



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

eia@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul

Brasil

BELLINI, LÍGIA

Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do
molinismo

Estudos Ibero-Americanos, vol. XXXII, núm. 2, diciembre, 2006, pp. 187-203

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134618635011>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinismo*

LÍGIA BELLINI**

Resumo: O presente artigo analisa a vivência religiosa de um grupo de pessoas acusadas, pelo Santo Ofício português, dos crimes de molinismo, falsos êxtases, visões e revelações, nas primeiras décadas do século XVIII. Propõe que se trata de uma espécie de seita ou círculo herético, cuja conduta foi de fato inspirada na doutrina mística do teólogo aragonês Miguel de Molinos, explorando seu universo conceitual e ritual, e as formas como se apropriou das idéias do teólogo.

Abstract: This article is concerned with the religious experience of a group of people who were persecuted by the Portuguese Inquisition for the practice of “molinismo”, false ecstasies, visions and revelations, in the early eighteenth century. It approaches the group as a sect or heretical circle, whose conduct was indeed inspired by the mystical doctrine of the Aragonese theologian Miguel de Molinos. It explores the sect’s conceptual and ritual universe and the ways in which it has interpreted Molinos’ ideas.

Palavras-chave: Experiência religiosa. Molinismo. Portugal no Antigo Regime.

Key words: Religious experience. Molinismo. Eighteenth-century Portugal.

Na década de 1970, dois grandes historiadores da religião expressaram, nas suas obras, a tendência que vinha se consolidando, no decorrer do século XX, de ampliação do campo de interesse dos estudos da área. Deixava-se de enfocar primordialmente aspectos institucionais para também buscar compreender a diversidade de vivências do fenômeno religioso. Jean Delumeau, em sua aula inaugural no Collège de France, em 1975, publicada sob o título “O prescrito e o vivido”, fazia referência às abordagens ao Cristianismo “não ao nível das doutrinas e dos doutores, mas das multi-

* O presente artigo foi escrito com base em investigação financiada pelo CNPq, com bolsa de produtividade em pesquisa. Agradeço a Luiz Mott pela gentileza de ter lido e comentado o texto, e pelas importantes indicações bibliográficas e documentais.

** Professor adjunto do Departamento de História, Universidade Federal da Bahia.

dões" (Delumeau, 1978, p. 163). Em seu clássico *Las formas complejas de la vida religiosa*, Julio Caro Baroja propunha que, no extenso domínio dos estudos sobre religião, fosse dada atenção maior ao que é expresso pelo termo "religiosidade". Este, segundo o autor, se referia, "mais que à prática e ao esmero em cumprir as obrigações religiosas, à faculdade de praticar uma religião, dentro das limitações individuais e sociais impostas a todo homem". Baroja buscou, no livro, explorar o conteúdo das diferentes experiências religiosas na Espanha dos séculos XVI e XVII, "sem propósitos apologéticos ou denegatórios" (Baroja, 1978, p. 11; tradução minha).

Baroja apresenta inúmeras informações sobre os modos em que era praticada a doutrina católica no mundo ibérico dos começos da época moderna. Aborda, entre outros temas, preceitos morais cristãos, a questão da autoridade do clero, tópicos como o da importância, na época, da noção de Amor de Deus, de determinados santos e de visões infernais. Interessa-me aqui dar ênfase ao que ele designa de "boemia religiosa", quer dizer, grupos de homens e mulheres acusados de, a pretexto da práxis católica, viver de modo irregular, cometendo excessos e distanciando-se dos comportamentos mais de acordo com os regulamentos eclesiásticos. Entre tais grupos, estão peregrinos e ermitãos, milagreiros, beatas visionárias, e os chamados alumbrados, cuja existência se verifica desde o século XVI, e que tiveram diferentes formas em diferentes lugares e momentos na Península Ibérica, até os começos do século XVIII.

O objetivo central deste artigo é analisar brevemente a vivência religiosa de um grupo cuja existência se relaciona ao universo acima referido. São pessoas acusadas, pelo Santo Ofício português, dos crimes de molinismo e de falsos êxtases, visões e revelações, confessores e/ou diretores espirituais e suas confessandas que fizeram proposições consideradas heréticas pela ordodoxia católica e praticaram uma série de atos ligados à sexualidade com um componente místico, principalmente no interior de conventos, mas também fora deles. Os processos sugerem tratar-se de uma espécie de seita ou círculo herético, com diferentes estágios de iniciação e envolvimento, cuja conduta foi, ao que tudo indica, inspirada na doutrina mística que o teólogo aragonês Miguel de Molinos (1628-1696) desenvolveu em seus escritos (Molinos, 1906 e 1977; Valente, 1974),¹ ou em sua defesa da licitude de atos carnais no processo

