade» da sociedade antiga e da actual, ligadas ao respectivos quadros das condições materiais de vida, sobre questões de promiscuidade doméstica (*Parenté, maison, sexualité dans l'ancièrne société*, Cap. 3); realidades que parecem confirmar-se também, abundantemente, num meio social e cultural próximo ao do norte de Portugal, pois Pegerto Saavedra, *op. supracit.*, pp. 200-202, mostra-nos nos rapazinhos e rapariguitas galegas do povo uma precoce "desenvoltura" que escandalizava os moralistas reformadores coevos, outrossim dormindo muito à vontade em casas nas quais se desconhecia «o conceito ou moda da intimidade».

desprezadores dos exercícios ascéticos. E, efectivamente, no seu processo, vemos que o donato franciscano não simpatizava com cilícios e devoções tradicionais, outrossim se jactando de ter «tal paz interior que entendia e se lhe representava que Deos nosso Senhor se dava por bem servido»[94].

No entanto, também nestes domínios da espiritualidade o que parece nem sempre é. E este leigo, apesar de mais sabedor até do que sería de esperar da sua condição e falta de letras, aparece-nos acima de tudo, qualquer que seja o valor e alcance dados às "tintas" com que dourava os seus actos, com a personalidade de um embusteiro hábil e presunçoso. Mas então, - poder-se-á, pertinentemente, perguntar -, porque persistia audazmente nos seus erros, contra toda a argumentação? Se porventura tivesse vivido apartado, por ignorância, da doutrina ortodoxa, era natural que facilmente o tivesse reconhecido, face às admoestações e instrução do Santo Ofício. A sua renitência pode explicar-se, todavia, não necessariamente pelo facto de que ele estivesse sinceramente identificado com uma doutrina, e compreender-se, simplesmente, pela reacção despeitada perante o perigo de esboroamento definitivo dum esforçado investimento vital, o da fabricação da sua auréola de "santidade", ou até pelo desconhecimento do réu dos mecanismos inquisitoriais, isto é, pela sua convicção boçal de, com esta conduta, causar perplexidades aos inquisidores, levando excessivamente longe a confiança própria na sua capacidade, já testada, de persuasão. Por isso os inquisidores, depois de se terem informado de que o réu não era louco nem sofria de lesão no entendimento, parecem, a certo momento, exteriorizar algum desespero: «que este velhaco enganasse a esta mulher, muito he para sentir; mas que na mesa do Santo Officio, e aos Padres Doutos, com que esteve seriamente, teime e affirme que não peccara, pella necessidade de fazer esta experiencia [de «tactos impúdicos»] em diferentes tempos, he muito para lastimar, e se judicialmente se não soubera que tinha entendimento, claramente se conheceria que era doudo»[95].

Reduziam-se a quatro as razões apresentadas por Manuel Pereira, para defender que nas referidas acções «lascivas» não pecara: a primeira, porque nelas «não consentira»; a segunda, porque «fizera as ditas acções por causa necessaria, util e charitativa»; a terceira, porque de ele consentir ou não consentir só Deus e ele eram juízes e «não o Santo Ofício, os Doutores, nem ainda o Sumo Pontífice; a quarta, porque Deus lhe certificara «por revelação» que, em todas as vezes que fizera as ditas acções, não pecara[96]. Quanto à primeira razão, o Doutor João Duarte Ribeiro mostrava que, sendo o consentimento um acto interno, se conhecia pelos actos exteriores; que não se tratava de factos produzidos *ex improviso*, mas propositados e «com muitas repetições», e como tal, neles era «*moraliter* impossivel faltar o consentimento»; quanto à segunda razão, o inquisidor, recordando factos, sublinhava o aspecto contraditório e de «cavilação» das escusas do réu, contrapondo-lhes também, como habitualmente, abundante

---

94- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 16.319*, fl. 4v.º.
95- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194*, fl. 279v.º
96 - A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio, Livro 194*, fl. 276v.º

aparato de textos sacros e autoridades; quanto à terceira razão, - considerava -, o réu conformava-se «com a doutrina do Heresiarcha Miguel de Molinos, condemnado pello Sumo Pontifice Inocencio 11 no anno de 1687», nas proposições 65, 66 e 67[97]. Quanto à quarta razão, o inquisidor João Duarte Ribeiro, mostrava que «sendo muitos os sinais» por que se conhecia «ser verdadeira a revelação e sciencia de Deos, o primeiro he[ra] a pudicicia e honestidade, no que assent[av]ão todos os Doutores Misticos», e «sendo a revelação deshonesta», logo se conhecia «ser illusão do demonio», coroando o conjunto das autoridades alegadas com uma citação de S. Tomás, com cujas palavras - escrevia - se convencia «o engano e petulancia» do réu [98].

Isto é, teimando que «as obras lascivas» que com aquelas mulheres exercitara tinham sido «do agrado de Deos», o réu, no juízo dos inquisidores, quanto mais se desculpava, por suas palavras mais se condenava, pois descobriam que «o veneno que misturava nas suas praticas espirituaes erão os perversos dogmas de Miguel de Molinos», nomeadamente nas proposições 41, 42, 47, 48, 52 e 53[99]. Deste modo, com a sua «pertinácia», Manuel Pereira piorava singularmente a sua causa. Com efeito, se os factos heréticos eram «em matéria de lascívia» - matéria à qual inclinava a natureza -, não se convencia, à partida, «tenção heretica». O mesmo sucedia no caso de alguém que dissesse que a fornicação simples não era pecado: também nesse caso, embora a proposição fosse tida por herética, segundo o Regimento do Santo Ofício, L.° 3.°, tt.° 12, §11.°, o proferente castigado poderia limitar-se a fazer abjuração de leve suspeito na fé. Sempre - evidentemente - no caso em que o réu confessasse o seu erro, dele pedisse perdão e não persistisse nas suas afirmações. Porém, no caso do donato franciscano, acabou o tribunal por considerar que não lhe ficava lugar senão a verificar «animo heretico» e «pertinás teima na heresia» do réu, pois este, insistia em que as «acções lascivas» que fizera não eram pecaminosas, com a mesma insistência teimando, perante admoestações e advertências, «que Deos lhe revelara que nellas não peccara», e «que lhe erão agradaveis e meritorias»[100]. Manuel

---

97 - Cuja citação parcial o Doutor João Duarte Ribeiro fazia, e que nós aqui completamos, recorrendo à lição do supra-citado *Exame de Confessores* de António Tavares; 65 : [Aos Prelados se hà de obedecer no exterior, e a latidão do voto d]*A obediencia dos Religiosos chega somente ao exterior; no interior he outra cousa, donde só Deos e o director entrão*; 66: *He digna de rizo huã* [nova] *doutrina na Igreja de Deos; que a alma com ordem ao interno se deve governar pello Bispo,*[e se o Bispo não he capaz, a alma o consulte com o seu director;] *digo nova, porque etc.* [nem a Sagrada Escriptura, nem os Concilios, nem os Canones, nem as Bullas, nem os santos, nem os Authores ensinàrão nem podem ensinar tal doutrina; porque a Igreja non judicat de occultis, e a alma tem jus para escolher quem lhe parecer bem]; 67: O dizer que se deve manifestar o interno ao Tribunal exterior[dos Prelados], e que he pecado não o fazer, isto he hum engano manifesto, porque ecclesia non judicat de occultis, etc.[e com estes fingimentos e enganos prejudicão às proprias almas].

98- *S. Thomas no seu opusculo 64 tt.° de periculo conversationis mulierum.* Cf. *ibid.*, fl. 279r.°

99- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194*, fl. 279v.°. Cf. texto supra, nota 22.

100- A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194*, fls. 283-284.

Pereira acabou considerado «herege formal» e «impenitente», e como tal, foi-lhe notificado que seria «relaxado à justiça secular».

Então se retratou dos seus erros, «dizendo porem, que no tempo em que os affirmava e defendia, entendia que o não erão», e quem os seguia «se não oppunha» ao que mandava e ensinava a Igreja, mas tal «escusa» de ignorância não lhe foi admitida[101]. Contando 37 anos, salvou a vida *in extremis*, por confissão «com que foi recebido», no decurso já do auto de 30 de Junho de 1709, realizado no Rossio de Lisboa[102].

Um caso especial este? Apenas pela especificidade de ter sido protagonizado por um "director" leigo. Com efeito, muito próximo no tempo, se situa um outro, considerado pela mesa de Lisboa «mui semelhante», «idêntico e terminante» àquele[103].

O processado foi desta feita um religioso, sacerdote, teólogo, confessor e pregador. Referimo-nos ao já mencionado caso de Frei Alexandre de Múrcia, religioso capuchinho da Ordem de S. Francisco, dos barbadinho italianos, natural da Vila de Moratalha, Bispado de Múrcia, no Reino de Castela, por avatares da guerra da sucessão de Espanha, em 1704 em Lisboa, na comitiva do embaixador de Carlos III, Padre Álvaro Cienfuegos[104], o conhecido diplomata e teólogo jesuíta que, mais tarde e noutro contexto, seria elevado ao cardinalato[105].

Em 1704 Frei Alexandre foi viver «por ordem de Carlos III» para o Convento de S. Vicente de Fora, onde permaneceu cerca de dois anos, após os quais foi morar em casa do embaixador, daí passando, em 1707, para o Convento do Campo do Curral, dos religiosos capuchos da Província de Santo António. Até ser preso, dois anos passados, pelo tribunal do Santo Ofício[106].

Vê-se do seu processo, contra o teor do depoimento de Frei António de Xátiva, religioso da mesma ordem e nacionalidade, de 75 anos, morador no Convento de Santos, que o conhecia havia cerca de quarenta e cinco anos, com ele tendo sido conventual por algumas vezes nos mesmos conventos, - expressamente declarando que nunca lhe soubera «vício algum», antes nele sempre tendo observado «bom procedimento», satisfazendo «as obrigações de bom religioso»[107] -, que os religiosos portugueses, tanto os capuchos de Santo António

---

101- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 430r.°.

102- Cf. B.N.L., Cod. 863, fl. 378 (códice com a grande colecção de sentenças organizada por António Joaquim Moreira).

103 - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 430r.°.

104- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 229 v.°

105- Sobre este personagem, sua vida, estadia em Portugal e significado da sua obra, cf. SÁNCHEZ GIL, Victor - *La teologia española hasta la Ilustracion 1680-1750*, in *Historia de la Teologia Española*, dir. de Melquiades ANDRES MARTÍN, t. II, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 376-386. Como pequena e útil súmula bio-bibliográfica, cf. MAURÍCIO, Domingos - *Cienfuegos (Álvaro)*, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, Ed. Verbo, Lisboa, t. 5, col. 458.

106- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 224 r.° e fl . 229v.°

107- A Inquisição deve ter ficado intrigada com este depoimento; passado algum tempo, em 6/12/1719, este frade saía e fazia abjuração *de leve* no *auto* realizado em Lisboa, na sala do Santo Ofício, por solicitação (A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 436, fl. 423).

do Curral, como os cónegos regrantes que o conheceram em S. Vicente de Fora, fizeram dele uma impressão negativa como religioso: não era amigo do coro, era pouco abstinente (saía nos dias de abstinência, para comer fora do convento), e reparava-se «no excesso com que assistia no confessionario, e ainda fora delle com beatas»[108]. A essas suas confessadas e dirigidas de espírito[109], aconselhava «que não tivessem abstinencia, nem jejuassem, antes comessem bem e tratassem de engordar»[110].

Mais concretamente, não era tido «em boa conta» pelo padre D. António de Santa Helena, Prior do Mosteiro de Grijó, por não condizerem e se ajustarem as suas acções com o seu habito»: tinha-o «em conta de leve», porquanto via «que era regalão e que lançava loas e repetia rellações de comedias em casa de algumas senhoras», e ficara dele desconfiado quando em uma ocasião lhe contou que buscava «alguma casa nobre em que pudesse recolher huma mulher, encarecendo ser de muita vertude e espirito»[111].

Quando a Inquisição o prendeu, «foi dito no convento, comumente, que seria por rezão de hum recolhimento que elle fizera pera huãs beatas»[112]. Com efeito uma dessas beatas e sua confessada, Micaela de Jesus, cuja vida escrevera «de sua própria letra» em uns cadernos repletos de «heresias e blasfémias desatinadas»[113], viria a ser presa e penitenciada pelo Santo Ofício[114], passando o seu director capucho aos cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, «por culpas de ensinar doutrinas hereticas, blasfemas e erroneas às suas confessadas»[115].

Passados oito lentos anos de processo, tendo persistido na defesa dos seus erros e em confissões *diminutas*, depois do «exame» do tormento[116], a mesa de Lisboa comunicava ao réu que ele «estava convicto no crime de heresia e apostasia», e «como herege, apostata de nossa Santa Fe Catholica, convicto negativo e pertinaz», seria «actualmente degradado das suas ordens e entregue à

108- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 224v.°.

109- Além de numerosas beatas e de mulheres seculares, como Clara Maria, viúva, foi também director de, pelo menos, duas religiosas do convento de Santana, da capital; uma outra freira dessa casa, Soror Maria da Apresentação, depõe contra ele, em denúncia escrita ao Santo Ofício, datada de 26/8/1712.

110- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 428r.°.

111- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 224v.°.

112- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 231r.°.

113- *Censura* do Padre Manuel de Oliveira (S.J.), *ibid.* fl. 294v.°.

114- Pelo teor das suas pretensas revelações sobrenaturais, nas qualificações feitas em Março de 1713, manifestou-se suspeita de a ré ter pacto e trato com o Diabo (cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Oficio,* Livro 436, fls. 29-31) Saiu no auto-de-fé de 9 de Julho de 1713, realizado no Rossio, Lisboa, com penas idênticas às de Arcângela do Sacramento.

115- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl. 377r.°.

116- Regimentalmente pedido pela mesa de Lisboa a 7 de Abril de 1717, e autorizado pelo Conselho Geral, levou todo o trato que pôde sofrer «a juízo do médico e cirurgião e arbítrio dos Inquisidores» - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fl.432r.°.

justiça secular, *servatis servandis*»[117]. Face à notificação do teor do assento do Conselho Geral, e após violenta reacção emocional, Frei Alexandre de Múrcia acabou por retractar-se dos seus erros por uma última confissão, que lhe «foi recebida»[118]. Foi sentenciado a abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, com insígnias de fogo, sem remissão, privação de voz activa e passiva e suspensão do exercício de suas ordens para sempre, e reclusão irremissível nos

---

117 - Assento do Conselho Geral, de 16 de Julho de 1717, *ibid.*, fl. 434r.º.

118 - Essa decisiva última confissão, que o livrou da pena última, teve apenas lugar um dia antes do auto. Nela confessou - e isso o salvou - que «as acções dos ósculos e tocamentos que tinha com as suas confessadas as obrara com malícia, pella deleitação carnal que nellas experimentava, e que a mesma delitação lhe facilitava a crença [da bondade] dellas». A mesa de Lisboa, dentro dos limites de princípios e regimento que a norteavam, maioritariamente demonstrou empenho em evitar o relaxamento; no seu último despacho pondera que o exercitar tais acções «he comum a todos os hereges que por facilitar a lascívia introduzirão erros». Razões atenuantes «de lascívia» voltavam a poupar uma vida. Mas a margem de manobra da mesa foi dificultada, também nesta recta final, pelo próprio réu. O frade capuchinho recebeu a primeira notificação na casa do despacho, aos Estaus, a 10 de Outubro de 1717: «embravecendo-se», deu «altas e descompostas» vozes, e chamou «conciliábulo» à mesa, «batendo por duas vezes com as mãos na mesa». Admoestado e mandado a seu cárcere, a 22 de Outubro de 1717 foi outra vez notificado «para Domingo, em que se havião de contar vinte e quatro do presente mez de Outubro, ir ao Auto publico da Fe ouvir sua sentença, pela qual estava mandado relaxar à Justiça secular». Desta feita, acto contínuo, por temor do desespero do réu, «logo pelo guarda António João lhe forão atadas as mãos», e para «poder tratar de sua consciencia ficou com elle na porta do carcere o Padre Manuel de Oliveira, da Companhia de Jesus». Tê-lo-á aconselhado bem, porque Alexandre de Múrcia produziu - finalmente - a retractação referida. O despacho, com o parecer unânime da mesa, pelo qual se julgava que as últimas confissões do réu «se deviam receber», é de 23 de Outubro de 1717! Significativamente, nesse texto se sentia necessidade de explicar que «ainda que não mostrasse por actos externos e especiaes de lágrimas, sinaes de arrependimento, os não mostra[ra] contrarios», e que esses sinais, «conforme o que comumente dizem os DD. são mui difficultosos de conhecer pellos actos externos, por serem huãs pessoas de natureza mais branda, que facilmente se movem a lagrimas e a mostras de penitencia, que as vezes não são verdadeiras, e outras mais duras, que difficultosamente se internecem, ainda que estejam contritas»... Tinha então o frade, nessa data, 59 anos. Em relação à decisão de não lhe ser dada a pena ordinária prevista para hereges formais, beneficiara ainda do facto de o inquisidor Francisco Carneiro de Figueiroa e deputados José Almeida de Amaral, Miguel Barbosa Carneiro e Filipe Neri de Sousa terem lucidamente sustentado que o réu estava afectado por «doudice», pelo menos «parcial». Desgraçadamente para Alexandre de Múrcia, além de os qualificadores terem levado demasiado "a sério" as suas heresias, apesar dos «disparates» e ridículos que, reconhecidamente, as entremeavam, os deputados Frei Domingos de S. Tomás e bispo de Tagaste entenderam que ele tinha «juízo e capacidade», sem «lesão no entendimento»; ainda por cima, ao médico parecera «afectada» alguma «falta de entendimento» que lhe notara... Acabou de enlouquecer nos cárceres, neles tendo tido «muitas ocasiões» de chamar diabos e outras «infâmias» ao alcaide, guardas e inquisidores. Veio a morrer de «hum fluxo de ventre» a 27 de Dezembro de 1730, e «estando louco havia anos, no tempo proximo a morte se achou em seu perfeito juizo, e se confessou geralmente». Não sabemos se, desta feita, como fizera no ano anterior, voltou a pedir para o confessar «o Bispo de Miranda, ou o P.e Curado, que era Bispo de Anel, ou os Capuchinhos da Cotovia». A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 136*, fls. 431, 436, 437, 459 e sgts. inms.

cárceres do Santo Ofício. Saiu no auto-de-fé celebrado em Lisboa, em S. Domingos, a 24 de Outubro de 1717[119].

Nas censuras que os qualificadores deram às proposições de Frei Alexandre de Múrcia não concordaram em tudo, mas há nessas censuras, entre outros, um denominador comum: a valorização da presença dos condenados erros de Molinos. Por isso, resumindo esta tónica geral dos escritos dos seus outros colegas, Frei Caetano de S. José, do Convento de Corpus Cristi, concluía a sua censura, tonitruando que o barbadinho de Múrcia se fizera «sectário de Molinos», aos erros deste herege tendo acrescentado «outros mayores, que ensinava e inspirava nas suas confessadas, constituindose deste modo não somente Dogmatista das heresias de Molinos, mas Heresiarcha das que elle mesmo inventou»[120]. Com efeito, Frei Alexandre de Múrcia viria a ser condenado «por sequaz de Molinos, Calvino e muitos outros heresiarcas, afirmando não serem pecaminosas muitas acções torpes que tinha com certas suas confessadas, porque Deus lhas tinha revelado por boas e santas e muito do seu agrado», isto entre outras «proposições hereticas, erroneas, blasfemas, sacrilegas, impias, escandalosas, malsoantes e temerarias, injuriosas à pureza de Cristo Nosso Senhor e da Virgem Senhora Nossa e de alguns santos, e todas *piarum aurium* ofensivas»[121]. A sua própria iniciativa de dar a comunhão duas vezes por dia a Micaela de Jesus, parece revelar, além de evidente manifestação de uma distinção e preferência por aquela beata, provável pervivência disciplinar da praxe alumbrada, repetida nesta época em Espanha por alguns sacerdotes, de dar a comungar mais do que uma forma a certos e escolhidos fiéis, de forma a prolongar o tempo de incorrupção dos acidentes eucarísticos[122].

119- Cf. Sentença, B.N. Lisboa, *Cod. 863*, fl. 409v.°, ou B.A.D.E. *Cod. CVI/1-41.*

120- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 134v.°. Entre outras proposições "originais" de Alexandre de Múrcia, com que lidaram os qualificadores, encontravam-se a de ele sustentar que tinha «em si o Corpo de Christo Senhor Nosso na mesma forma que estava na hostia consagrada», e de que «a Virgem Nossa Senhora não he[ra] verdadeira filha de S. Joachim e S. Anna, mas formada de materia celeste» - *ibidem*, fl.146r.°. Coerentemente com a primeira proposição, apoiada em alegadas e fantasmagóricas visões, a sua dilecta dirigida Micaela de Jesus afirmava que o peito e coração do director, «ainda estando em grande distância», participavam «da substância do Corpo de Cristo», a qual lhe saía pela língua, «pella correspondencia» que esta tinha com o coração... (*ibid.*, fl.422r.°).

121- B.N. Lisboa, *Cod. 863*, fl. 409v.°. Quanto a actos praticados, não valerá a pena descrever desmandos análogos aos dos anteriores clérigos «molinistas». Todavia, é mais do que nunca "audaz", imaginosa e carnal a doutrinação do frade murciano: chegou ao ponto de incitar uma confessada, Catarina Maria, a deitar-se de costas à espera que Deus «se servisse della», e que havia de experimentar «que o Senhor a emprenhava»; a uma outra, Natália Maria do Presépio, perguntara se sentia «vir-lhe leite aos peitos, e ter com Christo a comunicação de actos que costuma haver entre os casados»; finalmente, a Maria da Apresentação ensinara que «ainda que estes actos fossem prohibidos entre os solteiros, o não erão com o mesmo Senhor e suas esposas, e porque o mesmo Senhor o era da ley», a podia dispensar com quem lhe parecesse... - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fls.427v.° e 428r.°.

122- SARRIÓN MORA, Adelina - *op. cit.*, p. 227.

Com a defesa das «acções lascivas que exercitava com as suas confessadas», havidas por «do agrado de Deos, meritorias e obrigatorias, por preceito de Christo e da charidade, e feitas pella moção e impulso do mesmo Christo, havendosse elle nellas passivo e não voluntario»[123], Frei Alexandre de Múrcia parecia presumir em si ausência de livre arbítrio e surpreendente impecabilidade, e o que era pior - lamentavam os qualificadores -, metera-se a mestre de espírito, singularmente na via unitiva «sujeita a tantos enganos», sem se ter sujeitado, a si e às suas confessadas, aos prévios e árduos exercícios das vias purgativa e iluminativa[124], antes aceitando, com facilidade, a sensualidade como adjutório ou como meio da via unitiva, a «suprema entre as vias místicas»[125]. Agravava ainda, neste campo, a interpretação da conduta do capuchinho, o facto de ele não permitir que as suas confessadas se aconselhassem com outros teólogos confessores, o que permitia de novo a evocação de proposições condenadas de Molinos[126]. O Padre Francisco Pedroso, do Oratório, Frei Caetano de S. José e o Padre Carlos António Casnedi, qualificadores enviados a «reduzir» à fé ortodoxa o frade murciano, «não puderão vencer a sua contumacia», e mostrando-lhes ele «alguma aversão», principalmente aos dois últimos, a mesa de Lisboa, em conformidade com o regimento, pediu que o réu estivesse outra vez com padres doutos, sugerindo lhe fossem enviados os padres Manuel de Oliveira (S.J.), Sebastião Ribeiro (C.Oratório) e Frei António de S. Tomás (O.F.M.), que também qualificariam as suas proposições. Ao inquisidor geral, D. Nuno da Cunha, a mesa aventava mesmo a hipótese de essas proposições serem enviadas «a Sua Santidade, pella Sagrada Congregação dos Em.os Senhores Cardeaes Inquisidores Geraes»[127].

As autoridades eclesiásticas tiveram a noção de que, apesar das enormidades admitidas - «que nenhum herege se atreveo nunca a dizer»! -, como por exemplo dizer que ele próprio descansara nos braços de Nossa Senhora,

---

123- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 427r.º

124- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 142 (*Censura* do Padre Carlos Casnedi, S..J.), neste ponto reproduzindo a insistente tónica de todos. À fl. 147v.º, insistia: «Pero pregunto al humilde y mistico frayle [chama-lhe também ateólogo], si es humildade el meterse a Director, singularmente en la via Unitiva, sujeta a tantos engaños, no teniendo mas letras [fala o mestre universitário de teologia!] que las gordas que le dá el gordissimo vientre; y lo que es mas, sin haver exercitado a si y sus confessadas con los Dogmas y exercicios de la Via Purgativa, la qual, como mostre en el §5, es familiarissima à los mas contemplativos».

125- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 143.

126- Assim o faz Carlos Casnedi, invocando, talvez um pouco forçadamente, as Proposições 64 e 68 condenadas por Inocêncio XI, nas quais respectivamente se declara: 64.Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum cõtemplativi. Primò, quia non habet fidem adeò puram. Secundo, quia non est adeo humilis. Tercio, quia non adeò curat propriam salutem. Quarto, quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen. 68. In Mundo non est facultas nec jurisdictio ad praecipiendum ut manifestentur Epistolae Directoris quad internum animae, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus Satanae &c.

127- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 377r.º.

escrever que uma das suas confessada tivera união física com a humanidade de Cristo, de quem recebera abraços e beijos, ou incentivar as experiências de uma outra confessada que, pela mesma via, "unitiva", «tinha chegado à sétima morada de S. Theresa»[128], não se tratava neste caso de meras afirmações imponderadas de um rústico, mas de alguém que manipulava a linguagem mística, capaz de argumentar, «torcendo» textos que conhecia, e capaz de perorar sobre a *quietação da alma*, a *morte mística*, *desposórios místicos*, *graus de amor*, etc. E essa apropriação de termos da teologia mística fora da sua acepção alegórica específica, a sua utilização indevida - como se via em mais este caso -, corria o risco de se alargar, à medida que o apelo e procura dos caminhos de santidade se generalizava, nomeadamente explorando as virtualidades do duplo e acessível veículo da confissão e da direcção espiritual, no seu uso ou no seu abuso. A «carnalização» desses termos era um risco permanente, permitindo caucionar desordens morais, sob cor e pretexto de virtude, tanto mais que essa caução se fazia apelando para critérios subjectivos - alegadas "revelações" particulares -, fora do controlo e à revelia da aprovação hierárquica. Era justamente isto que tornava toda a "teologia mística" de Frei Alexandre de Múrcia perigosa, além de «herética e blasfema»: segundo Casnedi, - numa síntese que afinal valeria para os «molinistas» vindouros -, o capuchinho espanhol carnalizava as realidades espirituais, enquanto os «verdadeiros místicos» espiritualizavam «todo lo carnal»[129].

O ardoroso qualificador jesuíta, ex-professor de teologia na Universidade de Milão, na linha da sua ordem, aproveitando a publicidade da leitura pública das culpas de Frei Alexandre de Múrcia, e considerando este caso revestido de um significado suficientemente grave, não deixará de lhe consagrar largo espaço, numa publicação em latim, composta segundo o método escolástico - *«quod scholastice non tractatur non scitur scientifice»* -, de combate às «fétidas proposições da mística molinística» e daqueles seus mais recentes e condenados sequazes, «quadrúpedes» cuja mística «residia no ventre»[130].

Talvez tivesse sido contraproducente ou ilógico conferir honras de controvérsia àquilo que era, afinal, acima de tudo, uma questão de embuste e de «ventre»..., mesmo se reveladora de interrogações e latências profundas. Com efeito, entre ambições espirituais e crise de costumes, a primeira metade do século XVIII português revelar-nos-á uma larga galeria deste tipo de molinosistas. O

128- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 427v.°.

129- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 134*, fl. 141r.°. Explicando, com textos de S. João da Cruz, o absurdo desta oportunista aplicação realista, sensual e sexual, da linguagem analógica dos místicos, pode ler-se v. g. BENGOECHEA, Ismael - *San Juan de la Cruz y la Mujer*, Cádis, 1986, pp. 101-106.

130- Cf. *Crisis theologicae in qua contra Michaelem de Molinos, et recentissime exortos et damnatos Caco-Mysticos, Eucharisticè Transubstantiatos, sublimiora Theologia Mysticae Arcana, intermixta difficiliorum à Pontificibus damnatarum expositione, necnon novis, et curiosis practicis digressionibus, non tentata hactenus Scholastica Methodo tractantur*, Lisboa, Pascoal da Silva, 1719, pp. 11-14.

número e teor dos processos, guardados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, permite entender as razões de preocupação da hierarquia eclesiástica e do Tribunal da Fé. Naquela sociedade, na qual todo o comportamento estava sacralizado, e no âmago da qual latejava e se expressava - generalizadamente - uma verdadeira fome individual e social de santidade, não havendo, face ao quadro de valores e convicções vigentes, lugar a uma justificação céptica, materialista ou ateia para condutas morais irregulares, fácil era que a desculpabilização moral se fosse revestir de razões "pias". E não era mesmo difícil, como se está a ver, resvalar-se numa imoralidade "ao divino"... Tanto mais ou menos, consoante o grau de presunção havido por "santas" e "santos" de terem eles ultrapassado as ombreiras e as leis gerais, impendendo sobre o comum dos cristãos...

As «listas» de autos-de-fé disponíveis e a própria listagem da «notícia dos autos» organizada por José Lourenço D. de Mendonça e António Joaquim Moreira permitem-nos a apreciação dos níveis de incidência / castigo do delito molinosista, reveladores de que este se tinha tornado realmente preocupante.

Por «notícia» de José Lourenço D. de Mendonça e António Joaquim Moreira, sabemos que, mesmo antes do castigo do frade murciano, um dos que mais eco teve antes do início dos anos vinte de setecentos, foi processado um outro padre, de 46 anos, natural e residente na Ilha de S. Jorge, «por solicitar, rebaptizar várias mulheres e por molinista»[131], razão pela qual fez abjuração de veemente suspeito de heresia, no auto realizado no Rossio de Lisboa a 26 de Julho de 1711[132], e recebeu as correspondentes e proporcionais penas, idênticas às anteriormente atribuídas a Marcos Rebelo e Domingos Pires.

Neste mesmo auto-de-fé foi também penitenciada a beata Sebastiana Maria, de 32 anos, solteira, filha de Manuel dos Santos, lavrador, e Isabel de Figueiredo, natural da vila de Aljubarrota, por culpas muito frequentes neste género de mulheres, por vezes associadas a «molinismo», mas neste caso com isenção da menção expressa ao dito delito. Detida em 23 de Fevereiro de 1711, depois dos exames que lhe foram feitos nos Estaus, e tendo passado pelo tormento, pareceu a todos os votos da Mesa de Lisboa «que ella por sua propria confissão estava legitimamente convicta no crime de fingir visões e revelações, dizendo proposições hereticas e erroneas, tudo por suas conveniencias particulares, por ser tida e avaliada por santa e favorecida de Deos Nosso Senhor»[133]. Em consequência, fez abjuração *de levi* no auto, ao qual foi de mordaça, foi açoitada segundo a praxe, e mandada degredar por oito anos para Angola[134].

Este caso revela particular interesse, desde logo, porque o texto do acordão com a sentença final, com alguma diferença, além do crime de «fingir visões e revelações», passa a falar em «proposições blasfemas», outrossim

---

131- *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [p.179].

132- Cf. BRAGA, Maria Luísa - *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII...*, op. supracit., p. 332.

133- A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 11488* (parecer e assento condenatório após tortura), fl. inum. A ordem de tormento é de 21 de Julho de 1711.