¹ Outros textos escritos por Molinos, os quais não foi possível consultar, são: *Breve tratado de la comunión cotidiana* (1675), *Cartas a un caballero español desengañado para a-*

inquisitorial instaurado contra ele. Procurarei explorar as características deste grupo religioso, seu universo conceitual e ritual, bem como os mecanismos de difusão dos seus preceitos. Visto que os réus foram qualificados pela Inquisição como seguidores da “danada seita de Molinos” é importante investigar aqui, ainda que de forma sucinta, quais, entre as proposições do teólogo, foram apropriadas pelos indiciados e de que maneiras, procurando estabelecer aspectos sociais, institucionais e culturais envolvidos nesta apropriação.

O molinosismo é considerado por Baroja a última manifestação dos alumbrados. Compartilha com eles a mescla de sensualidade e misticismo associada a uma doutrina mais ou menos erudita sobre o Amor de Deus, onde espiritualidade e carnalidade do amor muitas vezes se confundem nas consciências. Um elemento freqüentemente encontrado é a relação entre um confessor ou diretor espiritual e mulheres que manifestam delírios ou êxtases religiosos (Baroja, 1978, p. 465-486). O maior refinamento em termos da constituição de uma seita mística entre os alumbrados parece ter sido alcançado pelos “dexados”, também, como Molinos, seguidores do quietismo, propondo um afastamento das prescrições da Igreja, e tendo a participação ativa de mulheres (Bataillon, 1937, p. 190-204). Os comportamentos heterodoxos brevemente referidos aqui parecem não ter sido característicos dos alumbrados desde o surgimento desta tendência religiosa. De acordo com o *Dictionnaire de Spiritualité*, o termo alumbrado inicialmente designava um grupo ou gênero de pessoas que buscavam a perfeição espiritual pela iluminação interior, a prática de conselhos evangélicos, o amor e a humildade, sobretudo pela via da oração e o conhecimento das Escrituras. Muitos desses grupos teriam então se desviado para um iluminismo condenado (tomo IV, parte 2, 1961, p. 1151-1152). Outros autores fazem referência a quietistas e alumbrados como vertentes distintas, embora possuindo características comuns (Appolos, 1964, p. 37; Moncada, 1959, p. 281). No *Dictionnaire de Théologie Catholique*, os alumbrados ou iluminados são apontados como origem próxima do quietismo de Molinos (vol. 10, 1929, p. 2190).

A complexidade da forma de quietismo que Molinos desenolveu implica a dificuldade de examiná-la em uns poucos parágrafos sem risco de simplificação, ainda mais tendo-se em conta que o seu *Guia Espiritual* é dirigido claramente aos já iniciados na via mística (Valente, 1974, p. 24). Mesmo correndo este risco, é

nimarle a tener oración mental (1676) e seu epistolário, publicado em 1912 (Valente, 1974, p. 31-32).

necessário explorar algumas das suas idéias mais importantes (ver comentários introdutórios de Gonzales Noriega em Molinos, 1977, p. 9-38).

O pensamento cristão em geral considera que a realidade representa um desígnio de Deus com respeito aos homens. A depender do entendimento do modo como se relacionam, de um lado, necessidade e presciência divinas e, de outro, liberdade humana, a intenção de Deus pode ser interpretada como sugestão, proposição ou ordem. A originalidade do pensamento de Molinos, que constitui também seu caráter herético, está em suprimir a ambigüidade do termo “desígnio”, interpretando-o como ordem indecifrável. A multiplicidade do real é reduzida por Molinos a uma fórmula uniforme, um conjunto indiferenciado considerado unicamente como expressão de uma incompreensível “vontade de Deus”. A esta vontade que não é possível compreender o místico deve obedecer cegamente, o que implica a anulação da vontade humana, exceto no ato primeiro de sua aniquilação. Na mística quietista, o confrontamento entre a vontade humana e a divina só pode levar ao desaparecimento da primeira, a qual se manifestaria apenas no único ato de consentimento de suprimir-se a si mesma.

Para que o homem que faz tal escolha pudesse adequar-se ao desígnio de Deus, ele teria de ter algum conhecimento deste, e isto, de acordo com a concepção de Molinos, é impossível, pois a divindade nada lhe diz sobre o que fazer ou deixar de fazer. Além disto, o homem desconhece seu próprio bem. Se não pode recorrer a estes guias, a alma fica privada de todo conteúdo intelectual: “a alma não deve pensar nem na recompensa, nem na punição, nem no paraíso, nem no inferno, nem na morte, nem na eternidade... Ela não deve querer saber se caminha como quer Deus...” (Hünermann e Hofmann, 1996, p. 539; tradução minha).