134- Cf. B.A.D.E., *Cod.CVI/1-41, n.º 29*, fls. 183-188.

acrescentando que ela também facilitara «lascivias, dizendo que não eram pecados, antes eram mandadas de Deus»[135]. Porque não sai, então, Sebastiana a auto, sob a designação de «molinista», passando antes a primeiro plano o delito de blasfémia, sublinhado pela mordaça exibida? Certamente pela excessiva inópia e falta de peso da argumentação usada pela ré na justificação das condutas por si tidas. Era, a todos os visos, muito rústica e ignorante para doutrinadora do frade boticário do convento de S. Domingos de Lisboa que por ela se enfeitiçara, e, apesar da dureza da última afirmação invocada, não só a intenção lasciva atenuara a apreciação do carácter herético da frase, como o facto de a beata a não ter pronunciado a não ser junto do seu cúmplice, terá igualmente jogado a seu favor. O sucedido com Sebastiana Maria de Jesus é história começada - também aqui - com uma grande ambição espiritual, mas acabada simplesmente, neste caso, em afecto e «trato ilícito» com o seu confessor, por quem passou a ser vista como manceba, por si manteúda. A hipocrisia e o fingimento serviam aqui fins meramente "utilitários" e carnais. Significativamente, o frade acabará castigado como solicitante (ainda que «a pretexto» ou mesmo à margem do sacramento da penitência), mas fazendo a regimental abjuração de leve suspeito na fé na discrição de um auto em sala[136]...

Não menos interesse tem o processo de Sebastiana enquanto demonstrativo da fértil pervivência, na primeira metade do século XVIII, da figura da beata «proletária do espírito», que já outrora assustava Santa Teresa, porque juntava um real analfabetismo e impreparação espiritual, à insinuante audácia e presunção com que propendia a ver em qualquer doença ou causa natural, manifestação de distinções e favores divinos[137]. Este é, de facto, exemplo de um trajecto de vida, bem típico da pobre rapariga do povo, cedo obrigada a viver na capital, longe dos pais e em circunstâncias adversas, e aí precocemente iniciada no entusiasmo devoto e na aventura de beata.

Aos cinco anos trouxeram-na, a pé, por cerca de vinte e duas léguas, de Aljubarrota para Lisboa, para a casa de um tio, José Leitão, na qual ajudava a fazer hábitos para defuntos e onde esteve até aos treze anos. Viveu também em casa de uma prima, na qual fiava à roca e ia à missa quotidiana. Segundo depoimento prestado pela própria Sebastiana, a 16 de Fevereiro de 1711, na Casa do Despacho da Inquisição, aos Estaus, ainda antes dos oito anos começou a fazer oração mental. Por essa idade, perdeu pela primeira vez os sentidos e teve aquela

---

135- B.A.D.E., *Cod.CVI/1-41, n.º 29*, fl. 188r.º.

136- Acompanhada de penas espirituais, perda de voz activa e passiva na congregação e do poder de confessar para sempre, degredo para outro convento de fora da capital, com incapacidade permanente de regresso ao local de delito, e ainda o ônus da suspensão das suas ordens por três a cinco anos, como resultava do *Regimento* de 1640 (cf. LIMA, Lana Lage da Gama - *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes*, art. supracit., p.744). Além da bibliografia já aduzida, pela curiosidade informativa do meio a que se refere, leia-se PENEDA, Mário Pedro Ribeiro Cordeiro - *Andarilhos no pecado. Religiosidade dos cristãos-velhos portuenses (séc. XVI)*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998, pp. 124-131.

137- Remetemo-nos a uma expressão feliz de Carmelo LISÓN TOLOSANA que, em *Demonios y exorcismos en los siglos de oro* (op. e ed. supracits., p. 50), explora proficientemente textos da *Vida* e do *Epistolario* da santa abulense.

que descreveu como sendo uma primeira visão, alegada manifestação de uma «claridade» que a voltaria a surpreender. Também então, principiou «a ter conhecimento» com Frei Manuel de Jesus, boticário e confessor, residente no convento de S. Domingos, sobrinho de um outro frade, José das Chagas, amigo do seu tio Alexandre de Figueiredo.

Sempre padecera enormes «queixas na saúde» e «fraquezas no miolo». Experimentava grande consolação e «doçura interior na oração mental», mas perdia frequentemente os sentidos, sobretudo ao meditar na Paixão do Senhor. Tinha passado, entretanto, a dirigir a sua vida do espírito, Frei Manuel de Jesus. Sob sua direcção, aos nove anos, fez voto de castidade, voto que renovou aos dezoito, passando, desde então, a viver como beata, usando o cordão de S. Francisco[138].

Sebastiana veio finalmente viver para a Rua da Crasta, para a escada da filha de José Nereu Requerente. Dado ela frequentemente ter «acidentes» e andar aos «empelotões pella casa, sem dizer palavra alguã», e outras vezes se deitar «pela escada abaixo, fazendo grandes forças», e ser, outrossim, excepcionalmente despachada no aviamento das refeições e da lida da casa, começaram as vizinhas a desconfiar da natureza dos seus "poderes", logo começando a farejar «cheiro a enxofre» e a ver nos estrondos e ruídos por ela feitos em casa, presença do Diabo.

A própria beata e o seu confessor acentuavam essa ideia. Aquando dos seus «acidentes», deitavam-lhe os circunstantes água benta e vinha o confessor assistir-lhe, mas em vez de lhe fazer os exorcismos, «pega[va] nella para a poder subjugar» e dizia: «Cão, vaite para as arcas gordas!», e ela respondia «com a cabeça que não» e cuspia «na gente». Todavia, considerando os putativos méritos da beata, resultantes daquelas «dezinquietações», dizia o confessor a quem o questionava sobre aquilo, «que tomara elle experimentar o mesmo»... A uma outra denunciante, Catarina da Silva, moça solteira, moradora na freguesia de Santos, dissera Sebastiana que os ditos «acidentes» eram «favores speciais que Deos Nosso Senhor lhe fazia», porquanto ela era «huã mulher santa e que se confessava muitas vezes e a meudo e era beata e trazia um cordão de S. Francisco, o qual a havia de livrar de que a não matasse o Demónio, que de noute a vinha buscar». Por isto tudo, dissera Catarina da Silva no Santo Ofício ter concluído que Sebastiana «era huã feiticeira»[139]. E desconfiando que havia «trato ilícito» entre director e dirigida, não faltava mesmo quem suspeitasse que Sebastiana o havia enfeitiçado...

Na verdade, Frei Manuel de Jesus fora-se afeiçoando àquela rapariga de «cara alva, alta, grossa de corpo, cabelo preto», tosquiada como beata e trazendo consigo o cordão franciscano. Ela passou mesmo a fazer algumas estadias «em huã quinta junto á fonte santa, no sitio de Alcântara que he[ra] do dito confessor», de modo que um dia, quando este quis terminar aquela relação, viu-se

---

138- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 11488*, fls. 1 a 7.
139- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 11488*, fls. 7-8.

constrangido a reconhecer a grande «pena» que tinha «de a largar». E, de comum acordo, decidiram guardar «aquele segredo»...

Apertada por «murmurações» que conhecia, nomeadamente acerca da «assistência» que o boticário lhe fazia, e suspeitando - com fundamento - ser alvo de denúncias ao Santo Ofício, Sebastiana jogou numa antecipação e, antes de ser emitido mandato de captura contra si, foi aos Estaus declarar as causas espirituais dessa assistência e também - alegadamente - saber se eram «boas ou más huãs vozes que interiormente ouvia». Nessa audiência a Mesa reuniu mais elementos para ajuizar do seu «mau espírito» e, passado pouco tempo, as declarações continuavam, já sob prisão. Reconheceu inexoravelmente os seus fingimentos e o «trato ilícito» havido com o confessor. Nessas declarações, alguma vez terá piorado a sua causa, como quando justificou ter procurado os «actos lascivos» do confessor para fugir ao correspondente assédio do Diabo...

Não apenas continuaremos a assistir a perspectivas antropológicas explicativas de diabolização da libido, como nestes anos, na área das delinquências molinosista e afins, frequentemente veremos apelar para a força invencível ou praticamente invencível do Diabo... A consciência da gravidade destas teorias, que descartavam ou reduziam drasticamente a responsabilidade individual nos actos humanos, reflectir-se-á em medidas de esclarecimento, repressão e censura de escritos, por parte da hierarquia, de que constitui bom exemplo o édito do Inquisidor Geral de Espanha de 15 de Janeiro de 1745[140]. Neste particular, para além de toda uma tratadística já referida, está por fazer um levantamento das conclusões académicas - certamente com alguma expressão - relativas à apreciação moral dos «actos externos», com impugnação das proposições condenadas de Molinos (especialmente as n.° 41, 42 e 43) sobre violências diabólicas[141], bem como o estudo da particular atenção que o ensino da teologia moral passa a dar a este crucial tipo de questões[142].

140- Cf. *Apêndice VII.*

141- Como exemplo, podemos exarar aqui a descrição de umas expressivas conclusões, em cem pontos, impressas em Lisboa em 1730, justamente sobre esta matéria: *Conclusionum theologicarum centuriam de actibus humanis, praeside Fr. Petro Joyes, Sacrae Theologiae Magistro, tuebitur Fr. Josephus Brochado. In Collegio Magni Parenteis Augustini, die 31 decuiorentis vesperè. Quaestio praelibanda inquirit: Utrum Actus externus quidquam bonitatis, aut malitiae addat interno?* Ulissippone Orientali, ex Tip. Augustiniana, Cum facultate superiorum, Anno MDCCXXX.

142- Ter-se-á de ter em conta a edição de manuais práticos originais, de instrução de sacerdotes, do género do *Templo Theologico especulativo e pratico* (Lisboa, Manuel Fernandes Costa, 1735), escrito pelo Padre António Baptista VIÇOSO, sob o nome suposto de Franconiano Adão Cuntim Favorino, ou a tradução de importantes obras, como a divulgadíssima *Medulla de Theologia Moral*, do Padre Herman BUSEMBAUM (S.J.), vertida para português e acrescentada pelo licenciado Manuel Pereira de Sousa, presbítero lisbonense (Lisboa Oriental, Of. Augustiniana, 1731), o *Exame ecclesiastico, no qual se contém todas as materias de Theologia Moral e se resolvem com toda a clareza quasi todos os casos de consciencia*, de Frei Felix POTESTAS (O.F.M.Cap.), Lisboa Oc., Pedro Ferreira, 1731, ou ainda o *Promptuario da Theologia Moral muyto util e proveitoso para todos os que se quizerem expor para confessores e para a devida*

Entretanto, com cadência incerta, mas significativa em número, continuarão a sair padres solicitantes em auto: em 15/12/ 1718, no Santo Ofício de Lisboa, fazem abjuração de leve, em sala, um padre e um frade pela referida culpa. Em 19/6/1719 são mais dois frades que vão à sala por solicitantes de mulheres na confissão. Em 6/12/1719 abjura pelo mesmo delito Frei António de Xátiva, o referido amigo, confrade e compatriota do penitenciado «molinista» Alexandre de Múrcia. Com perto de oitenta anos e, segundo José Lourenço Domingues de Mendonça, provavelmente já «doido», abjura em sala, ao lado de dois outros frades, com idades certamente mais consentâneas com tal tipo de tentações[143].

Estava todavia 1720 destinado a ser o ano negro do molinosismo.

No concorridíssimo auto-de-fé de Domingo, 16 de Junho de 1720, celebrado em Lisboa, na igreja do Convento de S. Domingos, na presença do rei D. João V, dos infantes seus irmãos, D. Francisco e D. António, do núncio Vicente Bichi, do embaixador de França, e de «muita nobreza e povo», sairam 29 homens e 14 mulheres, e depois dos penitenciados por judaísmo, entre os quais se incluiram duas pessoas «relaxadas em carne» e um notável grupo de senhores de engenho e moradores no Brasil, o grupo de penitenciados que mais se destaca é o de «molinistas».

Compareceram a auto cinco padres, um, o Padre Francisco de Paredes, de 44 anos, mestiço, meio cristão-novo, natural e morador no Rio de Janeiro, «por judaísmo»[144], e quatro «por molinismo». De facto, correspondendo-lhes, respectivamente, os números onze, doze, treze e catorze da lista do auto, fizeram abjuração de veemente por este último delito, o Padre Amaro de Almeida, de 46 anos de idade, capelão da Sé de Viseu, natural e morador da mesma cidade, «por fingir extazis, e por aprovar e seguir os erros da damnada seyta do Heresiarca Miguel de Molinos, admitindo por boas acçoens torpes e lascivas, feytas com o coraçam em Deos» - ficou inabilitado para poder confessar, suspenso do exercício das suas ordens por oito anos, e pelos mesmos degredado para Castro Marim; o Padre Manuel da Silva Santiago, bacharel formado em cânones, confessor e pregador, meio cónego na Sé de Viseu, igualmente natural e morador da mesma cidade, «por praticar e defender os mesmos erros de Molinos e outros da mesma

---

administração do Sacramento da Penitencia, de Frei Francisco LARRAGA (O.P.), ambas estas postas em português pelo Padre Manuel da Silva Morais. Esta última tradução foi editada em Lisboa, por Francisco Xavier de Andrade, 1723, em Lisboa, por Pedro Ferreira, 1727 (edição não recenseada pelo Abade de Sever), e Coimbra, António Simões Ferreira, 1735. O texto do *Promptuario* é significativamente acompanhado do elenco das proposições condenadas de Miguel de Molinos (tratado 64). Como se sabe, a fobia anti-jesuítica atingiria também a *Medula* de Busembaum, que seria em Salamanca suprimida como texto universitário (SÁNCHEZ GIL, Victor - *La teologia española hasta la Ilustracion 1680-1750*, in *Historia de la Teologia Española*, t. II., ed. cit., p. 378).*História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [p.181].

143- MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [p.181].

144- Teve uma pesada pena: cárcere e hábito perpétuo sem remissão, com insígnias de fogo, cinco anos para as galés e privação para sempre do exercício de suas ordens. Cf. infra, *Apêndice VI.*

Seyta, e por approvar a falsa virtude e dar credito á fingida santidade de certas pessoas» - ficou privado para sempre de poder confessar e suspenso do exercício das suas ordens por dez anos, e pelos mesmos degredado para o Rio de Janeiro, sem jamais poder entrar no bispado de Viseu; o Padre Manuel de Almeida de Azeredo, sacerdote e confessor, que fora cura na freguesia do Castelo de Penalva, bispado de Viseu, natural e morador no lugar de Ranhados, freguesia da Sé, da mesma cidade, abjurou de veemente suspeito na fé «pelas mesmas culpas, exercitando no confessionario e fòra delle os mesmos erros», e recebeu pena igual ao anterior padre, com degredo por dez anos para Pernambuco, e para sempre do bispado de Viseu; por sua vez, o Padre António de Matos, sacerdote e cura da freguesia de Real, bispado de Viseu, da mesma natural e morador, por culpas idênticas aos dois últimos, recebeu iguais penas, com a diferença de o seu degredo, dos mesmos dez anos, ser para Angola[145].

No mesmo auto, com eles saem e abjuram de veemente «por molinismo» duas mulheres, às quais já nos referimos, respectivamente com 61 e 42 anos de idade[146]: Maria Lopes, mulher do ferreiro de Casal das Donas, Castelo de Penalva, e Joana Maria de Jesus, filha de um conhecido ourives de Viseu, moradora nesta cidade, que se conservara solteira. Esta última, sendo beata, ficara conhecida no seu meio por Madre Joana e, como terceira, envergara a correia de Santo Agostinho e o cordão de S. Francisco[147]. Maria Lopes, «por se fingir Santa, com muitas visoens, revelaçoens e favores extraordinarios de Deos, e por Molinismo, proferindo, seguindo e ensinando muytas proposiçoens hereticas, erroneas e blasfemas, mal-soantes e contrarias à pureza de nossa santa Fè Catholica» foi condenada a açoites, reclusão a arbítrio nos cárceres do Santo Ofício, e a dez anos de degredo na Ilha do Príncipe. Joana Maria de Jesus, «pelas mesmas culpas e por fingir extasis, affirmando que nelles se certificava e conhecia serem boas e do agrado de Deos muytas acçoens torpes e lascivas que exercitava, sendo abominavel Mestra dos escandalosos e execrandos erros de Molinos, Luthero, Calvino e outros muytos hereges, e por fazer horrendos desacatos às sagradas Imagens e Cruzes de Christo Senhor nosso, e grandes irreverencias ao Santissimo Sacramento da Eucaristia, e presunsão de ter tracto e pacto com o Demonio», viu ser-lhe estipulado igual castigo, com a diferença de a sentença nomear antes a Ilha de S. Tomé para a correspondente década de degredo.

Joana Maria de Jesus era irmã do Padre Manuel da Silva Santiago. Este, tirando partido da sua boa posição social e eclesial, foi um dos principais responsáveis pela organização da rede de cumplicidades que transformou Viseu em epicentro do «quietismo» luso, até ao momento da sua prisão[148]. Não devemos todavia pensar que as penas estipuladas tenham sido cumpridas na íntegra e de forma equânime. Era praxe frequente os penitenciados verem mitigado

---

145- Cf. *Apêndice VI.*

146- Cf. Cap. V, notas 335 e 336.

147- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. 54v.º.

148- Mandato de captura de 20 de Novembro de 1719 e entrega do preso, em Coimbra, a 27 seguinte.

o rigor da pena, e, nalguns casos, as influências favoráveis desempenharam papel crucial. Basta dizer que o Padre Santiago, estando no Rio de Janeiro, por carta do secretário do Conselho Geral do Santo Ofício, datada de 13 de Setembro de 1721, recebeu dos «ministros» desta instância de suprema decisão na estrutura da Inquisição, o levantamento por si requerido da suspensão para poder dizer missa[149].

Em Coimbra, a 7 de Julho do mesmo ano de 1720, continua a manifestação pública do estendal de misérias e estragos do «molinismo». Nesse dia, no Terreiro de S. Miguel, num total de 59 pessoas saídas em auto-de-fé, no qual não houve relaxamentos, há três padres «molinistas» e dezoito mulheres suas «discípulas». A *Lista* destas pessoas ajuda a perceber certa sociologia deste delito: mentores, conivências, terreno de recrutamento de cúmplices e «discípulas».

Com o número doze, entre os penitenciados dessa lista, faz abjuração de leve suspeito na fé «por molinismo», Manuel de Almeida, de 45 anos, alfaiate, natural da freguesia de Santiago de Besteiros, e morador na cidade de Viseu: «por fingir virtude, seguindo os erros da danada Ceyta do Hereziarcha Miguel de Molinos, considerandose com violencias do Demonio para acçoens torpes, estando senhor das suas potencias e liberdade». Recebeu pena de degredo de três anos para a cidade de Elvas. Com o número treze, faz a mesma abjuração o presbítero Manuel Ferreira do Amaral, de 29 anos, natural e morador no lugar de Sermilo, freguesia de S. Pedro, bispado de Viseu, «por defender e praticar os erros da mesma Ceyta, procurando pellos meyos della, no Confessionario e fora delle, desculpar acçoens lascivas que fazia». Recebeu, em sentença, privação para sempre do poder de confessar, suspensão do exercício das suas ordens por cinco anos, e degredo, por esse mesmo tempo, para a vila de Loulé, no «Reyno do Algarve».

Com os números catorze e quinze, fazem abjuração de veemente, o Padre João Pereira, de 42 anos, sacerdote, natural do lugar de Parada, freguesia de S. Miguel do Outeiro, e morador na do Castelo de Penalva, e o Padre Jorge de Azevedo, de 43 anos, já nosso conhecido, há largos anos com processo aberto e pendente no Santo Ofício, mas só preso em Abril do ano anterior[150]. Além de terem cometido os mesmos erros e culpas do sacerdote anteriormente nomeado, no confessionário e fora dele, diz-se, de João Pereira, que aprovava «a falsa virtude de certas pessoas», desculpando-lhes «as acçoens torpes feitas com fim espiritual», e que Jorge de Azevedo ensinava que, nessas acções, «os espiritos se comunicavam», recebendo «ilustrações e sentimentos interiores de Deos». As sentenças respectivas declaram estes dois padres para sempre privados do poder de confessar, e impõem-lhes, respectivamente, a suspensão de cinco e de oito anos do exercício de ordens, e de sete e dez anos de degredo «para o Reyno de Angola». O mais grave, e o texto da sentença de João Pereira não o silencia, é que outros

149- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. inum. final.
150- Mandato de captura datado de 5 de Abril de 1719.

directores espirituais tivessem sido aliciados para a aprovação destas condutas, «como Doutrina Saã, Catholica e livre do conhecimento do Santo Ofício»[151].

No vasto grupo de mulheres, saídas neste auto, fazem abjuração de leve por «molinismo»: Josefa de Jesus, solteira, de vinte anos, filha de Pedro Fernandes, lavrador, natural e moradora na freguesia de Castelo de Penalva, «por praticar os erros da damnada Ceyta do Hereziarca Miguel de Molinos e ter para si que as acções torpes, com o coração em Deos e sem animo luxurioso nam sam peccaminozas» - foi castigada com a pena de degredo de três anos para a cidade de Portalegre; Maria Dias, solteira, de 50 anos, filha de Manuel Dias, lavrador, natural do lugar de Vilar, freguesia de Castelo de Penalva, «pelas mesmas culpas, tendo por lícitas as acçoens torpes feytas com bom fim, sendo guiadas pelo espirito» - foi sentenciada a três anos de degredo na cidade de Évora; Antónia Fernandes, solteira, de 24 anos, filha de Pedro Fernandes, lavrador, natural e moradora na mesma freguesia do Castelo de Penalva, pelas mesmas culpas, «tendo para sy» que as «acçoens torpes» praticadas com os confessores não eram pecado, «por serem obradas pello fervor do espirito», e que alguns santos as haviam feito - levou três anos de degredo para a cidade de Miranda; Mariana da Trindade, solteira, de 33 anos, filha de Marcos Fernandes, lavrador, natural e moradora no lugar dos Vales, da mesma freguesia, pelas mesmas culpas, «com fingimento de virtude, e approvar a de certa pessoa do sexo feminino [Joana Maria de Jesus] que lhe ensinou os ditos erros, e lhe dizia erão cruz na vida espiritual as acçoens torpes com certos directores de grande virtude» - foi também sentenciada a três anos de degredo na cidade de Miranda; Teresa de Jesus, solteira, de 24 anos, filha de António Tavares, carpinteiro, natural e moradora no lugar de Tibães, freguesia de Castelo de Penalva, pelas mesmas culpas e «por sequaz da mesma Ceyta» - levou cinco anos de degredo na cidade de Évora; Luísa da Costa, solteira, de trinta e seis anos, irmã de Mariana da Trindade, pelas mesmas culpas, «tendo por boa a Virtude de certas pessoas mestras da mesma Ceyta e os erros della por caminho mais breve e suave para o Ceo» - coube-lhe a sentença de cinco anos para a cidade da Guarda; Maria Cabral, solteira, de 25 anos, filha de António Cabral, natural e moradora em Casal das Donas, da mesma freguesia de Castelo de Penalva, «pellas mesmas culpas, com fingimento de virtude, tendo por necessario para o espirito o amor do confessor» - foram-lhe sentenciados cinco anos na cidade de Évora; Maria Josefa de Santiago, solteira, beata, de 36 anos, irmã do Padre Manuel da Silva Santiago, de Joana Maria de Jesus e de Úrsula Engrácia da Anunciação, «por fingimento de virtude e sequaz dos mesmos erros, certificando-se com inteligencias interiores, vizoens e revelaçoens, o ser agradavel a Deos a vida que tinha exercitada na abominavel e execranda ceyta de Molinos» - coube-lhe a sentença de ir para Chaves os mesmos cinco anos; solidária nos erros, esta irmã, Úrsula, solteira, também beata, de 38 anos, como deu maior publicidade aos seus

151- Cf. B.P.M.P., Ms. 822, *Lista [impressa]* do auto-de-fé de Coimbra, 7/7/1720, supracitada, fl.1.

«fingimentos de virtude e extazis», recebeu sentença de açoites e os mesmos cinco anos de desterro, desta feita para Castro Marim.

Maria Lopes, já sentenciada, comparece para segunda abjuração neste auto. Apresentam-se também a fazer abjuração de veemente, «por molinismo»: Clara Maria, solteira, de 28 anos, filha de Manuel Rodrigues, escultor, natural e moradora no lugar dos Vales, freguesia do Castelo de Penalva, «por fingir virtude, seguindo a mesma Ceyta de Molinos, tendo para si que nella merecia ver hum Anjo ao nascer do Sol» - foi castigada com três anos para a cidade de Lagos, «no Reyno do Algarve»; Maria da Costa, solteira, de 44 anos, filha de António Costa, lavrador, natural e moradora no lugar e freguesia de Real, anexa do Castelo de Penalva, do mesmo bispado, «por sequaz da mesma Ceyta, desculpando por boas, acçoens torpes que com fim espiritual praticava, tendo por certo nam ser necessario confessalas, e que com as mesmas mais amava a Deos» - coube-lhe uma pena de cinco anos para a cidade de Silves, no Algarve; Isabel da Trindade, solteira, de 40 anos, filha de Tomé de Andrade, lavrador, natural e moradora no lugar das Pousadas, freguesia do Castelo de Penalva, «pelas mesmas culpas, tendo por inculpavel a vida que tinha, na qual praticava varios erros da mesma Ceyta» - foi também sentenciada a cinco anos de Algarve, na vila de Loulé; Maria de Azeredo, solteira, de 26 anos, filha de Pedro de Almeida, pedreiro, natural e moradora no lugar de Ranhados, freguesia da Sé de Viseu, «por sequaz dos mesmos erros», viu ser-lhe sentenciada uma forçada estadia de cinco anos na cidade de Faro; Joana Maria Vilhegas, solteira, de 22 anos, filha natural de Manuel Vilhegas Castelo Branco, sem ofício, natural da freguesia de S. Miguel do Outeiro e moradora na cidade de Viseu, «pelas mesmas culpas, fingindo grande virtude, com tres estados na sua vida, peccadora, arrependida e penitente, seguindo no ultimo, muitos erros da mesma abominavel Ceyta» - recebeu sentença de cinco anos na cidade de Tavira; Maria Antunes, solteira, de 34 anos, filha de António Fernandes, sapateiro, natural e moradora no lugar de Peiges, freguesia do Castelo de Penalva, tem as mesmas culpas e castigo da anterior; Inocência de S. João, solteira, de 40 anos, filha de Paulo Fernandes, lavrador, natural e moradora na mesma freguesia do Castelo de Penalva, porque entendia que «as acçoens torpes feitas com o coração em Deos» eram «confuzam do Demonio e do Inferno» - recebe também sentença de cinco anos no Reyno do Algarve; fecha finalmente este grupo, Francisca Pessanha, solteira, de 40 anos, filha natural de Miguel Rebelo Velho, sem ofício, natural e moradora no lugar de Abravezes, freguesia da Sé, Viseu, por idênticas culpas «com fingimento de virtude, praticando no confessionario e fora delle a mesma Ceyta, aonde entendia recebia a graça do Espirito Santo pello bafo do Confessor» - foi sentenciada a ir oito anos para a cidade de Faro, sem jamais poder entrar na de Viseu.

Depois dos grandes choros e gritas provocados na cidade de Viseu e em Castelo de Penalva pelas prisões ordenadas pelo santo Ofício[152], do escândalo das revelações, resultantes da leitura pública das sentenças, no anterior auto,

152- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. 57r.º.

realizado na igreja do Convento de S. Domingos de Lisboa, onde tinham marcado presença alguns dos principais nomes da teia «molinista» beiroa, o presente auto-da-fé realizado no Terreiro de S. Miguel, da cidade de Coimbra, não poderia deixar de ser, como efectivamente foi, altamente concorrido.

Para contra-arrestar os vitupérios oportunistas à vida devota e para, simultâneamente, desfazer qualquer equívoco dos ouvintes, impunha-se que o sermão do auto não se situasse apenas no terreno habitual da apologética anti-judaica[153], mas contemplasse expressamente esta nova e robustecida área de delinquência. Suposta a integração do povo no significado penitencial daquele acto[154], coube ao Doutor Francisco de Torres, qualificador do Santo Ofício e cónego magistral da Sé de Coimbra, desempenhar-se dessa tarefa. Fê-lo com inteligência, mobilizando a carga emotiva ambiental, como saberia fazer quem, como ele, estava habituado e preparado para tais lides[155].

Tendo no momento inicial do sermão dirigido a sua atenção para os penitenciados por «judaísmo», num segundo momento, o autor passou a tratar do delito de «molinismo». A transição de discurso foi fácil porque, tendo-se referido à hipocrisia dos primeiros, «pella disgraça do sangue» propensos à duplicidade, teve imediatamente pé para interpelar os que, «de limpo e puro sangue de pays Catholicos» e criados «com o leite da doutrina cristã», se apartaram da Lei de Cristo para darem crédito e voluntariamente seguirem as proposições condenadas de Molinos. Como é natural, dado o teor dos argumentos predominantes entre este conjunto de réus, «sequazes» de proposições condenadas por Inocêncio XI, Francisco de Torres foi concentrar-se, sobretudo, em impugnar a ideia molinosiana das «violências diabólicas». Buscando inspiração em textos da liturgia de cada dia, o orador uniu habilmente este auto ao anterior[156]. Mas o que mais impressiona é,

---

153- Para uma reflexão de pormenor sobre os objectivos e temáticas deste tipo de sermões, é imprescindível a leitura de PIRES, Maria Lucília - *Sermões de Auto-de-Fé. Evolução de códigos parenéticos*, in Actas do 1.º Congresso luso-brasileiro sobre Inquisição, Lisboa, 1989, Vol. I, pp. 269-289, com a bibliografia aí aduzida. Vide ainda HORCH, Rosemarie Erika - *Sermões impressos dos Autos da Fé*, Rio de Janeiro, 1969.

154- Apesar da adesão fácil e popularidade dos autos, há momentos em que os oradores sentem necessidade de explicar os fundamentos da praxe, para contrariar reservas e objecções que, com a passagem do tempo, se perfilarão cada vez mais fortemente. Assim lemos v. g. no *Sermam no Acto Publico da Fé*, proferido em Lisboa, a 14/10/1714, por Frei Caetano de S. José, e impresso em Lisboa, Of. José Ferreira, 1715: «Tam honrados actos como isto vem aqui fazer esta gente, e se o mundo de hoje os ve com horror e os tem por huã grande deshonra, he porque não sabe ou não se lembra que estas penitências publicas na primitiva Igreja erão a sua mayor fermosura: Não somente se impunhão por culpa de Herezia, mas por outro qualquer pecado; não só pelos publicos, mas pelos ocultos também; e nem erão de poucos dias se não de muitos annos. Durante o tempo dellas os penitenciados não erão admittidos dentro da Igreja (...) mas [fora] em habito de penitencia (...) de sacos bentos, ou benditos, vem o nome de sambenitto» - p. 3, cols. 1 e 2.

155- Como se conclui da leitura deste texto e do seu curriculum. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, t. II, p. 275b.

156- «E como o principal, ainda que rediculo fundamento em que se estriba essa falsa doutrina de Molinos seja que o Demonio violenta a vontade humana para actos torpes, e que por isso não pecca a vontade na eliciencia dos taes actos, e lhe são licitos; a Igreja Santa, como Mãy amoroza,

sem dúvida, a forma directa como Francisco de Torres apostrofa os penitentes, primeiro os padres, mentores, depois as suas dirigidas, mas a uns e a outros incentivando igualmente à contrição e à emenda:

«Ó disgraçados Irmãos meus no sacerdocio, que devendo por vosso estado ser ministros de Jesus Christo, pella vossa abominavel torpeza vos fizestes ministros de Satanás! (...) Vir huma penitente arrependida aos pes de hum Confessor, pedir-lhe em o Santo Sacramento da Penitencia a triaga contra o veneno da culpa, e no mesmo acto administrar-lhe a mais refinada peçonha! (...). Disgraçados vos chamei na vossa culpa; venturosos podeis ser na vossa emenda; porque sendo tão abominável, tão aggravante e tão escandaloza a vossa culpa, e provocando com tantas circunstancias a Divina Justiça, para logo vos castigar, tal he a infinita Mizericordia daquele amorosissimo Senhor que para perdoarvos tem esperado tanto tempo o vosso arrependimento, a vossa contrição e a vossa emenda. (...). E vós, a quem vejo hoje neste Acto penitenciadas por abraçardes a mesma falsa doutrina, que vos introduzirão e ensinarão esses hypocritas e falsos profetas, a que culpavelmente destes credito; apartaivos e fugi delles como do Demonio! (...). E verdadeiramente emendadas, contritas e arrependidas, conseguireis daquelle piedozissimo Senhor o perdão da vossa culpa e o beneficio da Divina graça, para chegardes com elle a merecer a eterna Gloria»[157].

O orador exprimia bem a gravidade duma penosa situação eclesial. Não só continuavam as recidivas de solicitação - em 1721 será castigado o Padre José de Campos, abade de S. Pedro do Castelo de Penalva, por a ter praticado no acto da confissão sacramental[158] - como a mancha «molinista», através do confessionário e da direcção espiritual alastrara a claustros femininos de respeitabilíssimas ordens e mosteiros.

---

que dezeja a vossa salvação e vos encaminha para a conseguirdes, vos está efficasmente arguindo de falso este fundamento. E podendo ser acazo, me pareceo mysterio celebrar-se em Lisboa o Acto publico da Feè Domingo dezasseis do mes de Junho proximo passado, em que sahirão penitenciados alguns companheiros vossos, sequazes do mesmo Molinos; porque nas liçoens do segundo Nocturno das Matinas do Officio Divino desse mesmo dia, lhes propos a elles e propõe também a vós a Igreja Santa humas palavras de santo Agostinho, com que efficasmente se convence o dito fundamento. O Demonio, dis o Santo, está prezo assim como está hum cão que prendem com cadeas; e o Demónio, assim como o cão que está prezo, pode ladrar, mas não pode morder, senão a quem voluntariamente se chega a elle. (...) E também me parece mysterio o celebrarse hoje este Acto, em que vos vejo penitenciados por seguirdes e professardes a mesma falsa doutrina de Molinos, a qual ensina e persuade a abominavel culpa da hypocresia, com fundamento de que não he necessario concordarem e conformaremse as acçoens externas com as internas (...), porque no Officio Divino deste mesmo dia propõe o Evangelho, em que Christo bem nosso aconselha e adverte, o fugir e acautelar dos hypocritas, que parecendo huns são outros, porque parecendo exteriormente ovelhas, são interiormente lobos (Math. cap. 7, vers. 15)» - *Sermão do Acto Publico da Fee...*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720, pp. 32-33.

157- *Sermão do Acto Publico da Fee* supracit., p. 35.

158- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc.* 7677.

Apesar do número de processados de Castelo de Penalva, vincando de resto o carácter de intimidade relacinal, familiar e localizado destas teias de cumplicidade, é em Viseu e na catedral - insistimos - que se movem os principais responsáveis, como cabeça do círculo de iniciados da «seita molinista» em expansão: nela pontificam um meio cónego canonista, o capelão, e o mestre de cerimónias desta Sé, três individualidades com peso local, que facilmente suscitam aderentes.

Os processos por nós consultados confirmam-nos nestas ideias simples: como sempre, em Viseu tudo começa muito natural e aparentemente bem, e quando na vivência religiosa local surgem os primeiros delitos de solicitação, agora com as justificações fornecidas pela «hipocrisia molinista», fortalece-se o compromisso do sigilo entre os infractores, pelo que estes continuam a poder usufruir do seu ascendente social e funcional, recrutando novas «vítimas». Com efeito, segundo depoimento do Padre Amaro de Almeida no seu processo, em Viseu «todos dizião bem» do Padre Manuel da Silva Santiago «e do seu procedimento». Era público que o bacharel ia fazer «os exercicios espirituaes» na Misericórdia da cidade de Viseu, «com oração mental de todos os dias», exercícios esses que eram acompanhados por ele, capelão da Sé, e pelos Padres António dos Santos, beneficiado e inquiridor no juízo eclesiástico da cidade, Jorge de Azevedo, Manuel Cunha, coreiro da Sé, e «muitos seculares»[159]. As irmãs do cónego tinham também abraçado a vida do espírito, e haviam começado por suscitar admiração. Só depois, olhos atentos, achariam crescentemente suspeita aquela «virtude»... E era frágil a segurança vivida no segredo da duplicidade. Quando a intervenção inquisitorial estiver em marcha será o pânico das revelações: assim, por exemplo, o cónego tudo fará para travar o depoimento de Maria Rodrigues, criada das irmãs do coreiro da Sé, relativas a Joana Maria de Jesus[160]. O mesmo fará - debalde - o mestre de cerimónias da Sé, incitando ao encobrimento, Francisca Pessanha, Joana Matias de Vilhegas e D. Sebastiana Inácia, com quais tinha tido trato carnal[161].

D. Sebastiana Inácia, filha do Desembargador António de Campos de Figueiredo, era religiosa professa no convento beneditino de Jesus de Viseu. Segundo Jorge de Azevedo, por volta de 1710/11, ele tomara de confissão essa religiosa, mas por ser «muito escrupulosa em demasia», quando veio o Padre Frei Pedro de Santa Maria, religioso capucho de Santo António da Província da Conceição, de Besteiros para o convento de Viseu, entregou-lhe a direcção desta freira, por ser «varão espiritual» como no termo da cidade entendia não haver outro[162]. Garantiu no Santo Ofício o mestre de cerimónias da Sé que, enquanto D. Sebastiana foi sua confessada, não cometera com ela «culpa grave», mas, haveria «quatro anos», com ela, nas grades do locutório, havia consumado «o animo

159- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. 52, recolhendo o depoimento de Amaro de Almeida de 8/11/1719.
160- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. 54.
161- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fl. 22r.º.
162- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fl.3.

luxurioso na forma que pôde ser»[163]. Deve notar-se que este réu, percebendo que o maior risco, perante o Santo Ofício, estava em ser tido por doutrinador, denotando «ânimo herético», tratou como tal de enfatizar «o fim torpe que havia nas acções que tinha com suas confessadas», particularizando-lhes as circunstâncias, conforme pedido, e frizando que «sem embargo de começar com ellas com o fim espiritual, ao depois só paleavam os seus erros com o mesmo fim, e em nenhuma ficava entendendo que podia amar a Deos naquellas acções»[164]. Afinal, Frei Pedro de Santa Maria, o novo confessor, aparecia aqui como alguém conivente com tais desordens, tal como o inquiridor do juízo eclesiástico. Este último, no acto da confissão sacramental, tivera «tratos impúdicos» com Joana Maria de Jesus[165]. Continuava outrossim a sustentar a santidade desta beata e a estimular as aspirações "extáticas" dela e das suas companheiras.

O cónego Manuel da Silva Santiago era um permanente invocador de «violências diabólicas» para explicar descontrolos e desmandos de ordem sexual. Pior: torcia textos, para com eles argumentar e os pôr a dizer o que lhe convinha, como quando invocava o *Livro da Vida de D. Maria Vella* para, às «mulheres que seguião o caminho da virtude», tirar escrúpulo do amor espiritual do confessor[166]. Obrigou assim os dois qualificadores das suas proposições a defenderem o capuchinho Jaime Corella, autoridade por si infundadamente alegada para justificar uma alegada falta de liberdade perante tais «violências»[167]. Nessas qualificações, no concernente a revelações particulares, os teólogos crúzio e graciano remetem-se a Santa Teresa e S. João da Cruz, «dois grandes luzeiros do espírito», e sobre a conversação de clérigos com mulheres e «filhas espirituais», citam, com grande destaque e sentido de oportunidade, duas obras de marcado sentido anti-quietista, a *Lucerna Mystica pro directoribus animarum*, de José López Ezquerra (aliás Agustín Nagore), e as *Armas da Castidade*, do Padre Manuel Bernardes.

Como deixaria de perverter as suas dirigidas, quem apresentava a masturbação ou uma qualquer falta de auto-domínio[168] como «violência diabólica»? Assim o entendia a Madre Joana, assim o entendiam o seu irmão cónego, Frei Pedro de Santa Maria, e alguns outros padres deste núcleo, que assim o ensinaram a freiras suas confessadas. A D. Teodósia do Sacramento, freira no

---

163- « (...) nas grades do palratorio lhe pos a mão nas partes pudendas da mesma, e ella no mesmo lugar lhas mostrou, e elle declarante lhe mostrou o seu membro viril, e a mesma dizia a elle declarante que com tais acções e outras que lhe fez, metendolhe as mãos nos peitos, tinha polução» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fl. 22v.°.

164- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fl.26v.°.

165- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 2707*, fl. 5r.°.

166- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fls. 300 e 338.

167- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. 335r.° e 348v.°.

168- O cónego Santiago dissera ao Padre Amaro de Almeida que certos males de saúde do Padre António dos Santos, havidos dois anos antes, eram perseguições do Demónio, mas alegadamente sob igual «violência», esse mesmo padre «chamava puta» a Joana Maria de Jesus; não só: tinha acessos em que «a chamava para a cama e a chamava sua puta»... (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl.52r.°).

convento beneditino de Ferreira - um mero exemplo - começou o cónego por ensinar que alguns favores que ela sentia na oração, dos quais «lhe resultava ancia no coração e doçura na boca», eram «favores de Deos»[169]. Em situações de «escrúpulo», dever-se-ia confessar a ele. Como é evidente, trataria de lhe tirar os escrúpulos. De facto, passado tempos, ele e Frei Pedro de Santa Maria «assentavão ambos que as polluçoins que D. Theodosia do Sacramento tinha consigo mesma não eram pecado e eram involuntarias». O mesmo dizia a Madre Joana das suas, e o seu irmão cónego deixava-a comungar sem se confessar[170]. Numa praxe comum às beatas do seu círculo, Joana Maria de Jesus comungava todos os dias, e queria até que em sua casa todos o fizessem: uma vez que uma criada sua andou quinze dias sem comungar, não deixou de lhe dizer que «devia andar preza da mão do Demónio»[171]...

Como a «peste» alastrara aos conventos, também nestes se sentiram os castigos. Antes dos grandes autos públicos de fé que referimos, já tinham sido penitenciadas seis freiras beneditinas envolvidas na rede «molinista», três do Convento de Jesus, e três do Convento de Santa Eufémia, de Ferreira das Aves.

Houve, naturalmente, por parte do Santo Ofício, a «piedosa atenção» do costume com as religiões, e considerando «na grande infamia» que, de contrário, resultaria a estes mosteiros, as rés ouviram as suas sentenças, respectivamente, no coro de baixo da igreja do Convento de Jesus, de Viseu, e no coro de baixo da igreja do convento de Ferreira, «com as portas fechadas». Além disso, as freiras, examinadas no seu convento e no mesmo processadas, não foram sujeitas ao exame da tortura e aos cárceres do Santo Ofício, previstos regimentalmente[172], beneficiando de uma prisão muito menos rigorosa e infamante[173]. Para «maior splendor do juizo», as sentenças se publicaram perante o deputado que processou as freiras, os comissários do Santo Ofício para isso convocados, notários e familiares de Viseu, e dois capitulares da respectiva Sé, de

---

169- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fls. 10-14.

170- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fls. 3-5.

171- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3351*, fl. 55v.º.

172- Deve dizer-se que, segundo voto em Mesa, do inquisidor João Guedes Coutinho, e dos deputados Frei Veríssimo de Lima, Francisco de Almeida Caiado e Diogo Cardoso de Almeida, a causa das rés deveria terminar «pellos meios ordinários e não se mostrar, principalmente aos hereges, que o Santo Officio fas excepção de pessoas»: entendiam eles que as freiras, em vez de serem sentenciadas nos seus conventos, deveriam ser presas nos cárceres secretos do Santo Ofício e postas a tormento. Houve todavia contra esta posição cinco votos contra na Mesa de Coimbra, e não pensou nem decidiu assim, na decisão final que lhe competia, o Conselho Geral.

173- Desde logo porque lhes foi concedido o «carssere do seo mosteiro». Mesmo assim, as próprias e as famílias procuraram mitigar a dureza desse cárcere. D. Sebastiana Inácia, por exemplo, fez petição ao cardeal D. Nuno da Cunha, Inquisidor Geral, relatando-lhe as suas misérias e achaques, alegando perigar a sua vida e não se poder curar no cárcere em que estava, segundo atestado do físico-mor do exército da Província da Beira, e o cardeal «dispensou com ella». Foi aliviada do dito cárcere, demasiado escuro e com pouco espaço, para lugar menos rigoroso. Foi-lhe mandado falar com a abadessa e, logo que melhor de saúde, regressaria ao espaço anterior - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fl. inum. no final do processo.

modo que, segundo uma das respectivas *listas* de auto, manuscrita, assistiram muitas pessoas eclesiásticas e seculares. Isto apesar de o despacho do Conselho Geral dizer para o deputado Manuel de Matos, em cuja presença deveriam ser lidas as sentenças, «chamar alguãs pessoas eclesiasticas, regulares e seculares, somente as mais principaes», para apenas essas, além de toda a comunidade conventual, assistirem a este auto[174].

No dia 16 de Abril de 1720, na grade do coro de baixo da igreja do Convento de Jesus, ouviram a sua sentença com uma vela acesa na mão, e fizeram abjuração de veemente suspeitas na fé, por estarem convictas e confessas no «crime de molinismo»: D. Francisca Sebastiana, filha de Henrique de Mello e Lemos, natural da cidade de Viseu; D. Sebastiana Inácia, filha do Desembargador António de Campos de Figueiredo, natural da mesma cidade; Maria da Incarnação, filha de Manuel de Figueiredo, natural de Rebordinho, no termo de Viseu[175]. Receberam, além de penas espirituais e instrução ordinária, perda de voz activa e passiva perpetuamente, privação de ir falar às grades (senão a parentes até segundo grau), quatro anos de cárcere, dois deles com penas *pro gravioribus*, e «do seu pecúlio» pagariam as custas[176].

A 19 de Abril de 1720, no convento de Ferreira de Aves, nos mesmos moldes, com idênticos e correspondentes castigos, abjuraram de veemente: Ana Maria, natural de Real, termo de Viseu, Maria Josefa, filha de Manuel da Mota, boticário, natural da cidade de Viseu, e D. Teodósia da Incarnação, filha de Manuel Tenreiro de Mello[177].

Por sua vez, a 7 de Abril de 1721, no lugar do Tojal, do mesmo bispado de Viseu, em auto presidido por Baltasar de Faria Vilas Boas, deputado do Santo Ofício, na grade do coro de baixo da igreja do Convento de Nossa Senhora da Oliva, de freiras dominicanas, apresentou-se para ouvir a sua sentença e abjurar, uma freira deste convento, por fingimento de santidade.

174- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fls. 192 e 193.

175- Por esta mesma ordem, da *Lista das Pessoas que sahirão no auto da Fée que se celebrou no Mosteiro de Freyras desta Cidade de Vizeu, onde assistirão muitas pessoas ecleziasticas e seculares em 16 de Abril de 1720*, extractamos a menção aos delitos respectivos: «por seguir a Seyta de Molino-*sic*-, uzando acçoens torpes e toques illicitos com o seu confessor, dizendo erão do agrado de Deos, e no acto da confissão, antes e depois»; «as mesmas culpas»; «por fingir extazis e raptos para ser tida por santa e seguindo com seu confessor a seyta de Molino e outros Heresiarcas e por prezunção de pacto com o Demonio» - cf B.A.D.E., *Cod.CVI/1-42*, fl. solta inum.

176- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 4996*, fl. 193v.°.

177- Por esta mesma ordem, da *Lista das Pessoas que sahirão no auto da Fee que se çelebrou no Mosteiro de Ferreyra do Bispado de Vizeu em 19 de Abril de 1720*, transcrevemos a menção aos delitos respectivos: «por fingir raptos e extasis, seguindo a seyta de Molino e outros Hereziarcas, uzando de acções torpes e deshonestas com o seu confessor, dizendo não era peccado as taes acções, mas sim muito de agrado de Deus, e por isso se não confessava dellas»; «pellas mesmas culpas»; «pellas mesmas culpas com circunstancias muito aggravantes, nunca ouvidas, no uzo de seus apetites com hum Christo a quem comettera enormissimas culpas, que se não nomeão por não escandelizar os pios ouvidos; foi levada para a Santa Inquizição a Imagem do dito Christo» - cf B.A.D.E., *Cod.CVI/1-42*, fl. solta inum.

O «molinismo» não era todavia fenómeno apenas regional. No ano seguinte, o Porto vai conhecer idêntico auto particular, na igreja do Convento de Santa Clara, no qual, Frei João de Deus, religioso capucho de Santo António do Curral, como director espiritual, «infeccionara» pelo menos duas religiosas e duas criadas, ainda que leiamos, em acordão final da Mesa do Santo Ofício da Inquisição de Coimbra, datado de 5 de Março de 1722, que naquele convento grassou a «doutrina infernal» do «molinismo» e «o dosse veneno» que o dito frade capucho «comunicou a tantas almas, religiosas, educandas e creadas»[178].

Este frade encantou-se com Ana da Encarnação, natural da cidade do Porto, religiosa professa no Convento de Santa Clara, jovem filha de Gualter Mainarte, homem de negócios inglês, ele e a sua mulher católicos romanos. Começou por lhe escrever bilhetinhos e versos, e foi de tal modo em crescendo o seu entusiasmo por aquela religiosa, que a foi fazendo «assentar na credulidade» de uma «perversa, abominavel e extraordinaria doutrina», em cuja aceitação ela viveu alguns anos: estava «confirmada na grassa, como quem ja se achava na via unitiva», e não podia perder essa mesma graça; podia obrar acções pecaminosas «sem offensa de Deus, por hir por regra fora de regra», sendo isto, segundo lhe dizia, «o que se acha[va] nos misticos e unitivos», os quais não estariam «obrigados aos preceitos da Lei de Deus nem aos da Igreja»[179].

As consequências foram as que se prevêem, numa história que se repetia, desesperantemente, sobretudo - escrevia o relator do acordão - por uma pecha muito deste Reino: «admitir por bem tudo o que se faz com pretexto e capa de vertude». É interessante notar que no meio da sua acção repressiva, normalizadora, e, em boa medida, racionalizadora, os responsáveis do Santo Ofício deixem escapar expressões de uma certa irritação contra as consequências da ignorância e da credulidade fácil, sobretudo se explorada por sujeitos tidos por «homens santos» e «de grandes letras», como era considerado Frei João de Deus[180].

Além disso, o frade seu director, levara o desejo de privilegiar a filha de Gualter Mainarte ao ponto de lhe colocar nas mãos «huã caixa cheia de particulas sagradas, para ter na sua cella, e hir comungandoas todos os dias», uso que fez até as consumir a todas[181].

178- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 5215*, fl. 85r.º.

179- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 5215*, fl. 84r.º Como tal, poderiam «fazer torpezas para alivio de seo espirito, e ambos reciprocamente com vistas torpes se poluhião, o que não tinha por peccado, nem também o faltar ao preceito de ouvir missa, de usar do alimento de carne nos dias prohibidos, e não rezar o officio divino, porque como desobrigada da lei, nada disto tinha por peccado» - *ibid.*

180- A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 5215*, fls. 84-85.

181- De princípio, confessou que «só huã comungara, tirandoa da caixa com a lingoa, e com veneração, mas depois «assentou que de todas usara». O facto era considerado indiciador da «heresia de Lutero, que reprova a excepção de pessoas na administração do sacramento do altar» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 5215*, fl.84v.º.

Graças à orientação de tal director e de tais princípios, ao lado da Madre Ana da Encarnação, outra "santa" surgiu: a Madre Joana de Jesus, filha de João Rodrigues Leite, natural da cidade de Bragança, que se foi tornando «famosa na vertude e por tal tida e havida» geralmente[182], até do arcebispo de Goa, D. Frei Inácio de Santa Teresa[183], que se mostraria sempre um protector, por vezes - no mínimo - pouco previdente e lúcido, da vida devota. Tal como Ana da Encarnação, por ser «mística» e «de espírito» entendia que estava acima do comum critério moral dos fiéis vulgares[184]...

Ana da Encarnação, Joana de Jesus, e as duas referidas criadas, chamadas Maria da Piedade e Ana de Jesus Ferraz, também pervertidas por Frei João de Deus, fizeram a abjuração na grade do coro de baixo do Convento de Santa Clara, beneficiando da praxe precedentemente usada nos conventos de Viseu, Ferreira e Tojal. Não passavam pela tortura nem pelo cárcere do Santo Ofício, ficando antes reclusas «no do seu convento»[185], e recebiam penas idênticas às das anteriores conventuais penitenciadas. À leitura da sentença assistia toda a comunidade, e de fora, o confessor do convento, dois religiosos do Convento de S. Domingos que tinham sido ratificantes neste processo, e dois capitulares da Sé do Porto, «por haver noticia serem estes erros publicos naquella cidade»[186].

Ao longo dos anos vinte a comparência em auto de penitenciados por delitos de «molinismo» amaina, embora continuem em sair alguns padres por outras culpas e não faltem mulheres pretensamente extáticas e com «revelações». Observando atentamente as listas de penitenciados organizadas por José Lourenço Rodrigues de Mendonça e António Joaquim Moreira, por Fortunato de Almeida,

---

182- Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 8893*, fls. inums.

183- Recordamos que este religioso era natural do Porto, filho de Domingos Fernandes de Sousa e D. Madalena Jacome de Torres, pessoas ilustres da cidade, na qual estudou, no Colégio de S. Lourenço, antes de tomar hábito em Grijó e ir para a Universidade de Coimbra. Fora nomeado arcebispo de Goa a 22 de novembro de 1720, e confirmado a 3 de Fevereiro de 1721 (cf. LOPES, João Baptista da Silva - *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Bispado do Algarve*, Lisboa, 1848, p. 423). Face à investigação inquisitorial entretanto aberta, terá tido a ousadia de manifestar a Joana de Jesus que, nas circunstâncias de então, «não tinha obrigação de denunciar». Uma atitude estranha a reter...

184- Assim, não via pecado em procurar voluntariamente que Frei João de Deus lhe apalpasse as «partes pudendas», por tal acção ser dirigida «a alcançar saúde nos seus achaques» e a «aliviar a natureza» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 8893*, fl. inum. (assento da Mesa de Coimbra datado de 28 de Março de 1722).

185- A Mesa de Coimbra invocava essa praxe e os «inconvenientes que resultavão de se proceder á prisão [nos cárceres do Santo Oficio] de pessoas religiosas»; além dos anteriormente ventilados, alegava-se «a jactancia dos hereges, vendo que no mais sagrado e puro [conventos] se seguião muitos dos seus erros», e outrossim a «dificuldade que podia haver para depois serem [as freiras] recolhidas nos seus mosteiros» - *Inquisição de Coimbra, Proc. 5215*, fl. 85r.º.

186- O que não admira. De facto, o processo de Madre Joana de Jesus parece revelar que ela e Frei João de Deus se resguardavam pouco de olhares alheios; pelo menos uma vez fazem actos pecaminosos com grande publicidade na portaria do carro do convento, à vista de algumas freiras que estavam pellas jenellas» - A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 8893*, fls. inums.

na vol. IV da sua *História da Igreja em Portugal*, por Maria Luísa Braga, ou / e compulsando directamenteas listas impressas e manuscritas de autos, disponíveis, vemos que logo no começo da década voltam a surgir casos de «molinismo». Alguns casos não tem qualquer particularidade especial. Padres que, com motivos "pios", tratavam de «palear» uma *libido* não integrada. Em 8 de Outubro de 1730, no Terreiro de S. Miguel, em Coimbra, sai um padre por molinista e duas mulheres; em 17 de Junho de 1731, em auto público celebrado na igreja do Convento de S. Domingos, em Lisboa, ao qual assistiu El-Rei, sai um outro padre, combinando faltas de «molinismo» e solicitação, recebendo a "tabela" de penas, usual nestes casos[187]. Quatro dias depois, na sala do Santo Ofício, abjura outro sacerdote por solicitação.

No ano seguinte, no solene e concorrido auto-de-fé celebrado a 6 de Julho de 1732, na Igreja de S. Domingos, no qual foram penitenciadas setenta e nove pessoas, das quais oito foram relaxadas em carne, sai um frade por «molinista» acompanhado por duas mulheres terceiras cujas virtudes fingidas inculcava. Nesse dia, entre a variedade de «delinquentes», aparecem mais dois fingidores de «visões», «revelações» e «favores» de Deus, desta feita dois beatos, Boaventura de S. João, de 32 anos, natural de Santo André do Rio Douro, Cabeceiras de Basto, e morador em Alcochete, o qual, sem abjurar, foi forçado a ir viver, durante três anos de degredo, para o bispado de Miranda, e um João Baptista de S. Miguel ou Joãozinho, de 27 anos, morador em Lisboa e sem ofício, filho de um ourives do ouro, que abjurou de veemente e teve pena mais pesada, por suspeito de pacto com o Diabo.

Neste auto, a nova manifestação de «molinismo», pelas particularidades de que se reveste, merece menção especial. Atenhamo-nos à forma como, na respectiva *Lista* de auto, este trio de «molinistas» vem descrito. Com o número sete, entre os homens, fazendo abjuração de veemente: Frei João de Santa Teresa, com 60 anos, «religioso professo de certa religião [O.C.]», sacerdote e confessor, natural da vila de Amieira, priorado do Crato, e morador em Lisboa Ocidental, por «culpas de molinismo, persuadindo serem licitas e meritorias acçoens torpissimas, que praticava com certas pessoas do sexo feminino». Logo adiante se indicam as penas: privado de voz activa e passiva, suspenso para sempre do poder de confessar e do exercicio das suas ordens por cinco anos, e por oito anos degredado para a vila de Moura.

As pessoas do sexo feminino aqui referidas são, afinal, duas penitenciadas, cujos nomes encontramos na coluna das mulheres, e que abjuraram de veemente: com o número três, com 46 anos de idade, Josefa do Sacramento, «terceira de certa ordem [do Carmo]», solteira, filha de Manuel Pereira, oleiro, natural da vila de Miranda do Corvo, bispado de Coimbra, e igualmente moradora em Lisboa Ocidental. As suas «culpas de molinismo» consistiram em «acções

187- António Moutinho, este padre, com 47 anos de idade, natural de Freixo de Numão mas residente em Lisboa Oriental, fica suspenso para sempre do poder de confessar, e por oito anos do exercício das suas ordens, nos quais estaria degredado no Algarve. Cf. B.A.D.E., *Cod. VI/1-43*, fl. 297.

torpíssimas», praticadas «com certo director espiritual [o referido frade]», apresentadas por si «como licitas e do agrado de Deus». Foi-lhe arbitrado um degredo de cinco anos «para o Reino do Algarve», e outras penas da praxe. Com o número quatro, segue-se, entre as abjurantes de veemente, o nome de Teresa Maria de S. José, «aliàs a Madre Theresa, terceira da certa ordem [a mesma da anterior], filha de Pedro Domingues, que vivia de sua fazenda, natural de villa Ruyva, arcebispado de Evora, e moradora nesta cidade de Lisboa Ocidental». Explicitam-se «culpas de molinismo» e de fingimento de santidade: cometia-as «praticando acções torpissimas como boas e meritorias, que como taes persuadia a outras pessoas, e por se fingir santa, com favores extraordinarios de Deos, e presunção de ter pacto com o Demonio. Em consequência, era-lhe sentenciada a pena de açoutes, reclusão a arbítrio nos cárceres do Santo Ofício, e degredo de dez anos para a Ilha de S. Tomé». Na altura da leitura da sentença contava já 66 anos[188].

A confirmação destes dados resulta da consulta da parte disponível do processo da Madre Teresa[189]. Com a referida idade, esta, alegando já achaques, é pouco crível que tenha mesmo embarcado para S. Tomé, mas a dureza da sua pena resultou indubitavelmente do exame feito a toda uma vida passada, sendo sobretudo dura pela grande humilhação inflingida a quem tinha levado «na Corte e Cidade de Lisboa», por largos anos, «as attenções da maior parte da sua Nobreza e Fidalguia»[190]. Considerada santa, tinha já *vida* escrita pelo seu director espiritual, e fora retratada com o seu hábito e véu branco, num painel que ficaria em lugar de honra num convento cuja fundação intentava, nele querendo figurar «aos pés do Amor Divino, com muitas almas e dois Anjos»[191].

Agora, o favor popular transformara-se em desprezo, e choviam quadras de zombaria e sarcasmo - sempre cruéis - e muitas vezes interessadas e oportunistas. A ruína de cada beata - e desta particularmente - era pretexto para «os mundanos», como dizia Frei Francisco da Anunciação, atacarem todo um género de vida devota, levada por imensas mulheres terceiras, à maioria das quais - evidentemente - nada haveria a apontar: «Minhas biatas / Qu' as luzes bellas / La de Odivellas / escureceis (...) Crede são putas / alcoviteiras / e feiticeiras / e o mais qu' eu sei.» - coisas destas se faziam "escrever" a Madre Teresa em "*Carta*" *para as suas discipulas de Odivelas*. Todavia, quase todas estas quadras são alusões biográficas que a leitura da sentença esclarece.

Imaginando Madre Teresa saindo do cárcere para depor em sala, diante dos inquisidores (os «clérigos tristes» da persistente e significativa designação popular), o versejador escreve: «Eu fui andando / sem dar mais fala /

188- B.A.D.E., *Cod. VI/1-43*, fl. 302.

189- Desafortunadamente, deste processo, que tinha o n.º 8058, está confirmado o extravio da Torre do Tombo, desde 30.3.1956, conforme nesse arquivo nos foi demonstrado pela Ex.ma Senhora Dr. Maria de Lurdes Henriques. Dispomos todavia da peça da sentença, à qual recorremos.

190- LUZIA, Frei Manuel de (O.S.T.) - *Nobiliarquia Trinitária*, Lisboa, Of. de Miguel Manescal, 1766, p. 265.

191- A.D.B., Pasta Ms. 738, *Sentença de Theresa Maria de S. José*, fl 19v.º.

em huã sala / escura entrei / Huns clerigos tristes / vi com mas pelles / diante delles / ajoelhei / Fui perguntada / com vos que espanta / se eu era santa / não lho neguei / Antes lhe disse / sem dezarranjo / Sou um Anjo / e não mulher».[192]

Como se deu a ascenção e queda deste «anjo»? Apenas dispomos de muito escassa documentação. Mesmo assim, sendo ainda possível tentar perceber a voz da ré, de entre a sintética prosa inquisitorial da sentença, é possível entender o essencial do seu quadro de vida e da sua causa.

No tribunal, como muitas vezes acontecia, numa prolongada primeira fase, Madre Teresa manteve a sua imagem de virtude, declarando que nada tinha que confessar, excepto que «desde rapariga sempre cuidara em servir a Deos e lhe paresia que o não tinha ofendido». Nessa fase contou muitos episódios da sua vida em sintonia com a biografia de si traçada pelo seu «padre espiritual», salientando - naturalmente - a sua precoce vocação religiosa e espiritual. Desde o princípio da sua vida «sempre tivera desejo de ser homem, para estudar, para pregar, para ser missionário», e diziam-lhe que tinha «animo varonil»[193]. Ela «nascera com obrigações de honrada» e «na sua primeira idade fugira para um recolhimento onde a sua mãe a não queria» e nele professara os três votos essenciais de obediência, pobreza e castidade, «e não lhe lembrava quebrasse algum delles». Aí dirigira noviças, com aparente aplauso geral, e depois fora chamada a Lisboa onde «hera procurada e consultada por várias pessoas que a tratavão espiritualmente».