Para mediar sua relação com os demais homens e regular a transmissão da sua experiência, o místico necessita da intervenção de uma instituição – a Igreja. Tanto o fiel comum quanto aquele que se exercita para a mística devem, segundo o teólogo, praticar a obediência a seu superior eclesiástico, sendo este um mecanismo de desapego da sua própria vontade. Molinos propõe que, para o místico, o maior mérito não está em amar, reverenciar e obedecer ao ser mais perfeito, mas antes em direcionar estas atitudes para um outro homem – seu diretor espiritual – tão limitado quanto ele próprio, o que lhe permite privar-se da sua vontade. Diz o teólogo: “Quando a alma anda com temores quanto ao acerto do seu caminho e deseja livrar-se totalmente deles, a sujeição a um diretor espiritual experimentado é o meio mais seguro” (Molinos, 1977, p.

143; tradução minha). No entanto, como observa González Noriega em sua introdução ao *Guia espiritual*, esta “dialética da vontade” não estaria completa se aquele que, num determinado plano, tem a responsabilidade de mando fosse privado da possibilidade de, noutro plano, obedecer. Desta forma, autoridade e obediência constituem uma cadeia que se estende desde o último dos fiéis até o Papa, com este estabelecendo a relação de obediência com o homem perfeito, Cristo, que obedeceu até a morte na cruz.

Uma outra idéia, comungada por diferentes místicos, é a de que Deus está presente, em pessoa, dentro da alma humana, isto é, no interior desta há um Outro. A alma do homem tem a possibilidade de unir-se a este Outro sem que ambos deixem de existir individualmente. A interação entre Deus e a alma se realiza como relação vocal e como relação afetiva. No primeiro caso, a busca de aproximação com o Criador por parte da alma é interpretada como resposta a um chamado divino. Mas este não tem um caráter audível, antes manifesta-se na forma de uma ausência, de algo que não se vê, não se ouve e não se sente. Assim, a solidão da alma é como que uma garantia da presença divina, nela: “não penses que quando estás seca e tenebrosa na presença de Deus por fé e silêncio que não fazes nada, que perdes o teu tempo e que estás ociosa, porque este ócio da alma... é o negócio dos negócios de Deus” (Molinos, 1977, p. 99; tradução minha). No diálogo da alma com Deus, esta lhe fala com palavras audíveis e Ele lhe responde com algo inaudível, todavia real. A vida do místico transcorre em colóquios com Deus, sendo a relação com Ele idêntica a seu próprio existir cotidiano. Porque compartilha com Ele sua existência, a alma sabe que há um Outro onipresente a quem nada escapa. Este modo de relacionar-se com a divindade remete a uma das formas de experiência mística propostas na classificação de Nathan Söderblom, o que este autor chama de “misticismo da vida pessoal”, por oposição a um “misticismo do infinito”. De acordo com Söderblom, no misticismo da vida pessoal o encontro com a realidade supra-humana funda-se numa maturidade religiosa, num contato profundo com a divindade dentro dos quadros da consciência normal, em meio aos problemas da vida e do mundo, e no qual a proximidade entre o “eu” e a divindade nunca cessa. Já no misticismo do infinito, a experiência de união com o supra-humano elimina toda percepção de elementos do mundo dos sentidos, localizando-se além do que a consciência normal é capaz de registrar e do que o ser humano, após a experiência, é capaz de expressar objetivamente. É algo que transforma sua vida por inteiro, levando-o para além do sofrimento do mundo e outras condições terrenas (Akerberg, 1982).

Retornando às proposições de Molinos, para ele, da mesma forma que o diálogo com o Outro emerge na solidão da alma consigo mesma, o afeto do Outro – ou interação da alma com Deus como relação afetiva – rompe a solidão da alma no seu amor por si própria. A alma é ferida pelo amor do Outro, e isto a leva a descobrir uma via por onde este pode entrar e ela sair de si mesma. Na mística em geral, este sentimento foi frequentemente expresso como uma relação entre esposa e esposo, ou entre um amigo e seu amado. Em Molinos, no entanto, ele aparece como humilhação e depreciação de si: “em dois princípios está fundada toda esta fábrica da aniquilação. O primeiro é ter-se em baixa estima a si mesmo e a todas as coisas do mundo... o segundo... há de ser uma grande estima a Deus, para amá-lo, adorá-lo e segui-lo sem qualquer interesse próprio” (Molinos, 1977, p. 244; tradução minha). A alma contempla sua diferença frente à essência eterna, conhece a enorme distância que a separa de Deus. Tendo tão pouco valor em relação a Deus, sendo algo tão vil e deprecável, não pode aspirar a ser amada por Ele. Para o teólogo, a aversão em relação a si mesmo reflete a relação de Deus com a alma. O tormento de estar assim separado de Deus se apresenta como fidelidade total a Ele e desprezo absoluto pela existência terrena.

No pensamento molinosista, o Deus que habita o centro da alma a julga de acordo com a idéia divina de homem, o que faz com que a alma, em vista de sua inadequação àquela idéia, esteja condenada a uma eterna culpa. Mas, para o teólogo, não se pode atribuir a Deus o sofrimento da separação do divino. A alma, não sendo divinizada, não é passível de sofrer. Decorre daí o mistério da culpa. Como Deus, que criou o homem da forma que é, pode condená-lo por ser desta forma? Como pode o homem ser julgado a partir de uma medida tão diferente do seu ser e do seu valor? Neste ponto, a mística, tal como concebida por Molinos, expressa a incapacidade de entender o papel do homem na ordem divina. Se o homem é nada, nada poderá dar a Deus, ou agradá-lo com uma conduta adequada. O homem abandona-se por completo ao curso da ordem mundana e à tutela da hierarquia eclesiástica. O quietismo termina por ser, na formulação de Noriega, “uma doutrina que enuncia a supressão de toda doutrina e a aniquilação do sábio” (Molinos, 1977, p. 9-38, citação p. 37; tradução minha).

A experiência mística, como experiência de saída dos limites, foi freqüentemente considerada, pela ortodoxia religiosa, como transgressão dos limites. A biografia dos grandes místicos espanhóis atesta o conflito latente ou manifesto que viviam com a instituição eclesiástica. Uma crescente desconfiança, entre as autoridades da Igreja Católica, em relação aos místicos, começa a tomar corpo ao longo do século XVII. Este parece ser o contexto das refutações ao quietismo, iniciadas poucos anos depois da publicação do *Guia Espiritual*, e do processo inquisitorial contra Molinos (1685-1687), que teve como desfecho sua condenação ao silêncio nos cárceres do Santo Ofício romano, onde veio a falecer em 1696 (Valente, 1974, p. 31-42).

O pensamento de Molinos brevemente caracterizado acima apresenta evidentes problemas no que diz respeito à doutrina cristã. Se tudo, indistintamente, representa a vontade de Deus, como entender essa vontade? Se tudo nos diz o mesmo, e uma coisa só, por que a pluralidade de intenções, desejos e atos humanos? Como orientar-se em relação à diversidade de caminhos quanto à decisão moral e à formulação intelectual? (Molinos, 1977, p. 20).

No processo do Santo Ofício contra o místico, foi apontado um grande número de proposições heréticas (inicialmente 263, depois reduzidas a 68). As proposições condenadas, que constituíram a substância do chamado molinismo, constam da bula *Coelestis Pastor*, de Inocêncio XI, publicada em 1687. Incluem, por um lado, as relativas à doutrina mística e à autoridade da Igreja e, por outro, proposições mais concernentes à moral e aos costumes. A condenação das primeiras está fundamentada no conteúdo dos escritos de Molinos, mormente no *Guia Espiritual*. Seu caráter herético, na opinião de Jose Angel Valente, talvez não tivesse sido suficientemente comprovado para justificar a condenação pelo Tribunal do Santo Ofício. Por essa razão, a ênfase, a partir de certo momento do processo, no tema dos costumes e da moral sexual. Molinos é acusado de praticar um erotismo desenfreado, incluindo vários tipos de tocamentos com mulheres, onanismo e mesmo bestialismo. Essas acusações conferem ao processo o caráter escandaloso com que este é concluído (Molinos, 1977, p. 43-47).