Tornada uma espécie de directora espiritual e arbitrista em moda, por isso se serviram dela «certas pessoas» para concretizar a fundação de um convento em Campolide, extra-muros da cidade de Lisboa. Noutros tempos, Manuel Gomes de Elvas, falecido em 1620, havia desejado fundar, naquela localidade, um convento para religiosas da Ordem da Santíssima Trindade. Obtidas as licenças, nem ele nem vários sucessores conseguiram concretizar esse desiderato, e aquando da guerra da sucessão de Espanha, o edifício ainda serviu para alojar soldados das tropas do Arquiduque Carlos. Em 1713 foi Madre Teresa falar com os sucessores do morgado de Manuel Gomes de Elvas e convenceu-os a transformarem aquela casa em um convento carmelita, de que ela seria fundadora, apesar da letra das disposições do instituidor[194]. Aqui começavam uma larga demanda e o começo dos dissabores da beata, que além do mais se metera a aconselhar a reforma do carmelo aos seus superiores...

Entretanto, Frei João de Santa Teresa, dominado por uma paixão assolapada, «furiosamente amava» a beata e «não desejava outra couza mais que vella e estar com ella». Fazia-lhe cruzes sobre o peito, rezavam juntos várias orações, comemorações, o *Magnificat*, e louvores a Deus para «confundir o Demonio», e chegavam a boca um ao outro para ela «lhe inspirar coisas do

---

192- Cf. A.D.B., Pasta Ms. 738, *Sentença de Theresa Maria de S. José*, fls.30-33. Lembramos que na Biblioteca Pública de Évora, além de cópia desta *Carta*, há, da mesma inspiração, o *Testamento que fez do Inferno a Madre Teresa.* Vide respectivamente, *Cod. CVI/1-41, n.º 25, e Cod. CVI/1-41, n.º 26.*

193- Cf. A.D.B., Pasta Ms. 738, *Sentença de Theresa Maria de S. José*, fl. 25r.º.

194- Cf. LUZIA, Frei Manuel de (O.S.T.) - *Nobiliarquia Trinitária* supracit., pp. 263-265.

espírito». Resolveu até fazer «desposório espiritual» com Teresa Maria de S. José[195]. Esta, mais do que dirigida era a directora. Josefa do Sacramento tornou-se também dirigida de Madre Teresa, e, passado algum tempo, havia «trato ilícito» do padre com ambas, embora pelos três considerado lícito e «santificante»...

Depois de tantos anos, as trinas tinham conseguido levar a melhor naquela demanda legal, mas, em Agosto de 1722, era já eminente a perspectiva das primeiras profissões de noviças, quando Madre Teresa, em audiência particular, consegue do próprio D. João V a suspensão das profissões, e uma reavaliação do diferendo. Voltou a prevalecer a Ordem da Santíssima Trindade, e ficaram as trinas em posse pacífica do convento. Só que as religiosas começaram subitamente a adoecer, sem os médicos conseguirem resolver aquelas estranhas «moléstias», aventando um deles ser aquilo «cousa diabolica». Em consequência, sobre Madre Teresa caiu a suspeita de ter enfeitiçado o convento... Disto que ouviu, a beata referiu-se como a «infâmias», mas do lado dos trinos dir-se-á que ela mandara habitar naquele convento «não menos doze legiões de demónios, como eles mesmos publicamente confessárão aos exorcistas», pela voz das energúmenas[196].

Começaram os exames, os exorcismos múltiplos e as gritarias das «vexadas», mas, durante muito tempo, com poucos resultados e divergência na interpretação das causas daquele mal, até que, finalmente, começaram a melhorar, concluindo o arrábido Frei José de Jesus Maria, ocupado naquele ofício pelo Patriarca de Lisboa, D. Tomás de Almeida, que o método de Cândido Brognolo por si usado, fora instrumento útil para deter aquela «perseguição» do Demónio às primeiras religiosas de Campolide[197]. A historiografia trina não teve dúvida, sobretudo diante do espectáculo do auto-de-fé, que a Madre Teresa «pacteara» com o Diabo[198]...

Na ausência de Frei João de Santa Teresa, num momento de "fraqueza", por «escrúpulos», que provocou a cólera de Teresa Maria de S. José, Josefa do Sacramento, foi a outro padre dar «conta das acções dezonestas que praticava com o seu director», com as respectivas "razões" invocadas. Passado pouco tempo estavam os três a ser ouvidos no Santo Ofício. A partir daqui, o descrédito seria total.

Depois de longas negativas, Madre Teresa confessa quase tudo que lhe é assacado, com confissões pormenorizadas, mas nega terminantemente que lhe tenha aparecido o demónio ou que com ele tenha feito pacto algum. Todavia, «depois, por força dos exames, disse que pella doutrina que se lhe dava no Santo

---

195- Cf. B.A.D.E., *Cod. CVII/1-5, Sentença do Padre Frei João de Santa Theresa*, fls. 188-201.

196- LUZIA, Frei Manuel de (O.S.T.) - *Nobiliarquia Trinitária* supracit., p. 278. Esta "infestação" diabólica poderá compreender dois vectores de explicação: necessidade de purificar um espaço temporariamente ocupado por tropas de hereges (soldados do Arquiduque Carlos) e necessidade de heroicizar os primórdios daquela casa e suas fundadoras. Para reflexão sobre o desencadear deste tipo de fenómenos vide CERTEAU, Michel de - *La possession de Loudun*, ed. Gallimard, Paris, 1989.

197- *Brognolo recopilado e substanciado*, op. e ed. cits., Dedicatória,, p. iij.

198- LUZIA, Frei Manuel de (O.S.T.) - *Nobiliarquia Trinitária* supracit., p. 277.

Ofício, confessava e reconhecia que todas as couzas extraordinarias que fez no discurso da vida, forão obras do Demónio». Bem se proclamava numa outra quadra posta na boca de um porteiro do Santo Ofício: «Que hade cantar / Madre Thereza / tenha a certeza / em que lhe pese» ...

Nesta década de trinta, continua, entretanto, a sair em sala, significativo número de padres solicitantes (um em Évora, a 6.3.1732; dois em Lisboa, a 26.9.1733; um em Coimbra, a 11.12.1734; 3 em Lisboa, a 30 de Julho de 1735), e não terminam os castigos aos padres «molinistas»: em Coimbra, mais dois padres, em 5.12. 1734, e um outro em 30.6.1737.

Em Lisboa, no concorrido auto público de fé realizado na igreja de S. Domingos, a 24 de Julho de 1735, em que foram relaxadas sete pessoas, uma das quais «convicta, confessa e relapsa no crime de feitiçaria e de ter pacto com o Demónio», sai um outro padre, cujo caso merece uma referência especial, pois «com pretexto de director espiritual» quisera formar uma espécie de escola de oração mental, para dez mulheres solteiras. Trata-se de Manuel Pinto dos Reis, presbítero, de 43 anos de idade, natural e morador na freguesia de S. Pedro de Canadelo, arcebispado de Braga. O seu «molinismo» consistira em «affirmar que eram licitas acções torpes e deshonestas, e que com ellas e dava glória a Deos e tormento ao demonio», mas outras culpas o oneravam: fingir-se «especialmente favorecido de Deos» e que «merecia as suas revelações e inspirações», e também duvidar do poder do Sumo Pontífice e do valor das indulgências[199]. Abjurou de veemente suspeito na fé e recebeu pena de reclusão, a arbítrio, nos cárceres do Santo Ofício. Foi-lhe sentenciada suspensão para sempre de confessar e fazer direcção espiritual, e por seis anos do exercício das suas ordens, nos quais estaria degredado em Angola.

As mulheres da «congregação» por si pensada, de pé e de joelhos, fariam oração mental em suas casas, e nela proporiam no seu entendimento o conformarem-se em tudo com a vontade de Deus. Lemos na sentença do Padre Reis que, na sua freguesia de Canadelo, «com efeito as nomeou publicamente na presença de várias pessoas». Estas mulheres «virgens», dirigidas por ele, eram chamadas a renovar a Igreja e, com outros portugueses que se lhes iriam juntando (porque esse privilégio competia a Portugal), «a ir restaurar a Casa Santa do poder dos bárbaros», começando a sua obra pela arquidiocese primaz. Os cristãos «havião de ser purificados de todas as culpas que tivessem cometido e «o mundo havia de tornar ao estado antigo».[200].

Do texto desta sentença vale a pena destacar alguns elementos: o reconhecimento pelo tribunal, como atenuante, da falta de instrução de Manuel Pinto dos Reis, apesar de ele proclamar entender melhor a Escritura Sagrada do que «lentes, mestres e pregadores»; a manifestação de um interessante jargão popular de sabor messiânico, arcaico, combinado com a discordância do réu do poder excessivamente «dilado» dos Sumos Pontífices, nomeadamente na

---

199- Cf. B.A.D.E., *Cod. VI/1-43*, fl. 315 (*Lista das pessoas....* impressa).
200- B.A.D.E., *Cod. VII/1-5*, fl.251r.°.

concessão de indulgências; por fim, o extremo bairrismo bracarense do pretenso reformismo deste padre, que imaginava a bandeira e a cruz primacial à frente dos cristãos numa entrada triunfal em Jerusalém.

Se Manuel Pinto dos Reis anunciava um castigo iminente de vexação diabólica a cair sobre o Reino, também ele era escolhido para debelar tal mal: o Demónio teria começado a vexar, desde logo, as dez congregadas da sua eleição... E o sacerdote, que presumia curar «quaisquer queixas naturais com os exorcismos», declarou-as vexadas em várias partes do corpo, «especialmente no coração», entrando nesses "exames" e terapias, «acções lascivas». Mas - é claro -, «só ele podia cometer aquelas acções sem pecar»[201], razão pela qual as eleitas de Canadelo eram convidadas a irem a casa dele: aí dizia dar, pelo contrário, com aqueles actos, «tormento ao Demónio»...

Segundo José Lourenço Rodrigues de Mendonça e António Joaquim Moreira, repetido por Fortunato de Almeida, em Coimbra, na igreja do Mosteiro de Santa Cruz, a 8.7.1742, volta a comparecer um padre visionário e «molinista» e um grupo de dez mulheres. Não conhecemos a lista deste auto, mas o mais provável é tratar-se de uma segunda abjuração do Padre Manuel Pinto dos Reis e das suas «discípulas», cumprida já a pena anteriormente imposta. Nesta Mesa, desta data até ao fim da década, há apenas dois padres «molinistas» para vários casos - sempre recorrentes - de embuste e superstição.

Nos anos seguintes, até 1745, na Mesa de Lisboa, na área de delitos mais frequentemente misturados com «molinismo», registam-se apenas casos de simples solicitação e de embuste, mas numerosos[202]. Até que, a 26 de Setembro desse ano de 1745, se consuma - da pior maneira - um caso mais conexo com «molinismo». Como herege, relaxado à justiça secular, sai do auto da Igreja de S. Domingos, já degradado das suas ordens, para morrer, garrotado na Ribeira de Lisboa, o Padre José de Sequeira, de 46 anos de idade. Era a segunda vez que saía em auto-de-fé. Depois deste dramático caso, mesclado aliás de outras componentes, nesta Mesa, até meados do século, não há mais padres «molinistas», e, depois de meados do século, o delito diminuirá drasticamente de frequência, até deixar totalmente de ser referido. Sendo a primeira vez que, no âmbito desta área de culpas, ocorre este desfecho, não podemos deixar de lhe consagrar alguma atenção.

O Padre José de Sequeira, saiu a primeira vez no auto realizado na igreja do Convento de S. Domingos, em Lisboa, no ano anterior, a 21 de Junho de 1744. Foi este um importante auto, pelo concurso de pessoas, pela assistência da pessoa do rei e pela natureza e variedade das culpas. Nele foram penitenciados dois franceses e um suíço, por pedreiros-livres, e sairam a morrer oito pessoas, entre elas uma feiticeira, um herege visionário já por nós referido, e o Padre José de Sequeira.

201- B.A.D.E., *Cod. VII/1-5, Sentença do Padre Manoel Pinto dos Reys*, fl. 250v.°.

202- No primeiro caso contamos, pelo menos, 8 frades e 11 padres seculares.

Esse heresiarca leigo, visionário, saído de carocha e rótulo, era Pedro de Rates Heneguim, que andara no Brasil e regressara a Lisboa, frequentando o círculo de relações do infante D. Manuel. Anos atrás, andara bastante tempo convidando este infante a que passasse ao Brasil, onde o faria aclamar imperador, e nos seus escritos, cheios de autoridades, citações e erros teológicos, provava que os quatro rios do Paraíso Terreal, no qual fora criado Adão, eram o das Amazonas, no Brasil, afirmando outrossim que Portugal «sería o Quinto Império»[203]. Só por isto, seria digno, senão do reconhecimento régio, de melhor sorte, mas, tendo pedido mesa em auto, e tendo sido ouvido, o Conselho Geral não considerou genuína a sua retractação, e foi a queimar. Também o Padre José de Sequeira pediu mesa no auto. Mas teve êxito: a retractação «foi-lhe recebida», e recolheu aos cárceres.

Quais as culpas do Padre José de Sequeira, lidas nesse dia de intenso calor, numa igreja pejada de gente? Pelos sintéticos termos da *Lista* do auto, este padre natural e morador em Vila Real estava «convicto, pertinaz e profitente de vários erros hereticos»[204]. A leitura da respectiva sentença mostra que ele também foi acusado de «molinista», e a palavra aparece aí, usada na sua acepção vulgar, por referência a um desses erros[205].

Com efeito, encarregado de acompanhar Pedro de Rates Heneguim nos seus padecimentos, o Padre Miguel de Almeida, a quem, nesse dia, parecia se lhe «frigiam os miolos», descrevendo o auto a outro padre seu amigo, diz do Padre José de Sequeira: «O erro principal do Clerigo he dizer, e teimar, que não pecava nos actos carnais com huma molher, de quem teve dois filhos [aliás um, estando-lhe todavia "prometidos" dois, como lemos na sentença], por ser dispensado por Deus para os tais actos com ella, e deste erro nascerião alguns mais, pois falla a Lista de varios»[206]. Já na sua Vila Real distante, onde causara grande escândalo, padres doutos lhe tinham asseverado que «andava iluso», pois sustentar que as relações sexuais que mantinha com a sua confessada eram meritórias - relações essas nas quais alegadamente se havia passivamente, consumando-as «por violência» em si sentida, - era «hum molenismo».

Pela referida carta de descrição do Padre Miguel de Almeida, datada de Lisboa, uma semana depois dos factos, ficamos a saber que, ao chegar o réu a S. Domingos, para o auto, um frade trino seu condiscípulo e patrício lhe ia falando pelo caminho, «exortando-o a que pedisse meza e não quizesse desacreditarse a si, à sua terra e geração». Vendo-o recolher aos cárceres, o Padre Almeida interrogava-se sobre a forma como o voltaria a ver sair, ciente de que era preciso, para salvar a vida, «com mostras de verdadeiro arrependimento, fazer o seu papel»[207]. Não fez, pelo que já conhecemos do desfecho. Os novos «exames» da

---

203- Cf supra, neste Cap., nota 35.

204- B.A.D.E., *Cod. VI/1-43*, fl. 327.

205- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, *Sentença...contra o Padre José de Sequeira*, fl.170r.º.

206- Cf. BRAGA, Maria Luísa - *A Inquisição em Portugal...*, op. cit., p. 288 (*Apêndice Documental*).

207- Cf. BRAGA, Maria Luísa - *A Inquisição em Portugal...*, op. cit., ibid., p. 287.

sua causa correram muito mal, e tudo não passou de uma "moratória" da pena última, porque revogou tudo o que anteriormente havia declarado no cadafalso.

Na verdade, as culpas vazadas na prova da justiça, segundo percebemos, eram um combinado de vários erros, com algumas "originalidades", combinação essa que não permitiu, em termos de qualificação, ser este réu definido, nos estritos termos do «molinismo». De facto, aceitava, por exemplo, a «bondade» de acções pecaminosas, nas quais se limitava a deixar o seu corpo obrar as «violências» que lhe eram "impostas", só que, diferentemeente das proposições n.° 41 e 47 condenadas, de Miguel de Molinos, relativa às «violências diabólicas», era Deus quem lhe impunha tais acções, o que ainda tornava a heresia mais grave.

O Padre José de Sequeira, segundo os seus juízes, «não era homem de letras», mas encarniçava-se nos seus argumentos de uma forma desconcertante e - força é dizê-lo, não obstante todo o pudor inspirado pelo seu sacrifício - ridícula. No entanto, foi considerado no Santo Ofício, por médicos e teólogos com atávicas dificuldades no diagnóstico dos fenómenos da natureza e da psique, como «homem de firme e são juizo», e o "debate doutrinal", reaberto entre o réu e os seus juízes, conduziu ao fim que já sabemos.

Resume-se facilmente a trajectória do Padre Sequeira: em Vila Real tornou-se director espiritual de uma beata, com votos feitos, «mulher de grande virtude». Numa capela da igreja onde ele servia, para efeito «de a comunicar spiritualmente», estava com esta confessada «largo tempo», durante o qual começara a ouvir-lhe histórias de maus tratos e vexações diabólicas, «dictames», «inspirações e favores de Deus». Todos os dias «lhe dava o sacramento na missa delle» - a maior parte das vezes sem preceder confissão sacramental - e chegara o seu entusiasmo a tal ponto que «aprovava tudo o que a mesma lhe dizia», dando-lhe «inteyro credito», e começara a escrever-lhe a vida[208]. Entretanto haviam começado as murmurações acerca desta «continua assistencia», e, para obstar a elas, José de Sequeira resolveu sugerir à beata que fosse a sua casa, «e no oratório que tinha nella a continuava em dirigir e tratar»[209]. O escândalo tornou-se então ainda maior e o arcebispo suspendeu-o de confessar, mesmo sacerdotes.

Suspeitando de denúncias contra eles, resolveu vir depôr ao Santo Ofício, onde, para as anular, apresentou um rol de pessoas de «má consciencia», «pouco credito e mao procedimento» e «suas inimigas, fazendo o elogio da sua confessada e pedindo outrossim licença para continuar a vida que dela escrevia.

Regressou à sua terra e, passado algum tempo, foi desta feita chamado ao Santo Ofício. Em resposta ao interrogatório feito, fez uma confissão de «factos hereticais» graves. Ficou preso, e foi igualmente detida a beata. Releve-se-nos uma extensa mas expressiva citação:

«E disse mais que despois de ter Licença para confessar lhe disse a sua filha espiritual, contando e estando elles ambos no oratorio da casa delle Reo,

---

208- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl.169r.°.
209- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl.170r.°.

de que tivera hum dictame em vos clara de que havia de ter delle, seu confessor dois filhos, e logo postos de joelhos diante de huma imagem de Nossa Senhora, lhe rogarão pedice ao seu amado filho que declarasse a verdade, porque não queria cousa que fosse offensa de Deus, assim porque como sacerdote tinha obrigação de guardar castidade coa sua confessada, por ter feito voto de a guardar, e lhe havia custar muito faltar a elle; mas que sem embargo disto estava prompto para fazer o que Deus mandasse por o que pedia, e logo dizendo o *Hymno Veni Sancte Spiritus* e *Gloria in coeli excelsy Deo*, e logo a sua confessada se lançara por terra, e levantandose dicera que ouvira duas vozes que dizião = alma cessa =, dize a teu Padre espiritual que obedeça primeiramente a tudo o que lhe está mandado, e que não busque opiniam, que se ponha toda diligencia no que está dito. E logo obedecendo ao que lhe dizia, na noute daquele dia consumarão actos carnaes, e dahi por diante os continuarão com grande frequencia, e dizendo todos os dias missa, e confessandose para se dizer de outros peccados, nem elle nem a dita sua confessada se accusaram dos taes actos por entenderem que não erão peccado por serem mandados por Deus, antes nelles merecião (...)»[210].

Depois da «instrução» que lhe foi ministrada no Santo Ofício, passou a concordar que aquelas acções tinham sido pecado, ...mas só o conhecia desde que aí ouvira pessoas doutas. Permaneceu todavia «diminuto», e, algum tempo depois, voltou às ideias anteriores, agravando a sua situação com «blasfémias»: não se cansassem consigo os ministros, ficassem com as suas doutrinas - lhes disse -, pois ele «sempre crera e havia de crer» que os actos carnais que tinha com a sua confessada eram bons, porque mandados e dispensados por Deus», que podia fazer lícito o ilícito, «como dispensara com a Virgem Maria Senhora Nossa, que sendo filha de Deus, fora concebida em graça sem peccado original, o que também não fizera a outra creatura»[211].

Na Mesa, onde, pelos interrogatórios da cúmplice, tudo estava apurado acerca das relações entre eles mantidas, perguntaram ao réu como explicava ele que, se apenas cumpria uma ordem divina para ter os dois filhos anunciados, «tinha continuado com ela os actos carnaes, estando pejada». O Padre José de Sequeira respondeu que lhes fora revelado que podiam agir «como se fossem casados» e que Deus lho permitia «para os consolar nos trabalhos espirituaes e carnalmente». E recebendo dos seus juízes «proibição de discorrer nesta matéria», fez à Mesa novas "revelações": estava perto o dia do juízo, e ele queria dar os seus dois filhos «para ajudar a Enoch e Elias», pois esses filhos eram «gerados para fins altissimos» da Divina Providência[212].

Da parte do tribunal era explicado ao réu que continuava nos cárceres do Santo Ofício «para se não antecipar a sua disgraça», este, por seu lado, pedia que «o despachassem com brevidade para hir tratar dos seus filhos». Com o tempo ia aumentando a exasperação do Padre Sequeira: «nenhum ministro do

---

210- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl.175v.º-176.
211- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl. 171v.º.
212- Cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl.172.

Santo Officio havia de sentenciar contra elle»; Deus tudo podia e «havião de vir tirallo do carcere»; «não havia de morrer sem primeiro fazer o outro filho que ainda faltava»; «Deus Nosso Senhor havia de dizer aos ministros do Santo Officio a sentença que lhe havião de dar para ir acabar a sua santa vontade». Finalmente, perante o promotor fiscal com o libelo acusatório, «renunciou à defesa com que podia vir», e, às regimentais admoestações, reagiu dizendo que nada lhe importavam, que estava seguro, não temia coisa alguma, nem o fogo, e «Deus o havia de livrar de tudo»[213].

Era evidente aonde esta ousadia conduzia. Como sabemos o réu vacilou no auto de 21 de Junho de 1744 e foi recolhido aos cárceres do Santo Ofício. Todavia voltou atrás, arrependeu-se da retractação feita no cadafalso, e, perante novas declarações e revogações, dizendo que «estava prompto para dar mil vidas, se as tivesse, em respeito de tudo o que tinha affirmado a respeito das revelações e dictames» constantes do seu processo, resistiu às exortações feitas[214] e entregou-se a uma morte anunciada[215].

Se, como referimos, na Mesa de Lisboa, até meados do século não conhecemos mais padres penitenciados com o epíteto de «molinistas» - nem leigos -, não deixam de continuar a surgir, mas com menor frequência, casos de solicitação[216]. Faz entretanto a sua aparição, como é conhecido, um novo género de culpa, a do padre sigilista: em 30.12.1748 é penitenciado em Lisboa, em sala,

---

213- Cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl.173v.º.

214- Cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fls.176-177. Nestas, como sempre, enfatizava-se a piedade do Santo Ofício, cujos ministros «não desejavão castigallo, mas recebello, como filho, ao grémio da Igreja para salvar a sua alma». Mas há outros argumentos: «livrar o estado clerical» de uma «feiya mancha», e evitar uma «morte afrontoza». A este propósito, foi-lhe dito que «considerasse que no mundo não havia cousa maes desejada que a honra, nem cousa que por maes se suspire que pella doce companhia dos Pays, parentes e amigos, e estimavel bem da liberdade».

215- Entregue ao braço secular, na *Relação* lavrou-se a correspodente sentença: «Acordão em Relação etc.... vista a Sentença dos Inquisidores Appostolicos, ordinario e Deputados da Santa Inquisição pella qual se declara que o Réu José de Sequeira, que foi Presbitero do habito de S. Pedro, de cuja ordem e de todas as maes se acha degradado na forma do direito canonico, he hereje, Apostata da nossa Santa fe catholica, professando varios dogmas erroneos e hereticos (...) o condenão a que com baraço e pregão, pellas ruas publicas desta cidade seja levado à Ribeira della, e alli seja afogado [por garrote] e despois seja queimado o seu corpo pello fogo, reduzido a pó e cinza, de sorte que nem delle nem de sua sepultura possa haver memoria alguma, como tambem o condenão em perdimento de todos os seus bens para o fisco e camara real posto que ascendentes ou descendentes tenha, e estes declaram por inhabeis e infames na forma de direyto, e pague tambem as custas dos autos. Lisboa, 26 de Setembro de 1745. // Dr. Quintela // Oliveira // Moura // Oliveira da Cunha // Negrão // Pina» - B.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, fl.177v.º.

216- Nas três mesas, contamos, para este lapso de tempo, doze padres e três frades (cf. B.A.D.E., *Cod., VI/1-43*, fl. 120). Um destes padres, o Padre Francisco de Santa Teresa e Paiva, por ser reincidente ficou para sempre suspenso das ordens e teve um castigo insólito, que parece demonstrar endurecimento de mão na repressão deste delito: dez anos de galés (cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Lista...aos 26 de Novembro de 1750,* fl. inum.). Em certos casos de solicitantes é muito expressiva a justificação laxista das condutas. Um dos três padres penitenciados na sala do Santo Ofício de Lisboa em 5.11.1746, afirmava a uma mulher com quem havia «contraído amizade» que os amplexos e ósculos que lhe dava não eram pecado (B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Lista* ms., inum).

um padre por perguntar aos penitentes nomes dos cúmplices dos seus pecados, e, em 26.11.1750, um outro[217].

O embuste / fingimento[218] continua também a marcar presença, e neste sector há aqueles casos de «hipocrisia» que, não tendo recebido uma qualificação de «molinismo», estão na fronteira deste delito. No fundo, no grave relaxamento moral da sociedade, que dava origem a tantas ocorrências de incumprimento de votos e barregania (nunca preocupando a Inquisição se não viessem mescladas de teorias ou mistificações sobrenaturais), relaxamento esse, naquela hora, combatido sobretudo pelo rigorismo e reformismo jacobeu, a maior parte dos casos são casos de laxismo. E, evidentemente, se os faltosos ao sexto mandamento e aos votos não chegavam a invocar princípios próximos ou constantes das proposições condenadas de Miguel de Molinos, eram castigados por fingimentos e hipocrisia, mas não por «molinismo».

Foi este foi o caso de Teresa Brites de Jesus Maria José, donata no Convento de Nossa Senhora da Conceição de Loulé, filha de António Fernandes, lavrador, natural de Boliqueime, penitenciada no auto-de-fé realizado na Igreja de S. Domingos, de Lisboa, a 16 de Outubro de 1746, ao qual assitiram o rei, o príncipe e os infantes, por fingir raptos, visões, revelações e outros favores sobrenaturais, com intento de ser reputada «por mulher de virtude», praticando outrossim, com «certo» director espiritual, acções e tocamentos opostos à castidade, por alegadamente assim lhe aconselhar uma voz ouvida na oração. Foi condenada a açoites públicos *citra sanguinis efusione*, reclusão a arbítrio nos cárceres do Santo Ofício, degredo por dez anos na cidade de Miranda, com interdição perpétua de regresso ao Algarve, além das penas espirituais habituais[219].

Esta sentença deu brado, pela conexão desta mulher com o arcebispo-bispo do Algarve D. Inácio de Santa Teresa. Teixeira de Aragão, que se ocupou desta sentença, e que não teve dúvidas que este prelado era «desordeiro, imoral e vaidoso», e, em termos de «fraqueza carnal», da «escola do monarca reinante», parece interpretar a omissão do nome do cúmplice desta beata, completamente necessária e da praxe, como ocultando a pessoa de D. Inácio de Santa Teresa. E é a ele que identifica como cúmplice. Não importa agora determinar o grau de exemplaridade ética do bispo. Parece inquestionável, isso sim, que era conflituoso e imprudente - mas por intervencionismo anti-laxista -, como a sua passagem por Goa documenta. Inquestionável será ainda, e não o teve em conta o citado autor, que - nesta data - o rei e o reino se inclinavam, ao contrário do que insinua, para o rigor devoto, pelo ascendente de Frei Gaspar da Encarnação no paço, e que D. Inácio pertencia à falange de bispos jacobeus que, nomeadamente na questão sigilista, estavam em conflito com a Inquisição

---

217- MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [p.191].

218- Contamos, pelo menos, quatro mulheres e um padre.

219- Cf. ARAGÃO, A. C. Teixeira de - *Diabruras, santidades e prophecias*, op. supracit., pp.112-115.

portuguesa[220]. De resto, no caso da sua pessoa, a dessintonia com o Santo Ofício (usando um eufemismo) vinha dos tempos de Goa... Tudo pressupostos a ter em conta para - um dia - se situar bem a repercussão deste caso, e até, provavelmente, a sua génese, como igualmente o serão o violento conflito aberto, desde a sua chegada, com os capitulares do Algarve.

No entanto, quem quiser ter uma noção mais aproximada do que na realidade ocorreu, basta-lhe ler as *Memórias Eclesiásticas da Igreja do Algarve*, de Silva Lopes. Aí se informa - muito simplesmente - que, com a beata, foi também preso o cúmplice, e que, das indagações a que o núncio procedeu no Algarve, «resultou ilibado o procedimento do prelado»[221].

Em 1747, num auto particular de fé, realizado na Inquisição de Évora, saía penitenciada uma outra mulher, acusada de fingimento de visões e aparições, e suspeita de pacto com o demónio: Soror Maria Inácia do Coração de Jesus, religiosa professa do Convento de Nossa Senhora da Vila de Loulé. Teixeira de Aragão, mais pertinaz do que os cónegos do Algarve, sustenta que o bispo também manteve «relações indecentes» com esta freira. Todavia, na lista deste auto, estão os nomes dos dois clérigos indubitavelmente envolvidos com estas mulheres, como solicitantes e cooperadores em fingimentos: António Gonçalo de Torres Dantas, e Pedro de Sousa Lobo[222].

Nesta perspectiva sinóptica do delito «molinista» ao longo do tempo[223], um dado relevantíssimo se impõe: depois de meados do século, diminui drasticamente de frequência, até deixar totalmente de ser referido...

Em Lisboa, na Igreja de S. Domingos, a 24 de Setembro de 1752, sai um frade leigo por se fazer confessor e «defender erros de Molinos». Em Coimbra, outro caso: na Igreja de Santa Cruz, a 29 de Julho de 1753, sai um padre por «molinista», com a sua confessada[224]. Como estes delitos frequentíssimamente se mesclam, nada se estranhará ver ir à sala do Santo Ofício, em Évora, em 28 de Setembro de 1757, um outro padre, por culpas de «molinista», solicitante e de fingimento de santidade: Domingos da Costa Clemente - assim se chamava - ficou privado de confessar e de dizer missa para sempre, e do restante exercício das ordens a arbítrio dos inquisidores. Sendo algarvio, foi degredado para fora do Algarve oito anos, sem jamais poder entrar na cidade de Tavira, onde delinquira.

220- Cf. ANDRADE, AntónioAlberto de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1966, pp. 148-149.

221- LOPES, João Baptista da Silva - *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Bispado do Algarve*, ed. cit., p. 420.

222- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-43*, fl. 119.

223- Maria Luísa Braga contabiliza, de 1707 a 1750, 31 sentenciados por «molinismo» (*A Inquisição em Portugal...*, op. cit., p.183); mas este número é apenas referente a autos públicos, quando casos houve (como os das freiras dos conventos de Viseu, Ferreira de Aves e Santa Clara do Porto) em que o auto foi particular. De resto, os clérigos solicitantes - delito que pedia sala -, continuavam frequentemente a beneficiar de auto particular, mesmo quando com essa culpa misturavam outras, pelo que o total será bastante superior.

224- MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, ed. cit., [pp.191 e 279].

Fingia-se santo, com revelações, e solicitava «com tactos deshonestos» no acto, antes e depois da confissão, e «o mesmo fazia na praticas espirituaes, interrompendo o santo sacrifício da Missa com escândalo do povo»[225]. A Inquisição prosseguia a sua luta contra a ofensa e utilização abusiva dos sacramentos, mas a solicitação, como epidemia difícil de debelar, é delito que continuará presente durante a época josefina[226].