O erotismo de que Molinos foi acusado fundamentava-se na doutrina por ele desenvolvida. As suas proposições condenadas incluem a idéia de que Deus permite e deseja que o demônio violente os corpos de certos homens puros, fazendo-os cometer atos carnais, para humilhá-los e conduzí-los à verdadeira transformação. Neste caso, tais ações não constituem pecado, pois não há consentimento (Hünermann e Hofmann, 1996, p. 543). Isto, asso-

ciado às conotações místicas sugeridas nos depoimentos de réus e testemunhas nos processos inquisitoriais aqui analisados, deve nos afastar da interpretação das práticas neles relatadas apenas como atos sexuais interditos, desvinculados de significados religiosos. Conforme foi apontado anteriormente, os próprios inquisidores qualificaram os acusados como seguidores de uma heresia. Trata-se, a meu ver, não somente de indivíduos isolados cujas escolhas no campo da fé e da moral diferiam da ortodoxia católica e que por esta razão foram incriminados, mas de um círculo religioso. Neste sentido, o conceito de heresia aqui utilizado agrupa o significado original do termo – o de grupo religioso – à acepção canônica atual de doutrina errônea (ver Kolakowski, 1994).

Antes de examinar os conteúdos da documentação, é importante procurar estabelecer suas características gerais. A maior parte dos processos pesquisados, num total de 49, tem como réus homens e mulheres residentes no norte de Portugal, em regiões pertencentes às alçadas dos Bispados de Viseu e do Porto. Em sua maioria, estes indivíduos foram investigados e sentenciados pela Inquisição de Coimbra por volta de 1720, havendo uns poucos processos do final do século XVII. Cinco entre os processos levantados são da Inquisição de Lisboa, entre 1720 e 1758.² São, como já foi observado, membros masculinos do clero secular ou regular (pouco menos de 40% dos réus), que atuavam como confessores ou diretores de consciência, e de suas filhas espirituais, religiosas profissas (20% dos acusados) ou mulheres solteiras (cerca de 35% dos réus), algumas delas afiliadas a ordens terceiras.

Os processos têm início a partir de confissões, denúncias ou evidências retiradas de outros processos. Vistos em conjunto, deles emergem redes de relações através das quais eram transmitidos os fundamentos do que é referido nos interrogatórios e nas sentenças como “seita de Molinos”. A heresia floresceu entre grupos pertencentes ao clero secular, do qual quatorze padres foram indiciados, em mosteiros masculinos como o dos capuchos de Viseu, e em casas monásticas femininas como a das clarissas, no Porto; o con-

² A época de maior perseguição ao molinismo corresponde à fase de relativo declínio do ritmo de atuação da Inquisição em Portugal (1675-1767) (Bethencourt, 2000, p. 312-316). Bethencourt classifica o molinismo entre as novas sensibilidades espirituais ou filosóficas que foram alvo do Santo Ofício espanhol durante a segunda metade do século XVII e o século XVIII, em paralelo aos cristãos-novos. Segundo este autor, em Portugal, diferentemente do que ocorreu na Espanha, o judaísmo virtualmente monopolizou a atividade inquisitorial durante todo o tempo de funcionamento do Tribunal (p. 405), o que não parece ser o caso da região e do período centralmente enfocados aqui.

vento dominicano de Nossa Senhora de Oliva, em Tojal; e os conventos beneditinos de Santa Eufémia, em Ferreira de Aves, e de Jesus, em Viseu. Suas concepções eram transmitidas entre indivíduos pertencentes a uma mesma comunidade ou a uma mesma família e incluíam, além dos “amorosos colóquios” com Deus, idéias como a do caminho da virtude e a da obediência ao confessor. Os depoimentos sugerem diferentes estágios de iniciação e de envolvimento, resultando em diferentes estados de “abraçamento” do espírito. Entre estes, estavam favores especiais de Deus, como o dom de lágrimas e “elevações” até ele.

O caso de Anna de Jesus Ferraz ilustra as características do círculo religioso e os modos pelos quais se instauravam investigações, muitas vezes envolvendo um número considerável de pessoas. Anna era criada de Sóror Antónia Maria, do Convento de Santa Clara do Porto. Seu processo parece ter-se iniciado em conexão com o do Frei João de Deus, religioso capucho que, ao que tudo indica, foi responsável pela disseminação da doutrina heterodoxa no mosteiro. Ela mesma, junto com uma educanda do convento, haviam denunciado o padre que, segundo seu depoimento, as orientava a cometer atos desonestos de cunho sexual e outros, como comer carne nos dias proibidos, argumentando que não seriam pecado, desde que praticados com o fim do amor divino. Estas práticas são associadas, nos relatos, à intenção do frei de divulgar a heresia: “elle costumava meterse com alguãs mulheres, e as namorava, para as trazer ao Caminho da Vertude, e depois de as vencer... então lhe[s] ensinava, o que devia[m] de fazer para bem servir a Deos”. Há mesmo a sugestão de uma avaliação do nível de envolvimento com a doutrina – “alguãs vezes lhe dice o dito Padre, que ja não tinha cuidado nella denunciante, porque estava no caminho da vertude, e pella misericordia de Deos não havia de tornar para tras...”; e de cuidados quanto à sua ocultação – “[lhe disse] que não fizesse oração diante de muitas pessoas, porque se soccedeu com o fervor da oração ter algum extazi se escandalizarião alguãs das pessoas... e com enveja do favor do Ceo, q lhe vião ficarião suas inimigas”.³

Nos interrogatórios, Anna apontou mais de vinte freiras, criadas e outras mulheres que tinham ligação com a casa monástica, inclusive uma recolhida, “que gabavão a doutrina do Padre por boa e santa e virtuosa, e a elle por homem de virtude”. Ao menos três das denunciadas, além da própria Anna e do frei, tiveram

³ Arquivo Nacional da Torre to Tombo, doravante ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 41.

processos instaurados contra si. O desfecho do processo contra Anna de Jesus Ferraz foi uma sentença leve, tendo ela sido condenada a jejuar a pão e água às quartas e sextas-feiras por um ano, além de penitências espirituais. Duas das monjas envolvidas, no entanto – Anna da Encarnação e Maria da Piedade –, foram condenadas a reclusão no cárcere do convento por quatro anos, dois deles com penas *pro gravioribus* (isto é, relativas às ofensas mais graves), e privadas para sempre de voz ativa e passiva.⁴ Infelizmente não foi possível localizar o processo do Frei João de Deus.

Outro padre implicado na difusão do molinosismo em diferentes comunidades foi o franciscano Pedro de Santa Maria.⁵ Confessor que atuava em três das casas monásticas femininas mencionadas anteriormente, onde lhe era permitido entrar com licença do bispo para confessar doentes, seu nome aparece em grande parte dos processos pesquisados. No convento beneditino de Santa Eufêmia ele se associou particularmente a três monjas, Theodosia Josepha do Sacramento, Anna Maria da Conceição e Maria Josefa dos Serafins. Juntos empenharam-se em doutrinar algumas das demais freiras, as quais eram orientadas pelos quatro em assuntos espirituais. Aqui novamente encontram-se visões, arrebatamentos e atos carnais decorrentes do “amor divino”,⁶ o mesmo ocorrendo nos Conventos de Jesus (Viseu) e de Nossa Senhora da Oliva (Tojal).⁷ No sumário de culpas no processo de Maria Josefa, os inquisidores registraram que ela “atrevidamente afirmava ter favores especiaes de Deos” e que “se inculcava lida em matérias de espirito apontando authoridades de santos, intromettendo-se a ter filhas espirituas e com outras pessoas do sexo feminino governava no espiritual”. Foi privada para sempre de voz ativa e passiva e condenada a quatro anos de cárcere, dois deles com penas *pro gravioribus*.⁸

Madres superioras em conventos também parecem ter exercido papel preponderante na divulgação dos fundamentos espirituais do molinosismo. Em seus depoimentos, o carmelita descalço João de Santa Tereza, processado pela Inquisição de Lisboa, menciona Madre Thereza, com quem havia aprendido serem lícitos atos carnais praticados com a intenção de louvar a Deus. Foi esta, segundo ele, quem lhe ensinou muito do que depois praticava com sua filha espiritual Josepha do Sacramento, beata da Ordem Terceira do Carmo.⁹

⁴ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 5215.

⁵ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 1462.

⁶ ANTT, Inquisição de Coimbra, processos no. 3523 e 8403.

⁷ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 8608.

⁸ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 3523.

⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, processos no. 2287 e 2288.

A existência de uma rede de relacionamentos entre diversos réus é indicada em vários processos. No de Úrsula Engrácia da Anunciação, membro da Ordem Terceira de São Francisco e acusada de fingir êxtases, além de molinismo, é apresentada uma lista de nomes de pessoas envolvidas, cada um acompanhado de uma relação de evidências retiradas dos processos de outros réus.¹⁰ É como se, àquela altura, os inquisidores tivessem sentido necessidade de sistematizar as inter-relações no grupo, os pontos de contato por meio dos quais ocorria a difusão das idéias e práticas heréticas. Na lista constam três membros de uma mesma família – a própria Úrsula Engrácia e suas irmãs Joanna Maria de Jesus e Maria Josepha Santiago –, as quais, sabemos através de outras fontes, eram irmãs do também acusado Padre Manuel da Silva Santiago. Constanam ainda os nomes de oito padres que atuavam na região de Viseu.