Com a designação habitual, de forma autónoma e distinta, ou em associação, doravante não nos aparecerão mais, em auto, casos de «molinismo». E a última referência volta a surgir numa mescla de delitos, em 1758.

O auto-de-fé desse ano é revelador da viragem que se ensaia, a nível do poder, em relação aos «estilos» do Santo Ofício: nele não houve procissão, nem sermão, nem listas impressas. A 27 de Agosto de 1758, no auto realizado no claustro do Convento de S. Domingos de Lisboa, em que sairam várias mulheres a açoitar por fingimentos, de uma delas, Maria do Espírito Santo, solteira, de vinte anos, filha de um barbeiro da capital, se diz que fingia «revelações, visões, extasis e outros favores especiaes do Ceo e vexações do Demonio para ser tida por mulher santa e virtuosa». Como não podia deixar de ser, neste mesmo auto não falta um tipo de padres favorecedores e inculcadores de tais fingimentos: três saem com culpas de solicitação, e um quarto de «molinismo».

Todos eles abusaram dos exorcismos da Igreja, mas este último, Miguel Domingues de Sequeira, de 41 anos, bacharel formado em cânones, morador na cidade da Guarda, onde era cura coadjutor da Igreja de Santiago, faz abjuração em forma «por culpas de feitiçaria e molinismo»: seguira «doutrinas hereticas», tendo por «lícitas» e «agradaveis a Deus» acções torpes, que aprovava no confessionario, e praticava com abuso dos exorcismos», chegando ao ponto de oferecer algumas dessas acções a Nossa Senhora, «cuja oblação manifestava com factos horrorosos e execrandos, repugnantes à pureza virginal da mesma Senhora». Recebe uma pena exemplar, atenta a sua condição: é condenado a «carcere e habito perpetuo, privado para sempre de todo o exercicio de suas ordens, de honras e officios e beneficios, e inabilitado para outros». Recebe reclusão a arbítrio nos cárceres do Santo Ofício, depois do que iria degredado «por dez anos para galés», sem nunca mais poder entrar no bispado da Guarda, em cuja Sé seria lida a sua sentença[227].

Mas neste tempo, como é sabido, não se davam só mudanças de estilo - e essas eram importantíssimas - quanto às praxes do Santo Ofício. Recorde-se, por exemplo que, desde 1765, o auto público praticamente desaparece, em favor da sala, e que não há mais processados por judaísmo. Estava em marcha um plano que passava pela plena subordinação e acentuação radical da instrumentalização política do tribunal, e pela preparação e adopção de um novo

---

225- Cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Lista* ms., fl. inum.

226- Cf. SILVA, José Gentil da - *L'Inquisition au Féminin*, em *Inquisição*, Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, Vol. I, Lisboa, 1989, p. 314. Nas listas que temos consultado, só de 1750 a 1755, contamos 12 solicitantes.

227- B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Lista* ms., fl.inum.

regimento (que, no entanto, apenas seria promulgado em 1774, publicada já a carta de lei que abolia a distinção entre cristãos-novos e cristãos velhos), mais de acordo com os «iluminados tempos» que se viviam.

Esse *Regimento* de 1774, não apenas consagra novas concepções jurídicas sobre o processo e sobre as penas, como uma nova abordagem de velhos problemas teóricos. Vem à colação recordar aquilo que é ilustrado pelo Título XI, tratando «Dos Feiticeiros, Sortílegos, Advinhadores, Astrólogos Judiciários e Maléficos»: neste título, a despeito de toda a tradição anterior, com base na qual a Inquisição procurava detectar e combater pactos e acções extraordinárias alcançadas «pelo poder do Demónio», não apenas se nega realidade aos pactos diabólicos, como se interpretam os «crimes de feitiçaria» unicamente sob chave de superstição, impostura ou insanidade mental[228].

Quanto à instrumentalização política do tribunal na época pombalina, é por demais conhecida e não é certamente aqui o tempo e o lugar para aduzir novos exemplos. Baste lembrar que, quando contra o Padre Valentim de Bulhões, mestre de lógica da Casa das Necessidades, se levantem acusações de «pirronismo», «fanatismo» e «entusiasmo», o rei escreverá uma carta ao Conselho Geral do Santo Ofício, dando-lhe ordem formal para a «pronta prisão» do «heresiarca Valentim de Bulhões», mas - mandava insolitamente o monarca - prisão perpétua e sem remissão essa, em cárcere seguro, «sem outro algum processo ou figura de juizo»... Depois de libertado, com a chegada ao trono de D. Maria, o perigoso «heresiarca» seria, como se sabe, nomeado qualificador do Santo Ofício...

No que tange aos condenados erros do teólogo aragonês, se é verdade que não se conhecem novos penitenciados por este delito, - e um dia se terá de tentar explicar cabalmente este facto, não apenas resultado, certamente, do afinamento e da eficácia das estratégias repressivas -, também é certo que o «molinismo» continuou uma ameaça "útil", que o poder soube esgrimir, para eliminar gente incómoda. Como no capítulo II teremos documentado, este espectro, usado mesmo contra anti-quietistas manifestos, e, com frequência, semanticamente alargado por simples referências oficiais a «beatos», «hipócritas» e «fanáticos» - sempre péssimos súbditos -, tornou-se agora pretexto para barrar o caminho a forças devotas orgânicamente estruturadas e fortes, chamassem-se elas jacobeus, jesuítas ou oratorianos.

A instrumentalização política do Santo Ofício, particularmente dos seus teólogos qualificadores, evidencia-se no processo e na sentença proferida contra o Padre Malagrida, que saiu a queimar vivo no célebre auto-de-fé realizado em S. Domingos de Lisboa, em 20 de Setembro de 1761, o mesmo auto cuja notícia suscitou, no estrangeiro, um arrepio de frio ao Cavaleiro de Oliveira... Nesse dia, entre outro tipo de culpas, foram também castigados dois sebastianistas e mais quatro mulheres por fingimento de favores do Céu. Uma delas terá estado a caminho do banal «molinismo» de costumes, porque nos é dito que ela fingia esses

228.- Vide supra, Cap. II, nota 244.

«favores» e «vexações» para «fazer lícita a sua lascivia». Receberam os açoites e os anos de degredo do costume[229].

No caso do Padre Malagrida só se tem sublinhado - nesse ponto com justiça - que por trás da humilhação e aniquilação do missionário jesuíta está o dedo de Carvalho e Melo. Não nos parece, no entanto, que tenha sido relevado o sentido de alguns termos constantes dessa condenação.

A sentença apresenta-o convicto do «crime de heresia». Prescindindo dos «novos erros heréticos» de que «fora inventor» - um acervo de dislates recolhido principalmente a partir de escritos que lhe foram atribuídos -, impressiona de sobremaneira a obstinação com que o tribunal insiste em ver nele um «hipócrita» a castigar, na linha de tanta «hipocrisia» perseguida. Com efeito, outras inculpações visam o descrédito do réu precisamente na identidade espiritual por si proclamada de discípulo do Padre Paolo Segneri, grande impugnador de Miguel de Molinos e do quietismo: fingida santidade - «fingir revelações, visões e locuções e outros especiais favores de Deus, para ser tido e reputado por santo», presunção de privilegiado discernimento espiritual ligado à contemplação passiva e desresponsabilização moral de alegadas acções pessoais pecaminosas[230]. O tribunal não falava em «molinismo», mas a sentença podia ser ouvida em chave anti-molinosista, ao evocar a transgressão das regras da vida mística e a «imitação» dos «hipócritas» por parte do réu. Dado o *curriculum vitae* daquele ancião, e o seu genuíno prestígio popular, como homem virtuoso, escolhera-se sem dúvida a mais destrutiva e pesada das punições...

Na época de D. Maria, um caso há que merece vir a ser estudado: o do bispo de Bragança e Miranda, D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara. Verdadeiramente, o prelado nunca foi processado pelo Santo Ofício, pelo facto de o tribunal entender que a pessoa de um bispo excedia os limites das suas competências, mas o Conselho Geral refere-se-lhe - da pior maneira - numa exposição em Agosto de 1798 dirigida à rainha. Nesse memorial, o bispo é apresentado como mentor e cúmplice de Domingas Vaz e Maria Manuela, duas beatas por si colocadas à testa dos recolhimentos de Nossa Senhora do Loreto, de Bragança, e do Menino Jesus, de Mofreita[231], que ele próprio havia fundado para viúvas e orfãs, e para donzelas, respectivamente, e que haviam sido julgadas e condenadas pela Mesa de Coimbra, após um ano de prisão e de apertados interrogatórios, «pelo crime de fingirem visões, revelações, favores extraordinários», e como «suspeitas na Fé», por defenderem a inocência das «torpezas» por elas realizadas «com pessoas espirituaes». Havia-lhes sido cominada a correspondente pena de açoites com pregão, sete anos de reclusão,

---

229- Cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Lista* ms., fl.inum.

230- Cf. *Sentença...*, Lisboa, Of. de António Rodrigues Galhardo, pp. 16-27.

231- Domingas Vaz ou do Menino Jesus, solteira, filha de Francisco Vaz, foi «mestra» no primeiro, Maria Manuela, ou de Jesus, solteira, filha de António Carvalho, lavrador, de Mofreita, foi regente no segundo.

abjuração, penitências espirituais e instrução. Ora, ministrando às beatas doutrina inocentadora de tais actos, uma dessas pessoas teria sido o próprio prelado[232].

Matéria picante e escandalosa, desde o século XIX que se vem divulgando o texto deste memorial e outras notícias coevas sobre D. António Luís. Este caso e outros, análogos, como os retumbantes embustes da beata das portas de Alconchel, em Évora, castigada com o seu confessor, pelo Santo Ofício, em 1795[233], o que, todavia, acima de tudo, parecem vincar, são as insuficiências da ilustração católica em Portugal, e o combate repressivo do tribunal contra um "aliado" objectivo da «impiedade»: a impreparação e falta de altura, intelectual e moral, de certas franjas do clero, para lidar com a complexa crise espiritual e ideológica daqueles agitados anos.

São relativamente conhecidos os passos da vida de D. António Luís, depois de ter rebentado o escândalo da condenação das duas beatas, cujas sentenças foram lidas publicamente na catedral de Bragança e na igreja de Mofreita. Vergando-se a uma segunda intimação, do governo, de 29 de Agosto de 1799, para se apresentar no paço, o bispo, tratado como um perigoso agitador, meteu-se finalmente numa liteira, e foi conduzido a Lisboa pelo corregedor e outros oficiais de justiça de Bragança. Chegado a Lisboa, excomungou o príncipe regente e todo o seu ministério, mas ganhou a simpatia da rainha D. Carlota Joaquina e de muita gente, do povo e da nobreza, que ia ao Arco do Cego, onde ficou com residência fixa, ver e ouvir «o bispo santo». O intendente geral da polícia, acompanhando com grande atenção estas movimentações, manifestava sempre opinião em tudo oposta, e chamava-lhe pura e simplesmente «quietista»[234]. Para se evitarem contínuos ajuntamentos, o bispo foi levado a passar-se daqui para o mosteiro de S. Vicente de Fora. De S. Vicente de Fora foi mudado para Alcobaça, mas já por ordem de Junot. Findas as invasões, durante as quais, por palavra e por escrito, tinha intransigentemente defendido os direitos da Casa de Bragança, foi autorizado pelo príncipe regente a regressar à sua diocese, profundamente dividida quanto à sua pessoa. Novas queixas e denúncias ocasionam um segundo desterro e encarceramento, no mosteiro dos Carmelitas Descalços, do Buçaco, de onde sai para um regresso definitivo e triunfal à cidade de Bragança, mas curto, porque chega a 13 de Agosto de 1818 e falece em S. Salvador de Salvados (Mirandela) a 13 de Junho de 1819.

Depois de desaparecida, a figura deste bispo continuou controversa. Em trabalho recente, defende-se que o bispo teria muitos defeitos, mas não o de «luxurioso», pecha que seria contraditória com o seu conhecido rigorismo,

---

232- Cf. *Feiticeiros, profetas e visionários* (selecção de textos de Yvonne Cunha REGO), Lisboa 1981, p. 154.

233- Vide ARAGÃO, A. C. Teixeira de - *Diabruras, santidades e prophecias*, op.cit., pp. 116-129, ou *Feiticeiros, profetas e visionários*, op. cit., pp. 141-146.

234- COSTA, A. L. Pinto da - *D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara (1759-1819), um estranho e controverso bispo de Miranda e Bragança*, «Brigantia», Vol. XVIII, n.º 1/2 (1988), p. 134.

devendo outrossim atender-se a que as declarações prestadas pelas beatas teriam sido produzidas sob coacção[235]...

Curiosamente, um contemporâneo do bispo de Bragança, que o parece ter conhecido bem, e adversário até das suas ideias, furiosamente ultra-montanas, anti-regalistas e anti-liberais, pronuncia-se em idêntico sentido, num escrito anónimo, redigido aquando da estadia forçada de D. António Luís em Lisboa: «O Bispo de Bragança não é um impostor malvado, como alguns a principio pensarão, pela combinação de certos factos que parecem não podem compadecer-se com a virtude: he sim hum homem preocupado, de hum cerebro escandecido, que infelizmente se deixou illudir por huã mulher, que elle ainda agora pertende defender como santa de maior estrondo; he hum vaidozo hereditario, mas de huã vaidade que elle mesmo não sabe conhecer»[236].

Quando o autor deste informe nos descreve a preparação deficiente e arcaica deste prelado, o seu cérebro esquentado e «fanático», terá certamente grande dose de razão. Quer-nos todavia parecer que não foi ainda devidamente considerada a componente política, em todos os tempos pronta a imiscuir-se neste tipo de questões, e talvez também implícita na génese das infelicidades de D. António Luís... Como "indícios", basta lembrar a protecção de Carlota Joaquina aos dois recolhimentos, antes e depois da "desgraça", a solicitude dos núncios apostólicos perante a sorte do bispo, a recuperação das duas penitenciadas por parte do sector «ultra» do Regime (convidadas que foram, por Carlota Joaquina, depois de saídas da prisão, a virem servir em Queluz e a fundarem um novo recolhimento, na Ajuda), e a própria auréola de "mártir" e «santo», colada à imagem do prelado[237]...

Como é evidente, sabemos que não nos compete - nem quereríamos - muito menos nas presentes circunstâncias, "reabrir processo" a D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara. Duvidamos até que alguém o possa fazer de forma incontroversa, porque quando morreu o antístite, dois membros do cabido de Bragança deslocaram-se pressurosamente a Salvados, «apoderaram-se do seu cadáver e dos seus pertences e queimaram imediatamente os seus manuscritos, que eram muitos e volumosos»[238].

O que parece líquido é que casos como este renovavam a memória de um tipo de delitos que a passagem do tempo tornava cada vez mais incompreensível e inaceitável, dando outrossim flanco a satirizações incómodas ao relaxamento de costumes e à prática pastoral dos clérigos.

235- COSTA, A. L. Pinto da - *D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara...*, art. cit., p. 122.

236- B.P.M.P., Ms. 759-2, fl. 125r.º.

237- Curiosamente, para os futuros admiradores deste prelado (cujos nomes e acção são referidos por COSTA, A. L. Pinto da - *D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara...*, art. cit., p. 130), ele fica como um símbolo de resistência católica ao regalismo e ao liberalismo.

238- COSTA, A. L. Pinto da - *D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara...*, art. cit., p.129.

Em obra anónima que logrou fazer passar pela Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros, Francisco de Mello Franco[239], médico brasileiro, que estudara em Coimbra, e aí, juntamente com outros «espíritos fortes», fora castigado pelo Santo Ofício[240], ironiza com os confessores e directores espirituais do seu tempo, aconselhando-os na orientação dos penitentes na emenda dos pecados[241]. Concretamente, perante a relaxação de costumes coeva, insistia em que, para combater a «lascívia», a «cólera» e a «bebidice», era necessário também prescrever remédios físicos[242], a começar pelo intenso trabalho intelectual e manual[243]. Podiam os confessores recomendar e prescrever «os remedios fysicos antiafrodisiacos», escrevia o distinto clínico. E se alguém alegasse que esses remédios tiravam «o proveito da tentação», o «merecimento na luta contra a concupiscência», nesse caso, não parecia isso - questionava - «gostar dos ataques da concupiscência, e chegar-se muito para a heresia de Molinos?»[244]...

Como é manifesto, pior ou melhor entendido, o teor das proposições condenadas de Miguel de Molinos não estava de todo esquecido, no Portugal de finais de Antigo Regime... E, desgraçadamente, era então necessário alguém vir lembrar que, frequentemente, se punha demasiada teologia em matérias que a não pediam...

239- A identificação está feita por SILVA, Inocêncio Francisco da - *Diccionario Bibliographico Portuguez*, t. VI, Lisboa, 1862, p. 178. Sobre a vida e obra deste autor cf. IDEM - *Diccionario Bibliographico Portuguez*, t. III, Lisboa, 1859, pp. 10-11.

240- Saíra, com outros estudantes, metropolitanos e ultramarinos, no auto-de-fé que se celebrou na Igreja de Santa Cruz, a 26 de Agosto de 1781 (cf. B.A.D.E., *Cod. CVI/1-42, Lista* ms. inum.)

241- *Medicina Theologica ou Supplica Humilde, feita a todos os Senhores Confessores e Directores sobre o modo de proceder com os seus Penitentes na emenda dos peccados, principalmente da Lascivia, Colera, e Bebidice*, Lisboa, Of. de António Rodrigues Galhardo, 1794. Como é sabido, uma vez publicada esta obra, ela foi logo quase integralmente recolhida, por se ter visto nela atrevimento, algumas ideias erróneas, e intenção ímpia.

242- Cf. *v.g.* Caps. XIII, XIV, XVI e XVIII, *passim*.

243- O estudo, e escrever 3/4 horas por dia, seriam a melhor penitência para os religiosos, e o pintar e bordar, para muitas freiras; segundo o autor, quem vive na relaxação o que precisa é de trabalho, porque quem trabalha duro, peca menos (*Medicina Theologica...*, pp. 139-140).

244- *Medicina Theologica...*, p.101.

CONCLUSÃO

Conta João Domingues Arede, abade de Cucujães, num opusculozinho intitulado *Honroso testemunho da vida e virtudes christãs de Anna de Jesus Maria José Magalhães, a «Santinha d'Arrifana»*, Porto, 1920, com «imprimatur» de D. António Barroso, que, certo dia, estando no Norte, Eça de Queiroz quis ir visitar essa «santa mulher», que estava acamada e à qual eram atribuídos «favores especiais», como o da levitação. Segundo António Cabral (*Eça de Queiroz*, Rio de Janeiro, 1916, p. 211), a deslocação fez-se, mas o escritor não chegou a vê-la levitar, porque à última hora, não quis entrar naqueles aposentos, por qualquer espécie de constrangimento, pudor ou receio.

A notícia é interessante, porque mostra o poder de sedução e o receio que os fenómenos místicos e teopáticos sempre suscitam. Mas, se assim foi, a atitude de Eça é compreensível: nem todos estamos preparados para tudo, e até os santos devem ser respeitados na sua privacidade... Mas o mais interessante é que, segundo o abade de Cucujães, a «Santinha de Arrifana» tinha como leitura a *Divina Filomena* de D. Fernando da Cruz (C.R.S.A.), texto e autor muito apreciados entre nós, pela orientação mística, na última década de seiscentos.

Não muito distante no tempo, um outro escritor, Manuel Larangeira, formado em Medicina pela Escola Médica do Porto, apresentou em 1907, à sua escola, uma tese, aprovada com distinção, intitulada *A Doença da Santidade*. Segundo o autor, todos os santos seriam mais ou menos doentes do foro psíquico. A histeria era, então, um esquema interpretativo em moda. Mas qualquer leitor, mesmo se ateu, sorrirá hoje de textos destes, sem os subscrever. A obra do poeta e a classificação dada, tinham evidentemente a marca do fortíssimo positivismo então reinante.

Como imagem, seja-nos permitido começar por dizer que, no trabalho que agora encerra, não tomamos nem podíamos tomar a respeitável atitude de Eça, furtando-nos a observar..., como também, para escolher e desenvolver um tema destes, nunca poderíamos professar o dogmatismo céptico de Larangeira. Gostemos ou não, o nosso trabalho teria sempre de ser um trabalho de «devassa», de inquirição, e se o poeta estivesse certo, tudo estava definitivamente resolvido. Para quê inquirir?

Acabamos de passar um simples relance de olhar sobre destinos biográficos - por vezes trágicos - de pessoas inculcadas por «santas» e de «virtude», nas quais nos apareceram homens e mulheres, nalguns casos manifestamente desiquilibradas e / ou psicopatas, e como tal, com atenuada ou nula responsabilidade moral pelos seus actos, assim os tribunais o tivessem percebido. Noutros casos, a grande maioria, é gente aparentando uma normal imputabilidade, capaz de discernimento moral, mas que caiu em faltas cuja gravidade não quis assumir, dado o grande conceito em que se tinha ou o prestígio de que gozava. Preferia-se, então, em vez de reconhecer o erro e de arrepiar caminho pela conversão, deitar mão de doutrinas espirituais que, como frequentemente dizem os processos, «paleassem» a lascívia procurada.

Mas há ainda os santos verdadeiros, que não foram só os que a Igreja canonizou, mas também todas aquelas pessoas que procuraram viver, na diversidade de modos e carismas, a vocação universal à santidade. Quanto aos primeiros, ao contrário do poeta, pensamos que foram pessoas sãs, realizando o melhor de si mesmo, nas limitações da sua capacidade e da cultura de cada tempo. Quanto aos segundos, ciosos de participarem da santidade de Cristo, colocaram-se numa dinâmica de aperfeiçoamento só terminada com a morte. Sempre assim foi e será. Por isso, destes, hoje como ontem, mesmo os melhores dos melhores «pecam sete vezes ao dia», mas, ao contrário dos processados por «molinismo», chamam ao pecado, pecado... E sabem, do catecismo, que se a natureza humana é frágil, instável e sempre sujeita a percalços, a ajuda da Graça e a ascese permanente são fórmula incontornável na subida do Monte da Divina Perfeição.

Intencionalmente, e não podia ser de outra maneira, pusemos lado a lado experiências de santidade bem sucedida e «modelar» (lembramos, por exemplo, a evocação feita das vidas das madres Maria do Lado, Mariana do Rosário, Mariana da Purificação e de outras religiosas), e muitos casos de santidade simulada. O que queríamos, e talvez não tenhamos conseguido plenamente fazer, era, por um lado, sublinhar a verdadeira fome de santidade que, tal como em Itália, França e Espanha - e só nos colocamos de um lado das fronteiras da Cristandade -, percorre a sociedade portuguesa deste tempo, seja ela procurada por bons ou maus caminhos, e por outro, evidenciar o permanente mimetismo das formas "espúrias" de santidade em relação às "canónicas".

A busca de caminhos unitivos na oração, sendo de sempre, foi reincentivada na contemplação molinosiana, como caminho de santificação. Mas, como teremos sublinhado, Molinos é ponto de chegada e de partida. Ora, precisamente por isso, porque se tratava de acarear do real impacto da sua obra entre nós, começamos por fazer um ponto de situação sobre a orientação mística na renovação religiosa de finais do século XVI, e suas continuidades seiscentistas. Neste particular, vincamos a importância ímpar, entre nós, de alguns manuais relativamente esquecidos, e que, em certos casos, acompanharam a formação espiritual dos nossos antepassados de seiscentos e setecentos, como, por exemplo, a *Escola de Oração*, de Juan de Jesus Maria (O.C.D.), traduzida para português

pelo Padre Baltasar Guedes, o *Despertador do Amor Divino*, de D. Fernando da Cruz (C.R.S.A.), ou as *Meditações* de autoria do Padre Bartolomeu de Quental.

Depois de todo este largo trajecto que agora termina, perseguindo o objectivo de localizar no tempo e no espaço - e de tornar inteligíveis - as reacções em Portugal à obra de um místico famoso, sua condenação, manifestação das suas doutrinas e influência, alguns pontos de chegada nos parece resultarem evidentes:

- Embora, pela escassez de dados, não tenhamos podido, como desejávamos, determinar com precisão o grau de difusão e o modo como foi lido em Portugal o Doutor Miguel de Molinos ortodoxo, no entanto sabemos hoje que a sua obra impressa circulou entre nós, certamente de forma pia e sem sobressaltos de consciência, até cá chegar notícia do decreto da condenação romana. Fica detectada a presença do *Guia Espiritual* nalgumas estantes da Beira, e referida a conduta "prudente" do Santo Ofício na obrigatória acção da sua recolha.

- E essa obra escrita, com ressonância europeia, foi de tal modo apreciada em certos círculos devotos lusos, que deu origem à preparação de uma sua edição no nosso país e na nossa língua. Aqui temos ocasião de oferecer, justamente, o texto inédito dessa tradução anónima como ela estava - pronta a ir aos prelos -, e que só não foi e ficou esquecida ao longo de séculos, por, com a condenação do autor, se ter tornado obra absolutamente interdita. Melhor é sem dúvida, na sua pureza de estilo, a lição do texto castelhano original, mas, como sabemos, para o promotor da iniciativa tratava-se de ir mais longe, em franjas sociais menos capazes de bilinguismo. É um documento que, de certo modo, homenageia o esforço do tradutor anónimo e de todos aqueles que, procurando ao longo do tempo, rectamente, renovar as expressões da piedade popular, por vezes se viram atraiçoados na sua boa fé...

- Em Portugal, que D. Pedro II proclamava território «puro», isento da «peste» molinosista e das heresias em geral, numa atitude de estudado, orgulhoso e protocolar cepticismo, houve gente condenada por seguir doutrinas de Miguel de Molinos. Como vimos, o rei cedo se teve de desenganar, e o seu filho assistiu pessoalmente, frequentes vezes, à leitura em auto-de-fé, de sentenças contra «molinistas», numerosas durante o seu longo reinado.

- Como é evidente, e tivemos ocasião de o sublinhar, a quase totalidade desses padres e beatas «molinistas» castigados pelo Santo Ofício, já não tinha podido ler (mas não lhes teria feito mal à ortodoxia da fé) nem uma linha de textos de Miguel de Molinos. Alguns, muito poucos, terão lido, ou ouvido ler ou referir, quando muito, o conteúdo das 68 proposições condenadas de Miguel de Molinos, inscritas nos editais cuja publicação o Arcebispo de Rodes, núncio apostólico, havia promovido em Portugal, ou nalgum livro de teologia moral ou

impugnação, onde elas viessem insertas. Esses penitenciados foram considerados «molinistas» pelos qualificadores e juízes, não porque, teológicamente, tenham aprendido de Molinos um sistema minimamente coerente de doutrina, mas porque um ou vários dos seus delitos encaixaram em algumas das proposições condenadas do teólogo aragonês. Para certo tipo de delitos, já frequentes entre os *alumbrados*, a Bula *Coelestis Pastor*, dava agora a pauta e norma de avaliação. Mas quando muitos desses processados defenderam, por exemplo, uma irresposabilidade moral, resultante de invencíveis violências diabólicas, ou do alto grau de santidade e contemplação alcançados, só muito poucos se terão lembrado que reeditavam erros que eram erros de Miguel de Molinos... Conclusão clara é que a grande maioria dos nossos «molinistas» pertence a um género de «molinismo» moral, com escassíssima componente doutrinal. Para usar a linguagem técnica dos qualificadores, o que vemos é gente implicada em «factos hereticais», mas cometidos «com ânimo lascivo».

- Importou-nos, nas páginas que terminam, dar o quadro da génese beiroa da mancha «molinista» e do seu alastramento. Claro que, tal como em Itália ou em Espanha, quem viu um ou dois casos, viu praticamente tudo. Ainda assim, achamos preferível termos corrido o risco de sermos fastidiosos, e não deixarmos para trás, no olvido, alguns dos processos que nos pareceram terem tido maior ressonância social ou certa especificidade culturalmente relevante. As muitas referências a culpas de solicitação e fingimento / embuste impuseram-se pela sua estreita e frequente conexão com as culpas de «molinismo». Não será difícil, doravante, afinar quantitativos e dar-lhes um tratamento estatístico diacrónico.

- Mas mais importante do que a erecção de estatísticas e gráficos descarnados, pareceu-nos ser a análise do impacto da condenação de Molinos na literatura e nas práticas de oração. O pavor de cair em erros de Molinos na contemplação tornou-se, de facto, uma realidade, condicionando decisivamente o modo de abordagem destas matérias por parte dos leigos devotos e dos pastores, que não desejavam com o trigo ver arrancado o joio. No capítulo segundo deste trabalho, cremos ter documentado, com rigor de dados, esse esforço, patente em numerosas obras publicadas ao longo de quase cem anos, para salvar a mística do perigo do molinosismo e, outrossim, do minimalismo racionalista. Um primeiro «corpus» de obras anti-quietistas portuguesas e de defesa ortodoxa da mística, a par de manuais incentivando as práticas contemplativas entre os fiéis, terá ficado levantado. Concretamente, a partir de fonte inquisitorial, pudemos confirmar uma lúcida intuição, que nos vinha sendo sugerida, segundo a qual, a obra do Padre Manuel Bernardes espelhava algum problema oculto, ocorrido na ordem. A análise do primeiro processo incoado em Portugal a um «molinista», afinal a um conhecidíssimo companheiro de roupeta de Bernardes - António da Fonseca -, trouxe, de facto, a melhor explicação para o anti-quietismo de Bernardes e para o seu forte pendor ascético e rigorista, patente, por exemplo, nas *Armas da Castidade*.

- Tivemos ainda a preocupação de compreender o caldo de cultura destes fenómenos de «quietismo». Como pouco se pode compreender sem situar as pessoas no seu meio, "perdemos" muito tempo procurando determinar e correlacionar raízes sociais, índices de instrução, leituras, práticas devotas, entre aqueles que, sonhando altos voos na vida do espírito, se precipitaram na ignomínia.

Apesar das «monstruosidades do tempo e da fortuna» - e ao impulso delas -, deixa-se patente que a aspiração à santidade se generalizou notoriamente ao longo da segunda metade do século XVII, tendo a prática da oração mental como instrumento essencial dessa dinâmica. Fica relevado que as missões do interior foram uma grande alavanca neste processo. Mas prova-se também que as estratégias missionárias, privilegiando a emoção, a eficácia, a rapidez, permitiram falta de aprofundamento doutrinário, perseverança, e finalmente um voluntarismo aventureiro e impreparado na busca de caminhos unitivos e extraordinários na oração. A impreparação moral e intelectual de muitos clérigos, as tendências laxistas, e estas últimas circunstâncias, facilitaram muitos dos importantes danos que fomos enumerando.

- Também procuramos situar a «aventura da santidade», bem sucedida ou não, relanceando-a de dentro, num breve olhar. Os escritos de consciência e as *vidas* que "coscuvilhamos" e fomos referindo ao longo das nossas páginas - panorâmica aberta sobre uma espiritualidade no feminino, sobretudo sobre esse pouco estudado mundo das beatas -, inscrevem-se na preocupação de surpreender constantes e tipologias de comportamento, nomeadamente nas «direcções» habitualmente dadas pelos confessores às suas «filhas espirituais», afinando critérios para, do melhor conhecimento da "norma", poder surgir uma apreciação mais justa do "desvio"...

- Finalmente, teremos provado que na segunda metade do século XVIII, se por um lado o «molinismo» vai esmorecendo, por outro se transforma em pretexto e instrumento político de arremesso e bloqueio usado contra forças devotas orgânicamente estruturadas e fortes, quer se chamem jacobeus, jesuítas ou oratorianos.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

A - MANUSCRITAS

BRAGA

Biblioteca Pública e Arquivo Distrital (A.D.B.)