Embora muitas das evidências que constam no seu processo comprometessem de fato Úrsula Engrácia, referências aos comportamentos da sua irmã Joanna Maria ocupam lugar de igual ou maior destaque nos registros, o mesmo ocorrendo no processo do seu irmão, Manuel da Silva Santiago.¹¹ Curiosamente, não foi encontrado o processo de Joanna, cuja existência e conteúdo são mencionados nos dos demais membros da sua família. Neles, além disso, há menções ao fato de Joanna estar presa nos cárceres do Santo Ofício. Ela, que como sua irmã também pertencia à Ordem Terceira de São Francisco, usando inclusive hábito, exercia indubitável liderança religiosa naquele meio. Diretores de consciência orientavam as pessoas a se aconselharem com Joanna, que era considerada como tendo poderes espirituais especiais, e eles próprios a procuravam para pedir conselhos em matéria de religião.¹² As acusações contra ela evidenciam o importante papel que teve na difusão dos preceitos do molinismo na região. Numa denúncia contra o Padre Manoel da Silva Santiago, o depoente afirma que ela tinha “botado a perder” diversos clérigos com a sua doutrina.¹³

Há vários relatos dos êxtases de Joanna, tidos como expressão de sua santidade, em que esta parecia dormir, ou estar morta, mas em verdade estava “em presença de Deos”. Estas manifestações, com ela vestida de seda e sendo “apelidada por Raynha”, provocavam choro coletivo nos presentes. Seu irmão relatou aos inquisi-

¹⁰ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 8936.

¹¹ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 3351.

¹² ANTT, Inquisição de Coimbra, processos no. 3351, 8936 e 10012.

¹³ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 3351.

dores que os fenômenos haviam se iniciado por ocasião da morte do seu pai, quando começou a ter “movimentos e abalos” em todo o corpo, doenças e “esquecimentos... dos seus sentidos e potencias naturaes”, sobretudo “quando ouvia falar em cousas de Deos”. Seu médico teria concluído que era “couza extraordinária que so espiritualmente se devia tratar”. Conforme declaração de sua irmã Úrsula Engrácia, em depoimento de 15/4/1719, Joanna tinha êxtases nos cárceres do Santo Ofício.¹⁴

Mesmo quando acometida de moléstias, ela sempre teria se mostrado disponível aos que a procuravam, fosse para executar tarefas como o cuidado dos doentes e a preparação de defuntos para o funeral, fosse para dar conselhos espirituais e “tirar [pessoas] do estado de culpa”. São citados, entre as pessoas que Joanna havia resgatado do estado de culpa, os padres Antonio dos Santos, Amaro de Almeida e Manoel da Cunha de Abranches, que antes teriam mantido “trato ilícito” com mulheres. O resgate era feito por meio de exercícios espirituais, penitências, mortificações e “concelhos para a emmenda das almas”. Mas, além disso, ela praticava, com estes e diversos outros padres, “tocamentos” e “ações torpes”, ditos sem pecado porque involuntários, sem intenção luxuriosa e feitos com o intuito de louvar a Deus. Muitas vezes estas práticas resultavam em êxtases, dela e dos próprios clérigos. Os depoimentos atestam que, desde pequena, Joanna havia sido orientada por diretor espiritual e “guiada pella obediencia”.¹⁵

Úrsula Engrácia também foi acusada de ter êxtases, principalmente ao ouvir cantarem em honra ao Menino Jesus, embora ela o tivesse negado nos interrogatórios. Úrsula confirmou que Deus lhe havia concedido o dom de lágrimas “para chorar os seus peccados, e os do proximo” e que tinha o mesmo dom meditando sobre a paixão e morte de Jesus Cristo. Num dos depoimentos, apresentou sua concepção de transe místico como “extasis hé ficar Deos todo na alma e a Alma toda em Deos esquecidas todas outras experiencias exteriores”. Foi, da mesma forma que a irmã, acusada de práticas de cunho sexual com clérigos, e de os aconselhar espiritualmente, em paralelo à obediência que devia a eles. Os interrogatórios a que foi submetida expressam as restrições da Igreja tridentina em relação à liderança religiosa feminina. Consta do seu processo que os inquisidores perguntaram a ela “se sabe... que ás mulheres hé prohibido o officio de ensinar e aconcelhar... aos sacerdotes, e com maior prohibição nas

¹⁴ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 8936.