Inquirições de Genere, Pasta n.º 3 Processo n.º 67 (Padre António da Fonseca)

Livro da Misericórdia de Braga n.º 472

Livro CM 720 (Santa Casa da Misericórdia)

Pasta ms. 738 *(Sentença do Santo Ofício contra Theresa Maria de S. José)*

Fundo Monástico-Conventual, Ms. n.º 94.

Fundo Monástico-Conventual, F 112.

Fundo Monástico-Conventual, F. 566.

Fundo Monástico-Conventual, Ms. 702.

Fundo Monástico-Conventual, Ms. 736.

ÉVORA

Biblioteca Pública e Arquivo Distrital (B.A.D.E.)

Cód. VI/1-43; Cód. VII/1-5;

Cód. CV/1-20; Cód. CV/1-25; Cód. CV/1-41;

Cód. CV/1-42; Cód. CV/1-43; Cód. CV/2-9;

Cód. CVI/1-41; Cód. CVI/1-42; Cód. CVI/1-43;

Cód. CVII/1-4; Cód CVII/1-5.

LISBOA

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (A.N.T.T.)

A - *Chancelaria de D. Afonso VI*, Livro 28.

B - *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Correspondência das Legações, Paris, Cx. 560 (cx.1) , doc. 2.

C - *Conselho Geral do Santo Ofício*

Maço 2, n.º 311 - Documentos relativos à prisão e acusações contra o Padre Valentim de Bulhões.

Maço 5, n.os 2144 a 2203 - Correspondência entre o Conselho Geral e os seus Comissários na Corte de Roma.

Ms. 846-849, Memorias históricas do Real Convento de Jesus de Setúbal.

Livro 62 - Memórias da vida e virtudes de Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Louriçal.

Livro 97 - Correspondência recebida das Inquisições de Lisboa e de Évora.

Livro 153 - Caderno de ordens e resoluções.

Livro 160 - Correspondência entre o Conselho Geral e a Inquisição de Coimbra.

Livro 194 - Colecção de consultas, pareceres, qualificações e sentenças (cópias).

Livro 235 - «Relação dos negócios do Santo Ofício do ano de 1629 em diante» (papéis vários, incluindo denúncias).

Livro 248 - Cópias de consultas, pareceres, admoestações e sentenças.

Livro 257 - Papéis vários (incluindo, às fls. 113-115, a tradução das proposições condenadas de Miguel de Molinos).

Livro 361 - Correspondência expedida para as Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

Livro 436 - Listas de Autos-de-Fé das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora.

D - *Inquisição de Coimbra*

Maço 25, n.º 17 (catálogos de livrarias particulares, declarados à Inquisição conforme o edital de 1621)

Livro 36 (correspondência recebida das inquisições espanholas).

Processo n.º 1788.

Processo n.º 1891, Maço 195.

Processo n.º 2707, Maço 295.

Processo n.º 3011, Maço 142.

Processo n.º 3177, Maço 541.

Processo n.º 3351.

Processo n.º 4996.

Processo n.º 5215.

Processo n.º 6392, Maço 275.

Processo n.º 6728, Maço 287.

Processo n.º 7619, 1.ª e 2.ª parte.

Processo n.º 7677.

Processo n.º 8893.

Processo n.º 10318, 1.ª e 2.ª parte.

E - *Inquisição de Lisboa*

Livro 153 - Ordens do Conselho Geral, Cad.º 4.

Livro 239 - Caderno 40 do Promotor.

Processo n.º 134.

Processo n.º 136.

Processo n.º 16319

Processo n.º 11488

Processo n.º 17861

F - *Inquisição de Évora*

Livro 235 - Caderno 29 do Promotor

Livro 237 - Caderno 31 do Promotor

Biblioteca Nacional de Lisboa (B.N.L.)

Cód. 70 - D. Luís Caetano de Lima (C. R.) - *Breve Relação da Fundação e progressos do insigne Mosteiro de Nossa Senhora da Conceição de Marvilla.*

Cód. 79 - *Vida da Madre Soror Maria do Sacramento, marqueza que foy de Aguiar* (falecida em 1658).

Cód. 87 - *Relação da vida e morte da Serva de Deos a Veneravel Madre Elenna da Crus, Religiosa no Convento da Esperança, desta Cidade de Lisboa, Anno 1721, Escrita pela Madre Maria do Ceo, Religiosa no mesmo Mosteiro.*

Cód. 89 - *Vida de Soror Ignacia (...), escripta em 1672 ou 1673.*

Cód. 178 - Colecção de *Vidas* de religiosas, de Santa Clara de Macau.

Cód. 535 - *Vida e revelações da serva de Deos Soror Marianna do Evangelista, religiosa do Convento do Salvador da Cidade de Évora,* escrita em 1663.

Cód. 538 - *Fiel e Verdadeira Relação Que dá dos Sucessos de Sua Vida a Creatura mais ingrata a seu Creador* (autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco).

Cód. 540 - *Vida interior da Madre Maria Michaela de S. Bernardo, Religiosa no Real Mosteyro de S. Dionisio de Odivelas da Ordem de S. Bernardo* (autobiografia iniciada em 1731)

Cód. 551 - *Breve relação da vida da muinto veneravel Madre Leocádia da Conceição, do muinto recoleto Convento da Madre de Deus de Monchique.*

Cód. 609 - *Vida original que pellas suas mãos escreveo (...) Sor Maria da Assumpção, Religiosa do Convento das Madres Agostinhas descalças de Xabregas (...) a qual morreo no anno de 1701.*

Cód. 862 - Colecção de Sentenças do Santo Ofício.

Cód. 863 - Colecção de Sentenças do Santo Ofício.

Cód. 1228 - *Vida da veneravel Irman Antonia Joaquina da Madre de Deos* (Convento da Esperança, de Beja, de Carmelitas Calçadas, meados do séc. XVIII).

Cód. 8029 - *Vida de Rosa Maria de Santa Catarina* (do Convento das Albertas, Évora, escrita em 1731)

Cód. 8466 - *Vida da Madre D. Joana de Albuquerque*, filha de Matias de Albuquerque, religiosa professa no Mosteiro de Lorvão.

Ms. 8577 - Relações de sucessos.

Cód. 9811 - Texto completo da tradução anónima, para português, do *Guía Espiritual, Breve tratado de la comunión cuotidiana,* e *Cartas a un cabalero español*, de Miguel de Molinos.

Cód. 9887 - «Compendio de varias obras», incluindo o texto incompleto da tradução anónima, para português, da edição romana de 1677 do *Guia Espiritual*, de Miguel de Molinos.

Cód. 9895 - *Vida e Morte da Madre Soror Vi[o]lante de Jesus Maria, religiosa do Convento da Madre de Deus, em Lisboa* (biografia escrita em 1658).

Cód. 10655 - Frei Afonso dos Prazeres (O.F.M.) - *Vida maravilhoza da Serva de Deos Soror Clara Gertrudes do Sacramento, Religioza no Convento de Jezus da Villa de Setubal.*

PORTO

Arquivo Distrital do Porto

PAMT, 33, Livro 5 (Baptismos, n.° 2).

PAMT, 33, Livro 17 (Casamentos, n.°1).

Biblioteca do Centro Regional do Porto da Universidade Católica

THADIM, Manuel José da Silva - *Diario Bracarense* (cópia dos 2 tomos de memórias, Ms. 1054-1055, da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga).

Biblioteca Pública Municipal (B.P.M.P.)

Ms. 822 (Colecção de Listas de Autos-de-Fé).

Ms. 759-2 (Miscelânea, incluindo «carta» anónima sobre o caso do Bispo de Bragança).

MADRID

Biblioteca Nacional

Ms. 9721 (Ee-52) - *Compendio de su proceso, su sentencia y cartas al P. Paulo de Oliva.*

Ms. 120 (B-107) - *Sommario del Processo, ò abiura letta nella chiesa della Minerva con le sue solite ceremonie, intervento de Cardinali & ordinate dalla Cong.ne del S. Officio contro Michele de Molinos, heresiarca dogmatico, li 3 Settembre 1687.*

ROMA

Archivio Segreto Vaticano (A.S.V.)

Nunziatura di Portogallo, Vols. 31; 43; 49; 54; 59; 160.

Nunziatura di Spagna, Vols. 32 e 166;.

Arch. Nunziatura di Madrid, Vol. 32.

Biblioteca Apostolica Vaticana

Ms. Borgia lat. 503 (Correspondência de François Malaval com Giovanni Pastrizio, em defesa da oração de quiete).

Ms. Ottob. lat. 3161- *Discursus Theologicus de oratione mentali.*

Biblioteca Casanatense

Ms. 2037- *Sommario del Processo e cio che sucesse nell' abiura di Michele di Pietro Molinos, famoso settario (...) e di altri suoi discepoli.*

Ms. 310 - *Oratione di quiete. Scrittura del Cardinale Degli Albizzi.*

Ms. 3208 - *La politica segreta di Michele Molinos.*

Biblioteca Vallicelliana

Ms. P. 177 - *Breve notitia della dottrina e della prattica di alcuni novelli contemplativi.*

Ms. P.180 - *Sommario del processo de Molinos.*

Biblioteca Angelica

Ms. 682 - Miscelânea molinosiana, incluindo, *Alcune notizie succinte circa il nuovo esercizio dell' anime.*

Biblioteca Vittorio Emmanuele II (B.V.E.)

Ms. 977 (Fondi minori, San Lorenzo in Lucina, 60) - Sentença de Miguel de Molinos, e colecção de outras sentenças e abjurações impostas a «quietistas», anteriores e posteriores.

Ms. 148 (Fondi jesuitici) - Colecção de escritos de impugnação dos «erros» do *Guia Espiritual*, de Miguel de Molinos, e da «nova escola de oração de quiete».

B - IMPRESSAS

AA.VV. - *Curiosidades de mística parda*, Madrid, 1897.

AFAN DE RIBERA, Don Fulgencio - *Virtud al uso y mistica a la moda*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 33, t. 2.°, ed. M. Rivadeneyra, Madrid, 1854.

ALAMÍN, Frei Felix (O.F.M. Cap.) - *Espejo de verdadera y falsa contemplación*, Madrid, António de Zafra, 1695.

--------- *Falacias del Demonio*, Madrid, Blas de Villanueva, 1714.

ANJOS, Frei Luís dos (E.S.A.) - *Jardim de Portugal*, ed. introdução e notas de Maria de Lurdes Correia FERNANDES, ed. Campo das Letras, Porto, 1999.

ANTONIO MINUART, Frei Agustin (O.S.A.) - *El solitario en poblado*, Juan Piferrer, Barcelona, 1744.

ANUNCIAÇÃO, Francisco da (E.S.A.) - *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos publicos castigos dos hypocritas, dados pelo Tribunal do Santo Officio*, 3 tomos, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725-1726.

--------- *Consulta Mystico-Moral sobre o habito de certas Religiosas da ordem de Santa Clara Urbanas, Coimbra, Colégio das Artes*, 1717.

ARACOELI, Frei Francisco de (O.F.M.) - *Norma viva de religiosas*, Lisboa, Miguel Manescal, 1708.

ARAGÃO, A. C. Teixeira de - *Diabruras, santidades e prophecias*, Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1894.

ARAGÃO, Fernão Ximenes de - *Praxis da oração mental, ou exercicio espiritual e sancto da alma com Deus*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1633.

ARANHA, Boaventura Maciel - *Cuidados da vida e descuidos da morte*, Lisboa, Of. Pinheirense da Música, 1743.

ARBIOL, António (O.F.M.) - *Desenganos mysticos para as almas detidas ou enganadas no caminho da perfeição*, trad. de Frei João Pacheco (E.S.A.), Coimbra, Luís Seco Ferreira, 1746.

AREDE, João Domingues - *Honroso testemunho da Vida e Virtudes Christãs de Anna de Jesus Maria José Magalhães, a «Santinha d' Arrifana»*, Porto, 1920.

ASSUNÇÃO, Frei Manuel da (E.S.A.) - *Jardim Sagrado*, Lisboa, Of. Rita Cassiana, 1736.

AZEVEDO, Frei Miguel de (O.C.) - *Memorial das instructivas palavras e edificantes obras da veneravel madre Marianna da Purificação*, Lisboa, Of. Simão Tadeu Ferreira, 1802.

BALMA, Hugo de (O. Cart.) - *Mystica Theologia* [atribuída a S. Boaventura] *com algumas declaraçoens feitas pelo Padre Mestre Fr. Jeronymo Gracian da Madre de Deos*, religioso da Ordem do Carmo, trad. pelo Lic.° António ESTEVES, Lisboa Ocidental, Of. da Musica, 1731.

BARAMBIO DESCALZO, Francisco - *Discursos philosoficos, theologicos, morales y mysticos contra las proposiciones del Doctor Miguel de Molinos*, 2 tomos, Madrid, J. García Infanzón, 1691-1692.

BARATA, Frei Domingos (O.S.T.) - *Sermão do Acto de Fé pregado na Cidade de Coimbra em 14 de Junho de 1699*, Évora, Of. da Universidade, 1717.

BELÉM, Frei Jerónimo de (O.F.M.) - *Chronica serafica da santa Provincia dos Algarves*, 4 tomos, Lisboa, Ignacio Rodrigues, 1750, e ibi, Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1753, 1755 e 1758.

BERNARDES, Manuel (Cong. Oratório) - *Obras*, 5 vols., Porto, Lello e Irmão ed., 1974.

BLOSIO, Ludovico (O.S.B.) - *Obras*, Sevilha, Juan de Leon, 1598.

BOAVENTURA, S. - *Obras*, 3.ª ed., dir. e anot. e com *Introduções* de Leon AMOROS (O.F.M.), Bernardo APERRIBAY (O.F.M.) e Miguel OROMI (O.F.M.), B.A.C., Madrid, 1967.

BROCHADO, José da Cunha - *Cartas*, selecção, prefácio e notas de António Álvaro Dória, Sá da Costa ed., Lisboa, 1944.

BUSEMBAU[M], Herman (S.J.) - *Medulla da Theologia Moral* (trad. de Manuel Pereira de Sousa), Lisboa Oriental, Of. Augustiniana, 1731.

CALATAYUD, Pedro (S. J.) - *Incendios de amor sagrado y respiracion amorosa de las Almas devotas con el Corazon de Jesus su enamorado*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1736.

--------- *Doctrinas practicas que suele explicar en sus missiones el Padre...*, I e II tomos, Valencia, J. Estevan Dolz, 1737-1739; III tomo, Logroño, F. Delgado, 1754.

CARDOSO, Padre Paulo - *Escada mystica de Jacob, para subir ao Ceo da perfeição... [com] hum Ramilhete Espiritual que offerece ao peyto das Esposas de Christo huma consciencia charitativa*, Lisboa, Of. José Antunes da Silva, 1731.

CARVALHO, José Adriano de Freitas (dir. de) - *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal (1501-1700)*, Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1988.

--------- *Da memória dos livros às bibliotecas da memória I. Inventário da livraria de Santo António de Caminha*, Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, Porto, 1998.

CARVALHO, Tristão Barbosa de - *Peregrinaçam Christã*, Lisboa, Pedro Ferreira, 1744.

CASNEDI, Carlos (S.J.) - *Crisis theologicae in qua contra Michaelem de Molinos, et recentissime exortos et damnatos Caco-Mysticos, Eucharisticè Transubstantiatos, sublimiora Theologia Mysticae Arcana, intermixta difficiliorum à Pontificibus damnatarum expositione, necnon novis, et curiosis practicis digressionibus, non tentata hactenus Scholastica Methodo tractantur*, Lisboa, Pascoal da Silva, 1719.

CASSUTO, Alfonso - *Bibliografia dos Sermões de Autos-da-Fé impressos*, Coimbra, 1955.

CASTELO BRANCO, Antónia Margarida - *Autobiografia, 1652-1717*, Prefácio e transcrição de João PALMA-FERREIRA, I.N.C.M., Lisboa, 1984.

CASTELO BRANCO, Camilo - *Obras Completas*, publ. sob direcção de Justino Mendes de ALMEIDA, Vol. XV, Ed. Lello, Porto, 1993.

CHACON, Doutor Tomé Botelho - *Compendio brevissimo da Theologia Moral*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1682.

CHAGAS, Frei António das (O.F.M.) - *Obras Espirituaes*, 4 tomos, Lisboa, Miguel Deslandes, 1684, 1687 e 1701, e ibi, Filipe de Sousa Vilela, 1715.

--------- *Cartas espirituaes*, 2 Partes, Lisboa, Inácio Nogueira Xisto, 1762.

CHAVES, Castelo Branco - *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros* (Prefácio, tradução e notas de), Biblioteca Nacional, Lisboa, 1989.

COLLARES, Nicolao Fernandes - *Descripção do Tormentoso Cabo da enganosa esperança à hora da morte, exposta em huma Nova Carta de Marear* (2 tomos), Lisboa, Inácio Ferreira Xisto, 1765.

COLT, João (Cong. Oratório) - *Catalogo dos Prelados da Igreja de Viseo*, em *Collecção dos Documentos, Estatutos e mais Memorias da Academia Real da Historia Portuguesa*, t. II, Lisboa Ocidental, Of. de Pascoal da Silva, 1722.

CONCEIÇÃO, Frei Francisco da (O.F.M.Cap.) - *Director Instruido*, Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1779.

CORELLA, Fr. Jayme O.F.M. Cap. - *Practica del Confessionario*, 1.ª e 2.ª parte, Coimbra, João Antunes, 1721.

COSTA, Manuel da (S.J.) - *Arte de Furtar*, ed. crítica, com introdução e notas de Roger BISMUT, I.N.C.M., Lisboa, 1991.

CRUZ, Frei Afonso da (O. Cister) - *Espelho da perfeição colhido da doutrina de alguns Santos Padres antigos e outros Varoens contemplativos*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1615.

CRUZ, Fernando da (C. R. S. A.) - *Despertador do Amor Divino*, Coimbra, Of. de João Antunes, 1698.

--------- *Divina Filomena de amorosos affectos a Christo Iesu Crucificado*, 2 Partes, Lisboa, Domingos Carneiro, 1694.

CUNHA, D. Rodrigo da – *Segunda Parte da Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga*, Braga, Manuel Cardoso, 1635.

DEOS, Frei Manuel de (O.F.M.) – *Pecador convertido ao caminho da verdade*, Coimbra, António Simões Ferreira, 1728.

DEOS, Frei Martinho do Amor de (O.F.M. Cap.) - *Chronica da Santa Provincia de Santo Antonio da Regular e Estreita Observancia da Ordem do Serafico Patriarcha S. Francisco*, t. I, Lisboa, Of. Herdeiros de António Pedroso Galrão, 1740.

DIAS, José Sebastião da Silva - *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*, Universidade de Coimbra, 1966.

ESPERANÇA, Frei Manuel da (O.F.M.) - *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*, I Parte, Lisboa, Of. Craesbeeckiana, 1656, II Parte, Lisboa, António Craesbeeck de Melo, 1666.

ESPÍRITO SANTO, António do (O.C.D.) - *Directorium mysticum*, Lyon, Guillaume Barbier, 1676.

--------- *Directorium Confessariorum*, Lyon, J. A. Huguetan e G. Barbier, 1668.

ESPÍRITO SANTO, José do (O.C.D.) - *Cadena Mystica Carmelitana*, Madrid, Of. de Antonio Gonçalez de Reyes, 1678.

EXPECTAÇÃO, Frei António (O.C.D.) - *A Estrella Dalva, Santa Theresa de Jesus*, Lisboa, Of. Real Deslandense, 1710.

--------- *Semana Santa, exercicios divinos da presença de Deos e oraçam para cada dia da semana. Vozes d'Alma nas soledades do Bussaco*, Lisboa, Of. da Música, 1719.

--------- *Chronica Divina e historia sagrada, panegyrica e ascetica*, Lisboa Ocidental, José António da Silva, 1736.

FALCONI, Juan (Mercedário) - *Obras espirituales... recogidas por el R. P. Joseph Sanchez*, Saragoça, Diego Dormer, s/d.

FARIA, Manuel Severim de - *Promptuario espiritual e exemplar de virtudes*, Lisboa, Pedro Caesbeeck, 1651.

FARIA, Maria Isabel Ribeiro de, e FARIA, Maria da Graça Perição - *Inquisição - Colectórios, Regimentos, Sermões e Listas de Autos-de-Fé, existentes na Livraria do Visconde da Trindade*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1977.

Feiticeiros, profetas e visionários. Textos Antigos Portugueses, Selecção de Yvonne Cunha RÊGO, Biblioteca Nacional, Lisboa, 1981.

FERNANDES, Manuel (S.J.) - *Alma instruida na doutrina e vida christã*, t. I, Lisboa, Miguel Deslandes, 1688.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *A biblioteca de Jorge Cardoso (+1669), autor do Agiológio Lusitano*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000.

FERREIRA, Padre Agostinho - *Directorio de Directores*, Lisboa Ocidental, Of. da Congregação do Oratório, 1738.

FEO, Padre António (O.P.) - *Trattados das Festas e Vidas dos Santos*, 2.ª Parte, Lisboa, Jorge Rodrigues, 1615.

FONSECA, João da (S.J.) - *Satisfaçam de aggravos e confusam de vingativos*, Évora, Of. da Universidade, 1700.

--------- *Norte espiritual da vida christam*, Coimbra, José Antunes da Silva, 1724.

FRANCISCO DE SALES, S. - *Obras selectas*, ed. preparada por Francisco de la HOZ (S.D.B.), Vol. I, B.A.C., Madrid, 1953.

--------- *Tratado do Amor de Deus*, ed. revista pelo Padre Augusto Durão ALVES, Apostolado da Imprensa, Porto, 1958.

-------- *Livro de Ouro que contem a Introducção à Vida Devota, a Declaração Mystica do Cantico dos Canticos, Directorio de Religiosas, Exercicio espiritual e o Catecismo das tentações*, Lisboa, Of. de Domingos Gonçalves, 1784.

[FRANCO, Francisco de Mello] - *Medicina Theologica ou Supplica Humilde, feita a todos os Senhores Confessores e Directores sobre o modo de proceder com os seus Penitentes na emenda dos peccados, principalmente da Lascívia, Colera, e Bebidice*, Lisboa, Of. de António Rodrigues Galhardo, 1794.

FREIRE, Frei António (E.S.A.) - *Thezouro espiritual com seu Commento Theologico*, Lisboa, António Álvares, 1624.

FREIRE, Frei João (E.S.A.) - *A Cortezã da Glória ou Vida da Beata Verónica*, Lisboa, António Craesbeeck de Melo, 1671.

FREITAS, Bernardino José de Senna - *Memorias de Braga*, t. V, Braga, 1890.

GIRODON, Jean - *Lettres du Père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de l' Oratoire de Braga, 29.IX.1685-22.XI.1698* (Leitura, introdução e notas de), Fundação C. Gulbenkian, Paris, 1973.

GODINEZ, Miguel (S.J.) - *Practica de la Teologia Mystica*, Lisboa, Of. de Francisco da Silva, 1741.

GODINHO, Padre Manuel (O.F.M.) - *Vida, virtudes e morte do Veneravel Padre Fr. António das Chagas*, Lisboa Ocidental, Miguel Rodrigues, 1728.

GRANADA, Leandro de (O.S.B.) - *Resolución de la Contemplación sobrenatural, Revelaciones, apariciones, extasis y arrobamientos para confundir la falsa doctrina de los torpes y desvanecidos alumbrados*, Madrid, Andres de Parra, 1623.

GRANADA, Frei Luís de (O.P.) - *Obras*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XI, Madrid, 1945.

--------- *Historia de Sor María de la Visitación y Sermón de las Caídas públicas*, Estudo preliminar de Álvaro HUERGA (O.P.), Juan Flors Ed., Barcelona, 1962.

GUEDES, Padre Baltasar - *Breve relação da fundação do Colégio dos Meninos Orfãos de Nossa Senhora da Graça*, Introd. de A. Magalhães BASTO, Porto, 1951.

GUERRA, Luiz de Bivar - *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra (1541-1820)*, 2 Vols., Fundação C. Gulbenkian, Paris 1972.

GUILHERME, Frei Manuel (O. P.) - *Cartas directivas e doutrinaes, repostas de huã Religiosa Capucha e reformada a outra Freyra que mostrava querer reformarse* [saídas sob o nome de Manuel VELHO], Lisboa Ocidental, Of. António Pedroso Galrão, 1730.

GUSMÃO, Alexandre de (S.J.) - *Historia do predestinado peregrino e seu irmão precito... dedicada ao peregrino celestial S. Francisco Xavier, Apostolo do Oriente*, Évora, Of. da Universidade, 1685.

--------- *Meditaçoens para todos os dias da semana, pelo exercicio das potencias da alma, conforme ensina Santo Ignacio, Fundador da Companhia de Jesus*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1689.

HERP, Enrique (O.F.M.) - *Directorio de contemplativos*, Estudo preliminar, ed. e tradução de Juan MARTÍN KELLY, F.U.E., Madrid, 1974.

INÁCIO DE LOYOLA, S. - *Obras Completas*, Introd. e notas de Ignacio IPARRAGUIRRE, B.A.C., Madrid., 1963.

JESUS, Frei José de Santa Maria de (O.F.M.) - *Brados do pastor às suas ovelhas*, Lisboa Oc., Of. Manuel Fernandes da Costa, 1735.

JESUS MARIA [Quiroga], José de (O.C.D.) - *Subida del alma a Dios*, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1675.

--------- *Apología Mística en defensa de la contemplación*, Introdução e notas de Max Huot de LONGCHAMP, Ed. FAC, Paris, 1990.

JESUS MARIA, Juan de (O.C.D.) - *Guia interior*, ed., introdução e notas de PABLO MAROTO, Daniel, F.U.E., Madrid, 1987.

JUAN DE ÁVILA, S. - *Obras Completas*, ed. crítica dir. por Francisco MARTIN HERNANDEZ, t. VI, B.A.C., Madrid, 1971.

JUAN DE LA CRUZ, S. - *Obras Completas*, com notas e apêndices de Lucinio RUANO DE LA IGLESIA (O.C.D.), 12.ª ed., B.A.C., Madrid, 1989.

LACERDA, D. Fernando Correa de - *Historia da vida do Bemaventurado Padre S. Joam da Cruz*, Lisboa, Of. de Miguel Manescal, 1680.

LARRAGA, Frei Francisco (O.P.) - *Promptuario da Theologia Moral* (trad. do castelhano do Padre Manuel da Silva Morais), Lisboa Ocidental, Pedro Ferreira, 1727.

LEAL, Augusto S. A. B. Pinho - *Portugal antigo e moderno*, Vol. V, Lisboa, 1875.

LEÃO, Gaspar de - *Desengano de Perdidos*, ed. e Introdução de ASENSIO, Eugénio, Coimbra, 1958.

LOPES, João Baptista da Silva - *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Bispado do Algarve*, Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1848.

LÓPEZ, Gregorio - *Declaración del Apocalipsis*, Estudo Preliminar de Álvaro HUERGA, F.U.E., Madrid, 1999.

LÓPEZ EZQUERRA, José [Agustín NAGORE, O. Cart.] - *Lucerna Mystica pro directoribus animarum*, Saragoça, Pascasio Bueno, 1691.

LOSA, Francisco - *Vida que el Siervo de Dios Gregorio Lopez hizo en algunos lugares de la Nueva España*, Madrid, Francisco Nieto, 1648.

--------- *Nacimento, vida e morte admiraveis do grande Servo de Deos Gregorio Lopes Portuguez* (trad. e acresc. por Pedro Lobo CORREIA), Lisboa, Of. de Domingos Carneiro, 1675.

LUZ, Frei Filipe da (E.S.A.) - *Tratado da vida contemplativa, mui util a todas as pessoas devotas, fundado nas saudades e suspiros de uma alma de amor divino ferida*, Lisboa, Geraldo da Vinha, 1627.

--------- *Tratado do desejo que uma alma teve de se ir viver ao deserto para servir a Deus com grande pontualidade*, Lisboa, Pedro Caesbeeck, 1631.

MACHADO, Diogo Barbosa - *Bibliotheca Lusitana*, 4 tomos, Lisboa, 1741-1759.

MARIA, D. Frei José de Jesus (O.P.) - *Sermoens*, t. II, Évora, s. i., 1736.

MARIA, Frei José de Jesus (O. F. M. Obs.) - *Brognolo recopilado e substanciado, com addictamentos de gravissimos authores*, Lisboa Oriental, Of. Ferreiriana, 1725.

--------- *Instrucçam de Noviços da Provincia de Santa Maria da Arrabida*, Lisboa Ocidental, António Pedroso Galrão, 1733.

MARIA, Frei Juan de Jesus (O.C.D.) - *Escola de Oraçam, contemplaçam, mortificação das paixoens & outras materias principaes da doutrina espiritual* (trad. Padre Baltasar GUEDES), Coimbra, Of. de José Ferreira, 1678.

MARIA SANTÍSSIMA, Frei Manuel de (O.F.M.) - *História da fundação do Real Convento e Seminário de Varatojo*, t. I, Of. António Álvares Ribeiro, 1799.

--------- *Devoto instruido na vida e na morte*, Lisboa, Of. Simão Tadeu Ferreira, 1784.

MÁRTIRES [Eborense], Frei Bartolomeu dos (O.P.) - *Banquete espiritual, voluntário e gratuito em favor das Almas do Purgatório, e de todo o Fiel Christão*, Lisboa, Of. de António Vicente da Silva, 1761.

MELO, D. Francisco Manuel de - *Apólogos Dialogais*, Vol. I, ed. de Pedro SERRA, Ed. Angelus Novus, Braga, 1998.

MENDONÇA, José Lourenço D. de, e MOREIRA, António Joaquim - *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, I.N.C.M., Lisboa, 1980.

Memorial sobre o Scisma do Sigilismo, Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1769.

Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal, Ed. Europa -América, Lisboa, s/d.

MOLINOS, Miguel de - *Defensa de la contemplación*, Estudo preliminar, ed. e notas de Eulógio PACHO (O.C.D.), F.U.E., Madrid, 1988.

--------- *Guia Espiritual*, ed. crítica, introdução e notas de Jose Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, F.U.E., Madrid, 1976.

--------- *Breve tratado de la comunión cuotidiana*, ed. de Pilar MORENO RODRIGUEZ - *El Pensamiento de Miguel de Molinos*, Apêndice II, F.U.E., Madrid, 1992, pp. 601-630.

--------- *Scioglimento ad alcune obiettioni fatte contra il libro della Guida Spirituale*, ed. de J. Igancio TELLECHEA IDÍGORAS - *Molinosiana*, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 207-225.

--------- *Cartas a Don Sancho de Losada*, edição de Eulógio PACHO (O.C.D.) de *Defensa de la contemplación*, F.U.E., Madrid, 1988, pp. 301-304 (apêndice II).

--------- *Cartas escritas a un cabalero español desengañado para animarle a tener oración mental, dándole modo para exercitala*, ed. de Pilar MORENO RODRIGUEZ - *El Pensamiento de Miguel de Molinos*, Apêndice I, F.U.E., Madrid, 1992, pp. 583-594.

MONTEIRO, Diogo (S.J.) - *Arte de orar*, Coimbra, Diogo Gomes Loureiro, 1630.

MONTEIRO, Frei Pedro (O.P.) - *Catalogo dos Deputados do Conselho Geral da Santa Inquisição*, in *Collecção dos Documentos, Estatutos e mais Memorias da Academia Real da Historia Portugueza*, t. I, Lisboa Ocidental, Of. de Pascoal da Sylva, 1721.

MONTEIRO, Frei Pedro (O.P.) - *Noticia Geral das Santas Inquisiçoens deste Reino e suas Conquistas, Ministros e Officiaes de que cada huma se compoem*, in *Collecção dos Documentos, Estatutos e mais Memorias da Academia Real da Historia Portugueza*, t. III, Lisboa Ocidental, Of. de Pascoal da Sylva, 1723.

MONTEIRO, João Antunes - *Relação historica e juridica da fundação dos Congregados de nossa Senhora da Assumpção na Corte e Cidade de Lisboa Occidental e das controversias que se excitão entre esta Congregação e a Parochia de São Nicolao*, Lisboa, s/i., 1734.

MONTEIRO, Manuel (Cong. Oratório) - *Historia da fundação do Real Convento do Louriçal de Religiosas Capuchas Escravas do Santíssimo Sacramento, e vida da Veneravel Maria do Lado, sua primeira instituidora, e de algumas religiosas que nelle faleceram com opinião de virtude*, Lisboa, Francisco da Silva, 1750.

MORUJÃO, Isabel - *Contributo para uma bibliografia cronológica da literatura monástica feminina portuguesa dos séculos XVII e XVIII (impressos)*, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1995.

Noticias da Congregaçam do Oratório de Vizeu, ms. do Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, publicado com um estudo introdutório de José Mendes da Cunha SARAIVA, Lisboa, 1943.

PALAFOX Y MENDOZA, D. Juan de - *Obras*, t. IV, Madrid, Maria de Quiñones, 1664.

--------- *Obras*, t. VI, Madrid, Melchor Alegre, 1667.

PEDRO DE ALCÂNTARA, S. - *Tratado de la Oración y Meditación*, Medina del Campo, por Francisco del Canto, 1587.

POSADAS, Frei Francisco de (O.P.) - *Triumphos de la Castidad contra la luxuria diabolica de Molinos*, Madrid, Imprenta de los herederos de Joseph Francisco Martinez Abad, 1775.

PRAZERES, Frei Afonso (O.F.M.) - *Maximas espirituaes e directivas para instrucção mystica dos virtuosos e defensa apostolica da virtude*, 2 tomos, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1737.

--------- *Consultas espirituaes*, Lisboa, Miguel Manescal da Costa, 1745.

--------- *Carta[s] Directiva[s] escritas pelo Padre Soffronio Ferraz Sepedas*, Coimbra, Of. Luís Seco Ferreira, 1765.

PUENTE, Luís de la (S.J.) - *Meditaçoens dos Mysterios de nossa Santa Fé com a practica da oração mental sobre elles*, 2 tomos (trad. do Padre Manuel Coimbra), Lisboa, João Galrão, 1686 e 1687.

QUENTAL, Bartolomeu do - *Meditaçoens da infancia de Christo com huã Direcção para a Oração mental*, Lisboa, Of. de João da Costa, 1676.

REBELO, Padre Baptista - *Resumo de Theologia Mystica*, Lisboa Ocidental, Of de António Pedroso Galrão, 1727.

Regimento do Santo Ofício, Lisboa, Manuel da Sylva, 1640.

Relacion de la Cour de Portugal sous D. Pedro II, A present regnant..., traduit dell' Anglois, Amsterdão, Thomas Lombrail, 1702.

RODRIGUEZ, Alonso (S.J.) – *Exercicio de perfeição e doutrina espiritual para extinguir vicios e acquirir virtudes* (trad. Manuel Severim de FARIA), Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1649.

ROSÁRIO, Frei António do (O.F.M. Cap.) - *Feyra Mystica de Lisboa*, Lisboa, João Galrão, 1691.

--------- *Carta de Marear*, Lisboa, Filipe de Sousa Vilela,1717.

--------- *Frutas do Brasil*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1702.

SÁ, Artur Moreira de - *Índices dos livros proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa, 1983.

SACRAMENTO, Frei Valério do (O.F.M.Cap.) - *Directorio dos noviços*, Coimbra, Colégio das Artes, 1735.

SANTA LUZIA, Frei Manuel de (O.S.T.) - *Nobiliarquia Trinitária*, Lisboa, Of. de Miguel Manescal, 1766.

SANTA MARIA, Agostinho (O.S.A.D.) - *Adeodato contemplativo e universidade da oração*, Lisboa, Of. de António Pedroso Galrão, 1713.

--------- *Historia da vida admirável e acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de Santo Antonio*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1701.

--------- *Exemplo rarissimo da paciencia e vida prodigiosa e singular da Santa e admiravel Virgem Liduvina, escrita em latim pelo P.e Fr. Joam Brugmano, da Ordem dos menores da Prov. da Flandes, seu confessor, recopilada pelo P.e Fr. Lourenço Surio, da Sagrada Ordem da Cartuxa, novamente trad. e disposta em forma de história, na lingua portuguesa por...*, Lisboa, António Pedroso Galrão, 1703.

SANTO ANTÓNIO, Frei Pedro de (O.F.M.) - *Jardim espiritual tirado da doutrina dos santos e varões espirituais*, Lisboa, Mateus Pinheiro, 1632.

S. BOAVENTURA, Frei António Caetano de (O.F.M.Obs.) - *Itinerario Mystico de huma alma para o Ceo pelo caminho da oração christãa*, Porto, Of. Episcopal de Manuel Pedroso Coimbra, 1750.

--------- *Paraiso mystico da sagrada ordem dos frades menores*, Porto, Of. Episcopal de Manuel Pedroso Coimbra, 1750.

S. JOSÉ, Leonardo de (C.R.S.A) - *Guia de penitentes*, Coimbra, António Dias da Costa, 1695.

S. JOSÉ, Frei Caetano de (O.C.D.) - *Sermam no Acto Publico da Fé que se celebrou na Praça do Rocio desta Corte em Domingo 14 de Outubro de 1714 assistindo sua Magestade e suas Altezas (...)*, Of. Joseph Lopes Ferreira, 1715.

SCUPOLI, Lourenço - *Combate Espiritual* («novamente» traduzido pelo teatino Tomás BEQUEMAN), I e II Parte, Lisboa, José da Costa Coimbra, 1756.

SEGNERI, Paolo (S.J.) - *Concordia tra la fatica e la quiete nell' orazione*, Bologna, Per Gio. Recaldino, 1681.

SOARES, Pedro Ruiz - *Memorial*, Leitura e revisão de M. Lopes de ALMEIDA, Coimbra, 1953.

SOUSA, D. António Caetano de - *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*, Vol. XII, Atlântida Ed., Coimbra, 1953.

SPÍNOLA, António Ardizone (O.D.P.) - *Cordel Triplicado de amor a Christo Sacramentado*, Lisboa, António Craesbeeck de Melo, 1680.

SILVA, Inocêncio Francisco da - *Diccionário Bibliográfico Portuguez*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1858-1972 (23 vols.).

SYLVA, Francisco Pereira da - *Caminho dos terceiros seraficos para a Celestial Patria*, Lisboa Ocidental, Of. da Música, 1736.

TAULER, Juan (O.P.) - *Obras*, ed. com estudo preliminar de Teodoro H. MARTIN, F.U.E., Madrid, 1984.

TAVARES, António - *Exame de Confessores*, Of. de Manuel Fernandes da Costa, Lisboa Ocidental, 1734.

TAVEIRA, Frei Gregório (O.Cristo) - *Fugida do mundo para Deos pela escada da Penitencia*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1619.

--------- *Regalo de contemplativos e theologos*, Lisboa, Manuel da Silva, 1639.

--------- *Subida para Deos pelo monte das saudades de duas almas: huma do justo (...) outra do pecador (...), repartida em sete jornadas para se frequentarem nos sete dias da semana*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1650.

TERESA DE JESUS, Santa - *Obras Completas*, transcr., introduções e notas de Efren de la MADRE DE DIOS, O.C.D. e Otger STEGGINK, O.C., 8.ª ed., B.A.C., Madrid, 1986.

TOPA, Francisco - *Edição crítica da obra poética de Gregório de Matos*, Vol. II, Porto, 1999.

TORRES, Doutor Francisco de - *Sermão do Acto Publico da Fee que se celebrou no Pateo de São Miguel da Cidade de Coimbra em sette de Julho de 1720*, Coimbra, Colégio das Artes, 1720.

TOURS, François de - *Itinerário em Portugal, 1699*, em *Portugal nos séculos XVII e XVIII, Quatro testemunhos*, apresentação, tradução e notas de Castelo-Branco CHAVES, ed. Lisóptima, Lisboa, 1989.

VASCONCELOS, Frei Paulo de (O. Cristo) – *Arte Espiritual que ensina o que he necessario para a meditação e contemplação*, Lisboa, Manuel da Silva, 1649.

VEIGA, Manuel da - *Tratado da vida, virtudes e doutrina admiravel de Simão Gomes Portugues, vulgarmente chamado o çapateiro Santo*, Lisboa, Francisco Vilela, 1673.

VELA Y CUETO, Doña María - *Autobiografia y Libro de las Mercedes*, Introdução de Olegario GONZÁLEZ HERNANDEZ, Juan Flors Ed., Barcelona, 1961.

VELASQUEZ PINTO, António (Cler. Reg. Men.) - *Thesouro dos Christãos que para cada dia lhes deixou Christo no verdadeiro maná sacramentado* (trad. do castelhano, por Frei Francisco de Santa Rosa de VITERBO, O.F.M.), Lisboa, Of. de Domingos Gonçalves, 1739.

VENCIMENTO, Frei Caetano do (O. C.) - *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Veneravel Madre Marianna da Purificaçam*, Lisboa, Of. António da Silva, 1747.

VIEIRA, Padre António (S.J.) - *Cartas*, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de AZEVEDO, t. III, I.N.C.M., Lisboa, 1997.

VITERBO, Frei Francisco de Santa Rosa de (O.F.M.) - *Appendix ao Thesouro dos Christãos*, Lisboa Ocidental, Of. Joaquiniana de Bernardo Fernandes Gayo, 1739.

VITERBO, Frei Joaquim de Santa Rosa de - *Elucidário*, ed. crítica por Mário FIÚZA, 2 Vols., Barcelos 1966.

C - ESTUDOS

AA.VV. - *História Religiosa de Portugal* (dir. de Carlos Moreira AZEVEDO), Vol. II, *Humanismos e reformas* (coord. de João Francisco MARQUES e António Camões GOUVEIA), Círculo de Leitores, Lisboa, 2000.

ABELLÁN, José Luis - *El erasmismo español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

ALGRANTI, Leila M. - *Vida religiosa feminina no Brasil colonial: conventos e recolhimentos*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. I, Universidade de Leon, 1993, pp. 483-494.

ALEXANDRE GARCÍA, Juan Antonio - *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión*, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid, 1994.

ALMEIDA, Fortunato de - *História da Igreja em Portugal*, 4 Vols., Civilização Ed., Barcelos, 1967-1971.

ALVAREZ NOGAL, Carlos - *El beaterio de Santa Catalina en Manila*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. I, Universidade de Leon, 1993, pp. 521-528.

ANDRADE, António Alberto Banha de - *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, I.N.C.M, Lisboa, 1982.

ANDRADE, António Alberto de - *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, 1966.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades - *La teología española en el siglo XVI*, 2 tomos, B.A.C., Madrid, 1976-1977.

--------- *Los recogidos. Nueva vision de la mistica española (1500-1700)*, F.U.E., Madrid, 1976

--------- *La espiritualidad española en el Siglo XVII*, em AA. VV. - *Historia de la Teologia Española*, t. II, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 209-310.

ANDRETTA, Stefano - *La venerabile superbia. Ortodossia e trasgressione nella vita di Suor Francesca Farnese (1593-1651)*, Turim, Rosenberg & Sellier, 1994.

ANGEL VALENTE, José - *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, (introdução à ed. do *Guia Espiritual*), Barcelona, 1974.

ARIÈS, Philippe - *História Social da Criança e da Família* (trad. de Dora Flaksman), Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1981.

ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.) - *História da vida privada. Do Renascimento ao Século das Luzes*, Ed. Afrontamento, Porto, 1990.

ARMOGATHE, J. R. - *Le quiétisme*, P.U.F., Paris, 1973.

ASENSIO, Eugenio - *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, «Revista de Filología Española», n.36, Madrid, 1952, pp. 31-99.

ASENSIO, Eugenio- *Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon*, «Revista de Occidente», n.63, Madrid, Junho de 1968, pp. 302-319.

AVILES FERNANDEZ, Miguel - *Condicionamientos historicos de los movimientos espirituales españoles del siglo XVI*, «Axerquia», 8 (1983), pp. 179-206.

AZEVEDO, João Lúcio de - *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Clássica Ed., Lisboa, 1975.

AZEVEDO, Pedro A. de - *Duas poesias populares em processos da Inquisição*, «Revista Lusitana», Vol. 9, ns. 1 e 2 (1906), pp. 129-134.

AZEVEDO, Pedro de - *A Inquisição e alguns seiscentistas*, «Archivo Histórico Português», Vol. III (1905), pp. 460-465.

BAIÃO, António - *A beata de Celas, processada pela Inquisição de Coimbra. Intervenção do Bispo Conde neste caso*, «O Instituto», Vol. 88, n.° 2, Figueira da Foz, 1935, pp. 173-179.

BAIÃO, António - *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, Vol. III, «Seara Nova», Lisboa, 1938.

BANDINI, Gino - *Cristina di Suezia e Molinos*, «Nuova Antologia», Jan. 1948, pp. 58-72.

--------- *La lotta contro il Quietismo in Italia*, «Il Diritto Eclesiastico», fasc. 1, 1947, pp. 26-50.

BAÑOS VALLEJO, Fernando - *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, Oviedo, 1989.

BAR, Catherine de - *Une amitié spirituelle au Grand Siècle, Lettres de Mère Mectilde de Bar à Marie de Châteauvieux*, ed. Tequi, Paris, 1989.

BARBEITO CARNEIRO, Maria Isabel - *Maestras iletradas*, «Via Spiritus», 7 (2000), pp. 203-225.

BARONE, Giulia - *Nuove proposte per nuovi ceti*, in AA.VV. - *Modelli di santità e modelli di comportamento* (cura de Giulia BARONE, Marina CAFFIERO, Francesco Scorza BARCELLONA), Rosenberg & Sellier, Turim, 1994, pp. 143-147.

BATAILLON, Marcel - *Erasmo y España*, trad. de A. Alatorre, F. U. E., Madrid, 1979.

BATAILLON, Marcel - *Erasmo y el Erasmismo*, Ed. Crítica, Barcelona, 1983.

BELCHIOR, Maria de Lourdes - *Gaspar de Leão*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, pp. 255-262.

--------- *Os Homens e os Livros (Séculos XVI e XVII)*, ed. Verbo, Lisboa, 1971.Ver também PONTES, Maria de Lourdes Belchior.

BELCHIOR, Maria de Lourdes e CARVALHO, José Adriano de - *Portugal, 16.e - 18.e siècles*, em Dictionnnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, t. 16, ed. Beauchesne, Paris, 1985, cols.1958-1973.

--------- *Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, I.N.C.M., Lisboa, 1994, pp. 11-23.

BELO, Filomena Valente - *O Mosteiro da Esperança de Lisboa (Séc. XVII). Espaço de reclusão e sociabilidade*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. II, Leon, 1993, pp. 713-718.

BENDISCIOLI, Mario - *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1964.

BENGOECHEA, Ismael - *San Juan de la Cruz y la Mujer*, Cádis, 1986.

BERGAMO, Mino - *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994.

BÉRIOU, Nicole - *Saint et sainteté dans la prédication de Ranulphe de la Houblonnière*, in AA. VV. - *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII*

siècles), (estudos reunidos por Henri DUBOIS, Jean-Claude HOCQUET, André VAUCHEZ), Vol. I, publ. da Sorbonne, 1987, pp. 3-13.

BERTELLI, Sergio - *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, ed. La Nuova Italia, Florença, 1973.

BETHENCOURT, Francisco - *História das Inquisições, Portugal, Espanha e Itália*, Temas e debates, Lisboa, 1996.

BILINKOFF, Jodi - *A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo*, «Sixteenth Century Journal», XXIII (1992), pp. 21-34.

--------- *Confessors, Penitents, and the Constrution of Identities in Early Modern Avila*, in *Culture and Identity in Early Modern Europe* (Essays in Honor of Natalie Zemon DAVIS, ed. por Barbara B. DIEFENDORF e Carla HESSE), University of Michigan Press, 1993, pp. 83-100.

--------- *Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo*, in AA.VV.- *Spanish Women in the Golden Age, Images and Realities* (ed. por Magdalena S. SÁNCHEZ e Alain SAINT-SAËNS), Greenwood Press, Connecticut, 1996, pp. 23-35.

BLASUCCI, Antonio - *Contemplazione e santità in S. Bonaventura*, Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (a cura di A. POMPEI), Vol. III, Roma, 1976, pp. 361-386.

BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan - *La Inquisición en Castilla - La Mancha*, Librería Anticuaria Jerez, Madrid, 1986.

BOLIS, Ezio - *L'Huomo tra peccato, grazia e libertà nell' opera di Paolo Segneri, S.J. (1624-1694)*, ed. Glossa, Milão, 1996.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis - *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, C. S. I.C., Madrid, 1990.

BRAGA, Maria Luísa - *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Athayde e Mello*, I.N.I.C., Lisboa, 1992.

BREMOND, Henri - *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'a nos jours*, t. 11, Paris, Armand Colin, 1968.

CABIBBO, Sara - *«Ignoratio scriturarum, ignoratio Cristi est». Tradizione e pratica delle scritture nei testi monastici femminili del XVII Secolo*, «Rivista Storica Italiana», 8 (CI), 1989, pp. 85-123.

CALLADO ESTELA, Emilio - *Devoción Popular y convulsión social en la Valencia del Seiscentos*, Deputació de València, 2000.

CARO BAROJA, J. - *Las formas complejas de vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Sarpe, Madrid, 1985.

CARVALHO, Joaquim Ramos de - *As Visitas Pastorais e a Sociedade de Antigo Regime. Notas para o estudo de um mecanismo de Normalização Social*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1985.

CARVALHO, Joaquim e PAIVA, José Pedro - *A Diocese de Coimbra no Século XVIII. População, oragos, padroados e títulos dos párocos*, «Revista de História das Ideias», Vol. 11 (1989) pp. 175-268.

--------- *Reportório das Visitas Pastorais da Diocese de Coimbra. Séculos XVII, XVIII e XIX*, «Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra», VII (1985), pp. 111-214.

CARVALHO, José Adriano de Freitas - *Para a História da Espiritualidade em Portugal: os «Motivos Espirituais» de Frei Rodrigo de Deus e a sua repercussão em Espanha*, «Itinerarium», XIV, (1968), pp. 49-102.

--------- *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, I.N.I.C., Porto, 1981.

--------- *A «Ars Orandi» de Fr. Heitor Pinto e as raízes culturais da «Imagem da Vida Cristã»*, «Humanística e Teologia», t. V, fasc. 3 (1984), pp. 291-318.

--------- *Le christianisme humaniste dans les dialogues de Fr. Heitor Pinto*, Actes du XXI.e Colloque International d' Études Humanistes (Tours, 3-13/7/1978), F. C. G., Paris, 1984, pp.161-177.

--------- *Erudição e espiritualidade no século XVI em Portugal. Nótula a propósito da Imagem da Vida Crista, de Fr. Heitor Pinto, O.S.H.*. em *O Humanismo Português (1500-1600)*, Publicações do II Centenário da Academia das Ciências, Lisboa, 1988, pp. 653-681.

--------- *Introdução* ao *Catálogo da Exposição Histórico-Bibliográfica* organizada pela Biblioteca Pública Municipal do Porto (29/4/1988) *no Bicentenário da Morte de S. Afonso Maria de Ligório*, Parte III.

--------- *Um profeta de corte na Corte: o caso (1562-1576) de Simão Gomes, o «Sapateiro Santo (1516-1576)*, in *Espiritualidade e Corte em Portugal, Sécs. XVI-*

XVIII, «Revista da Faculdade de Letras» - LLM, Anexo V, Porto, 1993, pp. 233-260.

--------- *Francisco de Sousa Tavares*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, pp. 207-212.

--------- *Tomé de Jesus*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, pp. 353-359.

--------- *As lágrimas e as setas. Os Pia Desideria de Herman Hugo, S.J., em Portugal*, «Via Spiritus», 2 (1995), pp. 169-201.

--------- *«Vida e Mercês que Deus fez ao veneravel D. Leão de Noronha»: do santo de corte ao santo de família na Época Moderna em Portugal*, «Via Spiritus», 3 (1996), pp. 81-161.

--------- *Do recomendado ao lido. Direcção espiritual e prática de leitura entre franciscanas e clarissas em Portugal no século XVII*, «Via Spiritus», 4, 1997, pp. 7-56.

--------- *Missões populares franciscanas*, Actas do Simpósio Internacional «Missão Popular, História e Desafios», Porto 7-10 de Outubro de 1997 (no prelo).

CASATI, I. (O.P.) - *Le diverse forme di quietismo*, «Vita Cristiana», 12 (1946), pp. 439-465.

CASTELO-BRANCO, Fernando - *Lisboa seiscentista*, Livros Horizonte, Lisboa, 1990.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio - *La pluma de Dios. María de Ágreda y la escritura autorizada*, «Via Spiritus», 6 (1999), pp. 103-119.

--------- *Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del barroco*, «Via Spiritus», 7 (2000), pp. 99-122.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio, e VAZQUEZ MADRUGA, María Jesús - *Las religiosas de Santa Librada de Alcala de Henares (1481-1516)*, in AA.VV. - *Las mujeres en el cristianismo medieval*, ed. Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 201-229.

CASTRO, Augusto Mendes Simões de - *Guia Historico do viajante em Coimbra e arredores*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1867.

CASTRO, José de - *O Cardial Nacional*, Lisboa, 1943.

CASTRO, José Osório da Gama e - *Diocese e Districto da Guarda*, Porto, 1902.

CASTRO, Maria de Fátima - *Aspectos da vida conventual das religiosas de S. Bento da Vila de Barcelos através de uma devassa de 1744*, «Barcelos Revista», 2.ª Série, n.º 6, 1995, pp. 43-76.

--------- *O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha. Da sua instituição à administração pela Santa Casa da Misericórdia*, «Bracara Augusta», 46 (1995/6), pp. 169-249.

--------- *A Irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga*, Vila Verde, 1998.

--------- *O Recolhimento das Beatas de Santo António do Campo da Vinha (II Parte)*, «Bracara Augusta», 48 (1998/9), pp. 15-96.

CERTEAU, Michel de - *Politica e mistica, Questioni di storia religiosa*, Jaca Book, Milão, 1975.

--------- *La fable mystique, XVI.e - XVII.e Siècle*, ed. Gallimard, Paris, 1982.

--------- *La possession de Loudun*, ed. Gallimard, Paris, 1990.

CHÂTELLIER, Louis - *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne. XVI-XIX siècles*, Aubier, Paris, 1993.

CHAUNU, Pierre - *La civilization de l'Éurope Classique*, Arthaud, Paris, 1970.

CHAVES, Luís - *D. Pedro II*, ed. Notícias, Lisboa 1959.

CLEMENTE, Manuel - *Motivos tridentinos da nossa religiosidade popular: a pregação de Fr. António das Chagas (a partir da sua biografia, escrita pelo Padre Manuel Godinho)*, «Studium Generale», Estudos Contemporâneos, n.º 6, Porto, 1984, pp. 70-106.

COELHO, António Borges - *Inquisição de Évora*, 2 Vols., ed. Caminho, Lisboa, 1987.

COGNET, Louis - *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Desclée, Paris, 1968.

--------- *Crépuscule des mystiques*, Desclée, Paris, 1991.

CONCEIÇÃO Joaquim Fernandes - *Espiritualidade e religiosidade no Portugal Moderno. O Agiologio Lusitano do Padre Jorge Cardoso*, Porto, 1996 (diss. de mestrado apresentada à F.L.U.P.).

CONTAMINE, Philippe - *La pieté quotidienne dans la haute noblesse à la fin du Moyen Age: l'exemple de Charles d'Orléans (1463-1465)*, in AA. VV. - *Horizons marins, itinéraires spirituels (V - XVIII siècles)*, Vol. I, Paris, 1987, pp. 35-41.

CORREIA, João David Pinto - *Luz e Calor do Padre Manuel Bernardes: estrutura e discurso*, Almedina, Coimbra, 1978.

COSTA, A. L. Pinto da - *D. António Luís da Veiga Cabral da Câmara (1759-1819), um estranho e controverso bispo de Miranda e Bragança*, «Brigantia», Vol. XVIII, n.º 1/2 (1988), pp. 113-138.

COSTA, Avelino de Jesus - *Arquidiocese de Braga*, Sep. do Dicionário de História da Igreja em Portugal, Vol. III, ed. Resistência, Lisboa, 1984, pp.150-158.

CUÉNIN, Micheline - *Fausse et vraie mystique: signes de reconnaissance, d'après la Correspondance de Jeanne de Chantal*, in *Les signes de Dieu aux XVI.e et XVII.e Siècles* (Actes du colloque organizé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme), Universidade de Clermont, 1993, pp. 177-187.

CUNHA, Mafalda Maria Ferin - *A "Fiel e verdadeira relação que dá dos sucessos de sua vida a creatura mais ingrata a seu creador...": um género, um texto único*, (Dissertação de mestrado), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1992.

DAESCHLER, R. - *Anéantissement*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. I, cols. 560-565.

DAGENS, Jean - *I mistici cattolici francese dal secolo XIV al 1650*, Sep. da *Grande Antologia Filosofica*, Vol IX, Marzorati, Milão, 1964, pp. 2448-2545.

DEBLAERE, Albert - *La littérature mystique au moyen age*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. X, fasc. LXVIII-LXIX, cols. 1902-1919.

DELUMEAU, Jean - *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Ed. Labor, Barcelona, 1973.

--------- *Le peché et la peur. La culpabilization en Occident (XIII.e - XVIII.e siècles)*, Fayard, Paris, 1983.

--------- *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, Paris, 1989.

DIAS, José Sebastião - *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, 2 Vols., Universidade de Coimbra, 1960.

DOMINGUES, Joaquim, GALA, Elísio, GOMES, Pinharanda - *Santo Agostinho na cultura portuguesa. Contributo bibliográfico*, Fundação Lusíada, Lisboa, 2000.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio - *Los extranjeros en la vida española durante el siglo XVII y otros artículos*, Sevilha, 1996.

DUDON, Paul (S.J.) - *Le quiétiste espagnol Michel de Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921.

DUHR, Joseph - *Communion fréquente*, em *Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique*, Beauchesne, Paris, 1953, t. II, cols. 1234-1292.

ELIAS, Norbert - *A sociedade de corte*, Ed. Estampa, Lisboa, 1987.

ELLACURIA BEASCOECHEA, Jesus - *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Universidade Pontifícia de Salamanca, 1956.

ESPOSITO, Anna - *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel secolo XV*, in AA.VV. - *Culto dei santi, istutuzioni e classi sociali in età preindustriale* (a cura de Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI), L.U. Japadre Ed., Roma, 1984, pp. 539-562.

FARDILHA, Luís de Sá - *Maria Madalena: lágrimas, amor e culpa*, «Via Spiritus», 2 (1995), pp.7-46.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia - *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*, Faculdade de Letras, Porto, 1995.

--------- *Introdução* a BRANDÃO, Hilarião - *Voz do Amado*, Ed. Presença, Lisboa, 1993.

--------- *Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião*, «Lusitania Sacra», 2.ª série, 3 (1991), pp. 30-70.

--------- *Entre a família e a religião: a «Vida» de João Cardim (1585-1615)*, «Lusitania Sacra», 2.ª série, t. V (1993), pp. 93-120.

--------- *Uma clarissa ilustre do Século XVI: Ana Ponce de Leon, Condessa de Feria e monja de Santa Clara de Montilla*, Sep. das Actas do Congresso Internacional Las Clarisas en España y Portugal (Salamanca, 20-25/9 de 1993), t. I (Espiritualidade), pp. 331-340.

--------- *Os templos da memória sacra barroca*, em *A História: entre Memória e Invenção* (coord. de Pedro CARDIM), Publ. Europa-América, Lisboa, 1998, pp. 207-230.

--------- *A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e «santa» (c. 1539-1610)*, Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular, ed. Terramar / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999, pp. 243-272.

FERNANDEZ ALONSO, Justo - *Una bibliografía* [biografia] *inédita de Miguel Molinos*, «Anthologica Annua», 12, Roma, 1964, pp. 293-321,

FERRÃO, António - *A censura literária durante o governo pombalino*, Coimbra, Impr. Universidade, 1926.

FERREIRA, José Augusto - *Fastos Episcopaes da Igreja Primacial de Braga*, t. III, Braga, 1932.

FERREIRA, José Augusto - *Memoria Historica do Catecismo elementar no Arcebispado de Braga desde o Seculo XVI até ao presente*, Famalicão, 1932.

FIORANI, Luigi - *Per la storia dell' anti-quietismo Romano. Il Padre Antonio Caprini e la polemica contro i «moderni contemplativi» tra il 1680 e il 1690*, em *L'uomo e la storia, Studi in onore di Massimo Petrocchi*, vol. I, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1983, pp. 299-343.

FRAGA, João Baptista de Almeida - *Melo na História e na Genealogia*, Lisboa, 1993.

FRUGONI, Chiara - *Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni*, in AA.VV. - *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (cura de Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI), L. U. Japadre ed. , Roma, 1984, pp. 529-533.

--------- *Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi*, in AA.VV. - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (cura de Daniel BERNSTEIN e Roberto RUSCONI), Liguori ed., Nápoles, 1992, pp. 125-155.

GARRIDO HERRERO, Francisco Pablo - *Un censor español de Molinos y de Petrucci*, Institutum Carmelitanum, Roma, 1988.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald - *La contemplation dans l' école dominicaine*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. II, 2.ª parte, cols. 2068-2077.

GOMES, J. Pinharanda - *Caminhos portugueses de Teresa de Ávila*, ed. Pax, Braga, 1983.

--------- *Imagens do Carmelo Lusitano*, Ed. Paulinas, Lisboa, 2000.

GORCEIX, Bernard - *Flambée et Agonie. Mystiques du XVII.e siècle allemand*, ed. Présence, Paris, 1977.

GOTOR LÓPEZ, José Luis - *Fray Jose de Castro, contra el desorden de todo el Mundo en 1692 (o las lamentaciones de un sacristan español en Roma)*, in *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. I, F.U.E., Madrid, 1986, pp. 377-407.

GRAEF, Hilda - *Histoire de la mystique*, ed. du Seuil, 1972.

GROULT, Pierre - *Los misticos de los Paises Bajos y la literatura espiritual española del Siglo XVI*, F.U.E., Madrid, 1976.

HALICZER, Stephen - *Sexuality in the confessional. A sacrament profaned*, Oxford University Press, 1996.

HORCH, Rosemarie Erika - *Sermões impressos dos Autos da Fé*, Rio de Janeiro, 1969.

HUERGA, Alvaro (O.P) - *Historia de los Alumbrados*, 5 Vols., F.U.E., Madrid, 1978-1994.

--------- *Del alumbradismo al molinismo*, «Angelicum», Vol. 67, fasc. 4 (1990), pp. 483-508.

--------- *L'eredità mistica di Santa Teresa e di San Giovanni*, in AA. VV. - *Vita cristiana ed esperiencia mistica*, ed. del Teresianum, Roma, 1982, pp. 331-349.

--------- *La vida cristiana en los siglos XV-XVI*, em *Historia de la espiritualidad* (dir. Baldomero JIMÉNES DUQUE y Luis SALA BALUST), t. II, ed. Juan Flors, Barcelona, 1969, pp. 5-139.

--------- *La escuela de San Luis Beltrán y los alumbrados valencianos*, em AA.VV. - *Corrientes espirituales en la Valencia del Siglo XVI (1550-1600)*, Valência, 1983, pp. 136-163.

IMIRIZALDU, Jesús - *Monjas y beatas embaucadoras*, ed. Nacional, Madrid, 1977

IPPOLITO, Antonio Menniti - *L'eresia di Santa Pelagia, Pietro Ottoboni e la Politica del S. Uffizio*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Ano XXVI, n.º2, (Florença, 1990), pp. 298-305.

JEDIN, Hubert - *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VI, Ed. Herder, Barcelona, 1978.

KNOX, Ronald A. - *Illuminati e carismatici*, trad. de Giovanna Paroni, Introdução de Ettore Passerin d'Entrèves, Ed. Il Molino, Bologna, 1970.

KOLAKOWSKI, Leszek - *Cristianos sin Iglesia, La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Ed. Taurus, Madrid, 1982.

LARANJEIRA, Manuel - *A doença da santidade. Ensayo psychopatologico sobre o mysticismo de forma religiosa*, Porto 1907.

LAVRADOR, João E. Pimentel - *Pensamento teológico de D. Miguel da Anunciação*, Coimbra Ed., Coimbra, 1995.

LEA, Henry Charles - *Historia de la Inquisicion Española*, t. III, F.U.E., Madrid, 1983.

LENDÍNEZ, Claudio - *Treinta y tres proposiciones hereticas sobre Miguel de Molinos*, em MOLINOS, Miguel de - *Guia Espiritual* (Prólogo), Ed. Jucar, 1974.

LIBERA, Alain de - *La mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, ed. du Seuil, Paris 1994.

LIMA, Lana Lage da Gama - *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes*, em *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (trabalhos do 1.º Congresso Internacional - Inquisição, Universidade de S. Paulo, 1987), Edusp, S. Paulo, 1992, pp. 739-749.

LIMA, Ebion de - *O Padre Manuel Bernardes. Sua vida, obra e doutrina espirritual*, Moraes ed., Lisboa/ Rio de Janeiro, 1969.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo - *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, ed. Akal, Madrid, 1990.

LOBRICHON, Guy - *La religion des laïcs en Occident, XI.e- XV.e Siècles*, ed. Hachette, Paris, 1994.

LOMBARDINI, Sandro - *Credere annulando la volontà. La diffusione del quietismo nel Piemonte del Seicento*, em AA.VV. - *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna* (a cura di Giovanna FIUME), Veneza, Marsilio, 2000, pp. 134-139.

LONGPRÉ, Ephrem - *La contémplation dans l' école franciscaine*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. II, 2.ª parte, cols. 2080-2102.

LOPES, F. Félix - *Influência de S. Pedro de Alcântara na espiritualidade portuguesa do seu tempo*, Coimbra, 1964.

LÓPEZ CASTRO, Armando - *Miguel de Molinos, lector de S. Juan de la Cruz*, «La Ciudad de Dios», 213 (2000), pp. 1009-1024.

LORENZO PINAR, Francisco Javier - *Beatas y mancebas*, ed. Semuret, Zamora, 1995.

LUCA, Giuseppe de - *Papiers sur le quiétisme*, «Revue d'Ascétique et Mystique», 14 (1933), pp. 306-314.

MANDROU, Robert - *Magistrats et sorciers en France au XVII.e Siècle. Une analyse de psycologie historique*, ed. du Seuil, Paris, 1980.

MARCADÉ, Jacques - *Le jansénisme au Portugal (notes d' approche)*, Instituto de História Económica e Social da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1980.

MARCOZZI, Vittorio - *Fenomeni paranormali e doni mistici*, ed. Paoline, Milão, 1990.

MARQUES, Armando de Jesus - *Sebastião Toscano*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, pp. 233-239.

MARQUES, João Francisco - *A Parenética Portuguesa e a Restauração 1640-1668*, 2 Vols., I.N.I.C., Porto, 1989.

--------- *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, I.N.I.C., Porto, 1986.

MARQUES, José - *Figurino crúzio visto da segunda metade do século XVIII*, Actas do I Congresso Internacional do Barroco, Vol. I, Porto, 1991, pp. 531-548.

MARQUEZ, Antonio - *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía (1525 -1559)*, Taurus Ed., Madrid, 1980.

MARTIN KELLY, Juan - *Enrique Herp (Harphius) en las letras españolas*, estudo introdutório a HERP, Henrique - *Directorio de contemplativos*, F. U. E., Madrid, 1974.

MARTÍN VELASCO, Juan - *El fenómeno místico*, ed. Trotta, Madrid, 1999.

MARTIN, Teodoro H. - *Estudio Preliminar* a TAULER, Juan - *Obras*, F.U.E., Madrid, 1984.

MARTINS, António Coimbra - *Manuel Bernardes e o Quietismo*, «Colóquio», n.º 13 (Maio de 1961), pp. 53-56.

MARTINS, Fausto - *Leitura iconográfica e mensagem icónica dos "novíssimos" de Wierix*, em AA. VV. - *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica dos Sécs. XV a XVIII*, Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1997, pp. 51-70.

MARTINS, Mário (S.J.) - *Gregorio Lopes, o anacoreta das Índias*, «Brotéria», Vol. 36 (1943), pp. 365-366.

--------- *Gregório Lopes, o prè-quietista do deserto*, «Brotéria», Vol. 36 (1943), fasc. 5, pp. 458-467.

--------- *O anti-quietismo em Portugal*, «Brotéria», Vol. 37 (1943), fasc. 6, pp. 519-531.

--------- *A sombra de Torquemada*, «Brotéria», Vol. 38 (1944), fasc.1, pp. 59-65.

--------- *Uma tradução portuguesa de Molinos*, «Brotéria», Vol. 39 (1944), fasc.1, pp. 5-13.

--------- *O processo inédito do escritor e anacoreta Gregório Lopes (+1596)*, «Brotéria», Vol. 48 (1949), pp.72-81.

MAURÍCIO, Domingos - *Cienfuegos (Álvaro)*, em *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Ed. Verbo, Lisboa, t. 5, col. 458.

MELQUÍADES ANDRÉS, Martín - *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, B.A.C., Madrid, 1994.

--------- *La teología española en el siglo XVI*, 2 tomos, B.A.C., Madrid, 1976-1977.

--------- *Los recogidos. Nueva vision de la mistica española (1500-1700)*, F.U.E., Madrid, 1976

--------- *La espiritualidad española en el Siglo XVII*, em AA. VV. - *Historia de la Teologia Española*, t. II, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 209-310.

-------- *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, B.A.C., Madrid, 1994.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino - *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tomos IV e V, Santander, 1947.

MESTRE, Antonio - *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968.

MIURA ANDRADES, José María - *Formas de vida religiosa feminina en la Andaluzia Medieval. Emparedadas y beatas*, in AA.VV. - *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Ed. de Angela MUÑOZ y M.ª del MAR GRAÑA, Madrid, 1991, pp. 153-164.

--------- *Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilha, 1998.

MOLINARI, Franco - *Federico Borromeo (1564-1631) e il quietismo*, em AA.VV. - em AA.VV. - *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, ed. Dehoniane, Nápoles, 1982, pp. 333-361.

MONCADA, Luís Cabral de - *Mística e racionalismo em Portugal no séc. XVIII*, Coimbra, 1952.

MOREIRA, António Montes - *Breve história das clarissas em Portugal*, «Archivo Ibero- Americano», Ano LIV, núms. 213-214, Madrid, 1994, pp. 213- 220.

MORENO RODRIGUEZ, Pilar - *Nada molinosiana y nirvana búdico (Dos místicas convergentes. El renacer de la espiritualidad medieval?)*, Actas del 1.° Congreso Nacional de Filosofia Medieval, Zaragoza, 1992, pp. 405-415.

-------- *El pensamiento de Miguel de Molinos*, F. U. E., Madrid, 1992.

MORUJÃO, Isabel - *Poesia e santidade: alguns contributos para uma percepção do conceito de santidade, a partir de duas biografias devotas de religiosas do século XVIII português*, «Via Spiritus», 3 (1996), pp. 235-261.

MUÑOZ FERNANDEZ, Ángela - *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994.

NAERT, Émilienne - *Leibniz et la querelle du pur amour*, J. Vrin, Paris, 1959.

NEVEU, Bruno - *Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d' Innocent XI*, em *Erudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Ed. Albin Michel, Paris, 1994.

NICOLAU, Miguel (S.J.) - *Un autor desconocido en la historia de la meditación. Jerónimo Nadal (1507-1580)*, «Revista Española de Teologia», Vol. II, 1, Madrid, 1942, pp. 101-159.

NICOLINI, F. - *Su Miguel de Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici*, «Bolletino del Archivio Storico del Banco di Napoli», Nápoles, 1958, pp. 89-201.

--------- *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani. Notizie, appunti, documenti*, «Bolletino del Archivio Storico del Banco di Napoli», Nápoles, 1959, pp. 223-349.

OLPHE-GALLIARD, Michel - *La contémplation dans l' école ignatienne*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. II, 2.ª parte, cols. 2102-2119.

ORCIBAL, Jean - *La rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord*, P.U.F., Paris, 1959.

ORLANDI, Giuseppe - *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, em AA.VV. - *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, ed. Dehoniane, Nápoles, 1982, pp. 251-297.

OSÓRIO, Jorge Alves - *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no séc. XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*, 2 tomos, Porto, 1978.

PABLO MAROTO, Daniel - *Picaresca mistica en los siglos XVI y XVII. Aportaciones del P. Juan de Jesus Maria, Carmelita Descalzo (1560-1644)*, em *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. IV, F.U.E., Madrid, 1986, pp. 185-213.

PACHO, Eulogio (O.C.D.) - *En torno al quietismo. Interrogantes y sugerencias*, em *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. IV, F.U.E., Madrid, 1986, pp. 215-236.

--------- «*Quietismo*», em *Dicionario de espiritualidad*, dir. ANCILLI, Ermanno, t. 3, Barcelona, ed. Herder, 1984, pp. 237-241.

--------- *Storia della spiritualità moderna*, Teresianum, Roma, 1984. Ver também Eulogio de la VIRGEN DEL CARMEN.

PAIVA, José Pedro - *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas». Portugal, 1600-1774*, Coimbra, 1996.

--------- *Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)*, «Gaudela», n.° 1 (Agosto de 2000), pp. 4-28.

--------- *Inquisição e Visitas Pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social?*, «Revista de História das Ideias», Vol. 11, 1989, pp. 85-102.

PALESE, Salvatore - *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, em em AA.VV. - *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, ed. Dehoniane, Nápoles, 1982, pp. 299-331.

PALMA-FERREIRA, João - *Sobre a autobiografia de Antónia Margarida de Castelo Branco,1652-1717*, «Revista da Biblioteca Nacional», I/1, (1981), pp. 44-73.

PAPÀSOGLI, Benedetta - *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1983.

PAPI, Anna Benvenuti - *'Velut in sepulchro': cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, in AA.VV. - *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (cura de Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI), L. U. Japadre ed. , Roma, 1984, pp. 367-455.

--------- *Frati mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità*, in AA.VV. - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (cura de Daniel BERNSTEIN e Roberto RUSCONI), Liguori ed., Nápoles, 1992, pp. 85-106.

PAQUIER, J. - *Innocent XI*, em *Dictionaire de Théologie Catholique*, dir. de VACANT, A., e MANGENOT, E., t. 7, 2.ª parte, Paris, 1927, cols. 2006-2013.

PAQUIER, J. - *Qu'est-ce que le quiétisme?*, Bloud, Paris, 1910.

PENEDA, Mário Pedro Ribeiro Cordeiro - *Andarilhos no pecado. Religiosidade dos cristãos-velhos portuenses (séc. XVI)*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1998.

PEREIRA, Michela - *Considerazioni marginali sulla conoscenza religiosa*, in AA.VV. - *Donne sante, sante donne*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1996, pp.161-173.

PÉREZ BASTIAS, Luis - *Miguel de Molinos, triste epígono de la mística española*, «Insula», n.° 475, Junho de 1986, p. 17.

PETROCCHI, Massimo - *Il problema del lassismo nel Secolo XVII*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1953.

--------- *Il quietismo italiano del seicento*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1948.

--------- *Storia della spiritualità italiana (secc. XIII-XX)*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1984.

PI CORRALES, Magdalena de Pazzis - *La Provincia de Santiago. Visiones de la vida conventual*, «Archivo Ibero-Americano», Ano LIV, núms. 213-214 (1994), pp.386-390.

PINTA LLORENTE, Miguel de la (O.S.A.) - *De la direccion espiritual del Doctor Miguel de Molinos*, em *Estudios de Cultura Española (Investigaciones historicas)*, Madrid, 1964, pp. 201-214.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves - *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais»* do Padre Manuel Bernardes, I.N.I.C., Lisboa, 1980.

--------- *Sermões de Auto-de-Fé. Evolução de códigos parenéticos*, in Actas do 1.° Congresso luso-brasileiro sobre Inquisição, Lisboa, 1989, Vol. I, pp. 269-289.

--------- *O Padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real*, em AA.VV. - *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1993, pp. 155-170.

--------- *D. Manuel de Portugal*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, I.N.C.M., Lisboa, 1994, pp. 419-423.

--------- *Os Últimos Fins do Homem na Obra do Padre Manuel Bernardes*, em AA.VV. - *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica dos Sécs. XV a XVIII*, Instituto de Cultura Portuguesa, Porto, 1997, pp. 173-186.

PONELLE, Luigi, e BORDET, Luigi - *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Lib. Ed. Fiorentina [1986].

PONS FUSTER, Francisco - *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad Valenciana S. XVII*, ed. Alfons el Magnànim, Valência, 1991.

--------- *Introducción* a PANES, António - *Escala Mística y Estímulo de Amor Divino*, F.U.E., Madrid, 1995.

PONTES, Maria de Lourdes Belchior - *Frei António das Chagas, um homem e um estilo do séc. XVII*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1953.

POURRAT, P. - «*Quiétisme*», em *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. de É. Amann, t. 13, 2.ª parte, Paris, 1937, cols. 1537-1581.

PRESTAGE, Edgar - *Memórias sobre Portugal no reinado de D. Pedro II*, Lisboa, 1935.

PROSPERI, Adriano - *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, ed. Einaudi, Turim, 1996.

REMÉDIOS, Mendes dos - *Um processo sensacional na Inquisição de Coimbra ao fechar do Século XVII*, Coimbra, 1925.

REVUELTA SAÑUDO, Manuel e MORÓN, Ciriaco (Coord.) - *El erasmismo en España* (Comunicações ao 2.º Colóquio de Literatura y Pensamiento Hispânicos), Santander, 1986.

REY TEJERINA, Arsenio - *El Quietismo Lusitano: Procesos y Condenación*, Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, Vol. II, Universitária Editora, Lisboa, 1989, pp. 883-892.

RIBEIRO, Ilídio de Sousa - *Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo*, Coimbra, 1952.

RICARD, Robert - *Études sur l' Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Fundação C. Gulbenkian, Paris, 1970.

--------- *La doctrine spirituelle de Fr. António das Chagas d'après ses principales lettres*, em *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, Paris-Lisboa, 1949, pp. 317-336.

--------- *«Resignación», «conformidad», abandon, «Gelassenheit»*, «Revue d'Histoire de la Spiritualité», 52 (1976), pp. 303-310.

--------- *Le retour de Molinos*, «Caravelle», 27, 1976, pp. 231-237.

RIESCO TERRERO, Angel - *Tres documentos interesantes (siglo XVI) para el conocimiento del origen y transformacion del "beaterio" de Alhama de Granada en Convento de RR. Clarisas de la Concepcion, vulgo de "San Diego"*, «Archivo Ibero-Americano», Ano LIV, núms. 215-216, Madrid, 1994, pp. 789-799.

ROBRES LLUCH, Ramon - *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)*, «Anthologica Annua», Roma, t. 18 (1971), pp. 353-465.

RODRIGUES, Alice - *Subsídios para o estudo da Diocese de Coimbra. O Bispo-Conde D. João de Melo (1624-1704)*, sep. do «Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra», Coimbra, 1985, pp.237-238.

RODRIGUES, Francisco - *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, t. I, vols. I e II, Porto 1931.

RODRIGUES, Manuel Augusto - *A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra (1537-1640)*, Coimbra 1974.

--------- *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*, «Revista de História das Ideias», Vol. III, Coimbra, 1981, pp. 125-176.

--------- *Biblioteca e bens de D. Francisco de Lemos e da Mitra de Coimbra*, Coimbra, 1984.

--------- *Pombal e D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra*, em *O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, t. I, «Revista de História das Ideias», IV, Coimbra, 1982, pp. 207-298.

--------- *As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais*, sep. das Actas do Colóquio A mulher na sociedade portuguesa, Coimbra, 1986, pp 1-36.

RODRIGUES, Maria Idalina Resina - *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, F. U. E., Madrid, 1988.

--------- *Jorge da Silva*, em *Antologia de Espirituais Portugueses*, I.N.C.M., Lisboa, 1994, pp. 79-81.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando - *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII e XVIII*, Junta de Castilla y Leon, Madrid, 1988.

--------- *El gran libro de las Batuecas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990

--------- *La Península Metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

RODRIGUEZ, Isaias (O.C.D.) - *Santa Teresa de Jesus y la Espiritualidad Española*, Madrid, 1972.

ROLO, Frei Raul de Almeida (O.P.) - *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977.

--------- *Uma «arte» de ser santo (Compendium Spiritualis Doctrinae)*, «Eborensia», Ano I, ns. 1 e 2, Évora, 1988, pp. 87-110.

ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei - *Fabula picta. Le forme visive del linguaggio mistico*, em AA.VV. - *Santità, culti, agiografia* (a cura di Sofia Boesch GAJANO), ed. Viella, Roma, 1997, pp. 150-170.

ROS GARCÍA, Salvador - *La experiencia mística de San Juan de la Cruz: «Entréme donde no supe»*, «Revista de Espiritualidad», 210-211, t.53, Ano 53 (1994), pp. 119-147.

ROSA, Maria de Lurdes - *A religião no século: vivências e devoções dos leigos*, em *História Religiosa de Portugal* (direcção de Carlos Moreira AZEVEDO), Vol. I, *Formação e limites da Cristandade* (coord. de Ana Maria C. M. JORGE e Ana Maria S. A. RODRIGUES), Círculo de Leitores, Lisboa, 2000, pp. 423-505.

ROSA, Mario - *Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria*, em AA.VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (a cura di Gabriella ZARRI), Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 521-550.

ROSÁRIO, Frei António do (O.P.) - *Mapa de Portugal dominicano feminino*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. II, Leon, 1993, pp. 652-665.

RUSCONI, Roberto - *Da Costanza al Laterano: la «Calculata devozione» del ceto mercantile-borghese nell' Italia del Quattrocento*, in AA. VV. - *Storia dell' Italia Religiosa*, t. I (cura de André VAUCHEZ), Ed. Laterza, 1993, pp. 520-535.

--------- *Politica e religione nell' età del Concilio: a proposito di Maria di Portogallo e del ducato di Parma*, em AA.VV. - *D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*, Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, Porto, 1999, pp. 229-247.

SAAVEDRA, Pegerto - *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Ed. Crítica, 1994.

SAINZ RODRÍGUEZ, Pedro - *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

--------- *La siembra mistica del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*, F.U.E., Madrid, 1979.

SALLMANN, Jean-Michel - *Esiste una falsa santità maschile?*, in AA.VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 119-144.

---------- *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI.e et XVII.e siècles*, in AA.VV. - *Culto dei santi, istutuzioni e classi sociali in età preindustriale* (a cura de Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI), L.U. Japadre Ed., Roma, 1984, pp. 683-7021.

SÁNCHEZ CASTAÑER, F. - *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (Nuevos datos biográficos)*, Valencia, Artes Gráficas Soler, 1965.

SÁNCHEZ GIL, Víctor - *La teologia española hasta la Ilustracion 1680-1750*, in *Historia de la Teologia Española*, dir. de Melquiades ANDRES MARTÍN, t. II, F.U.E., Madrid, 1987, pp. 359-430.

SÁNCHEZ LORA, José L. - *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, F.U.E., Madrid, 1988.

SANNAZZARO, Piero - «*Quietismo*», em *Enciclopedia Cattolica*, t. 10, Cidade do Vaticano, s/d., cols. 412-416.

SANTE-MARIE-MADELEINE, Gabriel de - *La contemplation dans l' école du Carmel Théresien*, em *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. II, 2.ª parte, cols. 2058-2067.

SANTOS, Eugénio dos - *O Oratório no Norte de Portugal*, I.N.I.C., Porto, 1982.

--------- *A Irmandade dos Congregantes do Oratório do Porto*, «Humanistica e Teologia», IV/2, (1983), pp. 195-212.

--------- *Missões do interior de Portugal na época moderna: agentes, métodos e resultados*, «Arquipélago», Série de Ciências Humanas, n.° 6 (Jan.° 1984), pp. 26-65.

--------- *O monacato feminino no Brasil durante a época moderna*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. I, Leon, 1993, pp. 469-482.

--------- *Missões populares e festa barroca: um aspecto da sensibilidade colectiva*, Actas do I Congresso internacional do Barroco, Vol. II, Porto, 1991, pp. 641-648.

SANTOS, Zulmira C. - *Algumas notas para a história das missões em Portugal: em torno de um manuscrito do Arquivo Distrital de Braga*, Actas do Congresso Internacional sobre o IX Centenário da Dedicação da Sé de Braga, Vol. II / 2, Braga, 1990, pp. 577-593.

--------- *Da Corte Sancta à corte santíssima em Portugal*, em *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, «Revista da Faculdade de Letras, LLM, Anexo V, 1993, pp. 205-215.

--------- *Itinerários de missão do oratoriano Teodoro de Almeida*, Actas do Colóquio Internacional «Piedade Popular», Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, ed. Terramar, 1999, pp. 273-289.

--------- *Literatura de Espiritualidade em Portugal (1640-1750)*, em *Historia da Literatura Portuguesa*, Vol. III, ed. Alfa, Lisboa, no prelo.

SARRIÓN MORA, Adelina - *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.

SAUGNIEUX, Joel (dir. de) - *Foi et Lumières dans l' Espagne du XVIII.e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985.

SAUVY, Anne - *Le miroir du coeur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, ed. Du Cerf, Paris, 1989.

SCATTIGNO, Anna - *Il lume della luna. Linguaggio e conoscenza nell'esperienza religiosa*, in AA.VV. - *Donne sante, sante donne*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1996, pp. 189-209.

SENSI, Mario - *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro-italiano*, in AA.VV. - *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* (cura de Daniel BERNSTEIN e Roberto RUSCONI), Liguori ed., Nápoles, 1992, pp. 57-84.

SEQUEIRA, Gustavo de Matos - *O Carmo e a Trindade*, Vol. II, Lisboa, 1939.

SEROUET, Pierre (O.C.D.) - *De la vie dévote a la vie mystique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo - *A Historiografia Portuguesa, Doutrina e crítica*, Vols. II e III, ed. Verbo, Lisboa, 1973 e 1974.

--------- *História de Portugal*, Vols. V e VI, Lisboa, ed. Verbo, 1989 e 1982.

SHIAVONE, Pietro (S.J.) - *Fenomeni mistici, possessione diabolica e parapsicologia*, in AA.VV. - *Mistica e Scienze Umane*, ed. Dehoniane, Nápoles, pp. 101-145.

SIGNOROTTO, Gianvittorio - *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L' eresia di Santa Pelagia*, ed. il Mulino, Bolonha, 1989.

--------- *Lo spazio delle devozioni nell' età della controriforma*, in AA.VV. - *Luoghi sacri e spazi della santità* (a cura de Sofia Boesch GAJANO e Lucetta SCARAFFIA), Rosemberg & Sellier, Turim. 1990, pp. 315-325.

SILVA, Frei António Pereira da (O.F.M.) - *A questão do sigilismo em Portugal no Século XVIII*, Ed. Franciscana, Braga, 1964.

--------- *Jacobeia*, em *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Vol. 11, ed. Verbo, Lisboa, 1980, cols. 267-268.

SILVA, José Gentil da - *L'Inquisition au Féminin*, em *Inquisição*, Actas do 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição, Vol. I, Lisboa, 1989, pp. 304-322.

SILVA, Orlando da - *Manuel Laranjeira (1877-1912). Vivências e Imagens de uma Época*, s/l., 1992.

SIMON DIAS, José - *Dominicos de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, F.U.E., Madrid, 1977.

--------- *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*, F.U.E., Madrid, 1975.

SIMONCELLI, P. - *Il "Dialogo dell' unione spirituale di Dio coll' anima" tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano*, «Annuario dell' Istituto Storico Italiano per l' Età Moderna e Contemporanea», XXIX-XXX (1977-78), pp. 565-601.

SOARES, Maria Ivone da Paz - *Sociabilidade Feminina. Enquadramento religioso no Quotidiano da Sociedade Bracarense Setecentista*, Universidade do Minho, Braga, 1997.

SOUSA, Gonçalo de Vasconcelos e - *Notas para o estudo de algumas personagens da corte do rei D. Pedro II*, «Raízes e Memórias», V, n.º 10, pp. 31-54.

SOUZA, Laura de Mello e - *Entre o êxtase e o combate: visionárias portuguesas do século XVII*, in em *Inquisição: Ensaios sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (coordenação de Anita NOVINSKY e Maria Luiza Tucci CARNEIRO), ed. da Universidade de S. Paulo, 1992, pp. 762-784.

SPINI, Giorgio - *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Ed. La Nuova Italia, Florença, 1983.

STROPPA, Sabrina - *Sic arescit. Litteratura mistica del Seicento italiano*, Leo S. Olschki, Florença, 1998.

TAVARES, Abel Sampaio - *O coração como símbolo na linguagem popular, na literatura, na arte*, Sep. de «O Tripeiro», 7.ª Série, Ano XVIII / 7-8 (1999), pp. 3-23.

TAVARES, Abel Sampaio - *S. João de Deus, um Santo para o nosso tempo*, Sep. de «Acção Médica», Ano LIX, n.º 3 (Julho/Setembro 1995), pp. 133-143.

TAVARES Pedro Vilas Boas - *Ética e dialéctica dos sentimentos nas máximas do varatojano Fr. Afonso dos Prazeres*, Actas do I Congresso Internacional do Barroco, Vol. II, Porto, 1991, pp. 493-496.

--------- *A Corte Portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos*, «Revista da Faculdade de Letras do Porto, L.L.M., Anexo V - *Espiritualidade e Corte em Portugal, Sécs. XVI-XVIII*», Porto, 1993, pp. 196-199.

--------- *D. Diogo da Anunciação Justiniano, Arcebispo de Cranganor, perante a Corte de Roma*, Actas do Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora, Évora, 1994, pp. 221-240.

--------- *Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as beatas do Campo da Vinha (Braga)*, «Via Spiritus», 5 (1998), pp. 127-132.

--------- *Domingos Peres, professor de Matemática da Princesa Maria de Portugal, na fundação de um beatério bracarense*, Actas do Colóquio Internacional «D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo. As relações culturais entre Portugal e Itália na segunda metade de Quinhentos», Centro Inter-Universitário de História de Espiritualidade, Porto, 1999, pp. 7-28.

--------- *Os prelados de Goa e Macau perante o legado papal Maillard de Tournon. Notas sobre o contexto da reacção sino-portuguesa*, em *Miscelânea*, Colecção Gâmica, III, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 199-252.

--------- *Come la principessa di Parma appresse la matematica*, em *Maria di Portogallo, Sposa di Alessandro Farnese, Principeza di Parma e Piacenza dal 1565 al 1577*, a cura di Giuseppe BERTINI, Parma, Ducati Editore, 2001, pp. 15-26.

--------- *Hora e imagens da morte na pastoral missionária*, Actas do Colóquio *Os «Últimos Fins» na Cultura Ibérica (XV-XVIII)*, «Revista da Faculdade de Letras - L.L.M.», Anexo VIII, Porto, 1997, pp. 237-255.

--------- *A Inquisição*, em *História de Portugal (1750-1815)*, Vol. VIII, *A crise do Antigo Regime* (coord. de L. A. Oliveira RAMOS), Lisboa, Ed. Presença, no prelo.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio - *Introduccion a un texto*, ed. crítica de MOLINOS, Miguel de - *Guia espiritual*, F.U.E., Madrid, 1975, pp. 1-85.

--------- *Molinosiana, Investigaciones historicas sobre Miguel de Molinos*, F.U.E., Madrid, 1987.

--------- *Lexico de la «Guia Espiritual» de Miguel de Molinos*, F.U.E., Madrid, 1991.

THURSTON, Herbert (S.J.) - *Los fenomenos fisicos de misticismo*, San Sebastian, 1953.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco - *El crimen y pecado contra natura*, in AA.VV. - *Sexo Barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 33-55.

TORRES, José Veiga - *Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal*, «Revista de História Económica e Social», n.º 1, Lisboa, 1978, pp. 55-68.

TRIVIÑO, Maria Victoria - *Mujer, predicadora y párroco. La Santa Juana (1481-1534)*, B.A.C., Madrid, 1999.

VAINFAS, Ronaldo - *Moralidades do trópico e Inquisição: notas sobre o casamento, celibato e fornicação no imaginário do Brasil colónia*, in Actas do 1.º Congresso Luso-brasileiro sobre Inquisição, Vol. I, pp. 365-375.

VALE, Teresa Leonor M. - *D. Fr. Manuel Pereira, Bispo e Secretário de Estado*, Lisboa, 1994.

VALENTE, José Angel - *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, Barral Ed., Barcelona, 1974, pp. 45-46;

VANZAN, P. - *"Per via di annichilazione". Una mistica e la sua guida spirituale nella Milano del Cinquecento*, «La civiltà cattolica» I, (1995), pp.149-156.

VASCONCELOS, José Leite de - *Etnografia Portuguesa*, Vol. I, Lisboa, 1980.

VASTA, Marilena Modica - *La santità negata. Esperienze religiose e inquisizione nella Sicilia moderna*, em AA.VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (a cura di Gabriella ZARRI), Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 389- 411.

VAUCHEZ, André - *La spiritualité du moyen âge occidental*, P.U.F., 1975

--------- *Les laïcs au Moyen Age*, ed. du Cerf, Paris, 1987.

--------- *Le "trafiquant céleste": Saint Homebon de Crémone (+1197), marchand et «père des pauvres»*, in AA. VV. - *Horizons marins, itinéraires spirituels (V - XVIII siècles)*, Vol. I, Paris, 1987, pp. 115-122.

--------- *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age*, École Française de Rome, Roma, 1988.

--------- *La nascita del sospetto*, in AA. VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, (cura de Gabriella ZARRI), ed. Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 39-51.

VIFORCOS MARINAS, Maria Isabel - *El beaterio quiteño de Nuestra Señora de la Merced y sus fallidos intentos de transformacion en Convento (1730-1758)*, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y America (1492-1992), t. I, Universidade de Leon, 1993, pp. 357-365.

VILLA-URRUTIA, Marquês de - *Cristina de Suecia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, s/d.

VINCENT, Catherine - *Les confréries médievales dans le royaume de France (XIII.e XV.e Siècle)*, Ed. Albin Michel, Paris, 1994.

VIRGEN DEL CARMEN, Eulogio de la (= Eulogio PACHO, O.C.D.) - *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, t. II, ed. Juan Flors, Barcelona, 1969, pp. 253-434.

--------- *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, «Ephemerides Carmeliticae», 13 (1962), pp. 353-626.

--------- *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* em *Historia de la Espiritualidad*, t. II, ed. Juan Flors, Barcelona, 1969, pp. 352-381.

--------- *Molinos (Michel de)*, em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. 10, ed. Beauchesne, Paris, 1979, cols. 1486-1514.

--------- «*Illuminisme et illuminés*», em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. VII, fasc. 48-49, cols. 1370-1392.

ZARRI, Gabriella - *Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)*, in AA.VV. - *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all' età contemporanea* (a cura di Giorgio CHITTOLINI e Giovanni MICCOLI), Giulio Einaudi Ed., Turim, 1986, pp. 359-428.

--------- *«Vera» santità, «simulata» santità: ipotesi e riscontri*, em AA.VV. - *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Turim, 1991, pp. 9-36.

ZAVALLONI, Roberto (O. F. M.) - *Grazia e fenomeni mistici*, in AA. VV. - *Vita cristiana ed esperienza mistica*, ed. del Teresianum, Roma, 1982, pp. 160-182.

ZOVATTO, Pietro - *Il settecento spirituale fra giansenismo e quietismo*, em *Storia della spiritualità*, t.VI, Ed. Dehoniane, Bologna, 1990, pp. 11-63.