¹⁵ ANTT, Inquisição de Coimbra, processos no. 8936 e 3351.

couzas sagradas...”. Sua sentença foi das mais duras, incluindo ser açoitada publicamente e degrado por cinco anos em Castro Marim.¹⁶

Uma outra figura feminina tida como santa, com quem diretores espirituais se aconselhavam e orientavam suas filhas a se aconselharem foi Maria Lopes. Maria foi acusada e confessou inúmeras visões, incluindo descidas ao inferno, encontros com Jesus Cristo e revelações dele a ela. Seus depoimentos expressam de diversas formas as conotações eróticas dos delírios místicos, estando estes via de regra relacionados ao erotismo praticado com seus confessores, com os quais obtinha consolação espiritual para as “grandes ânsias” que sentia, “abrazada” e “banhada em agoa com o fogo do amor Divino”. Por indicação do seu confessor, o padre Manoel de Almeida de Azevedo, Maria havia encontrado e se aconselhado com Joanna Maria de Jesus. Diferentemente da maioria dos praticantes do molinismo, Maria era casada, a única mulher casada entre todos os réus.¹⁷ Compartilhava a doutrina com sua filha, cujo nome era também Maria Lopes, e que foi igualmente processada.¹⁸ Mas foi a mãe que, ao fim do julgamento, teve as penas mais duras. Maria foi condenada a ser açoitada pelas ruas, a dez anos de degrado na Ilha do Príncipe e a degrado perpétuo do Bispado de Viseu.

Seu caso ilustra o vínculo entre experiência mística e a aquisição de prestígio por indivíduos oriundos dos setores subalternos da sociedade, postulado por estudiosos do fenômeno (Crapanzano e Garrison, 1977, p. xi-xii; Lewis, 1989). Mulher pobre, que não sabia escrever, esposa de um ferreiro, pelos favores que tinha de Deus, Maria era objeto de grande consideração e respeito por parte de certos confessores e da comunidade da Freguesia de Castelo de Penalva, em Viseu, onde morava. O familiar do Santo Ofício que a conduziu para o cárcere registrou que, ao chegar à casa de Maria, a população dos arredores começou a gritar e a chorar “pella sua Sancta... que os encaminhava pello caminho da virtude”. Na ida para a prisão, ela teria lhe dito que, quando ia à Igreja do Castello de Penalva, “nam se podia valer com a gente, que se chegava a ella, e a procurava como mulher de virtude...”.¹⁹

Em conjunto, os relatos acima nos dão indicações sobre os elementos centrais do círculo herético aqui analisado. Mas a fonte em que estes elementos aparecem de forma mais clara e articulada é o

¹⁶ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 8936.

¹⁷ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 10012.

¹⁸ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 1775.

¹⁹ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 10012.

processo do padre secular Manoel da Silva Santiago.²⁰ Bacharel em Sagrados Cânones, cônego de meia prebenda da Sé de Viseu, o padre sustenta, nos depoimentos que constam no seu volumoso processo, a correção da doutrina molinosista, além de relatar com detalhe como e por quem esta era praticada nos meios por ele freqüentados.

Santiago atuava, da mesma forma que o Frei Pedro de Santa Maria, como confessor e diretor espiritual em conventos femininos na região de Viseu. Também orientava espiritualmente outros padres. De modo semelhante aos clérigos anteriormente mencionados, ele é apontado como responsável pela difusão da heresia na região. Desde os primeiros interrogatórios, os inquisidores o trataram como alguém que conhecia os preceitos e ritos da seita, referida como “Caminho da virtude”. Lhe perguntaram há quanto tempo esta florescia em Viseu, ao que ele respondeu “entre cinco e sete anos”. Foi ainda perguntado sobre quais eram as pessoas que a seguiam, e ele apresentou um quadro bastante sistemático dos seguidores – alguns dos quais já mencionados neste artigo –, convento por convento, família por família, freguesia por freguesia, com cada indivíduo tendo “obediência” a um confessor ou a um diretor espiritual.

Quanto às suas práticas, fez referência a exercícios espirituais, com oração mental e “vocal”, sendo a primeira por duas horas todos os dias; “disciplina” nas segundas, quartas e sextas, e, na quaresma, todos os dias; uso de cilício; e mortificações. Disse que os exercícios espirituais eram feitos na Igreja da Misericórdia de Viseu, à noite, “com portas abertas para todos os homens que la quisessem hir”.

Relatou ainda as sensações experimentadas por suas filhas espirituais, de rejeição à oração mental na forma de “tédio e fassio”, distração, aflições e dores no corpo, assim como tentações carnais, todas atribuídas à ação do demônio, para impedir o santo exercício. Se, entretanto, elas persistissem nos exercícios, por obediência ao confessor, então “conheciam em si o favor de amarem a Deoz, e o de lagrimas”. Apontou também outros padres entre os que experimentavam “as mesmas violencias do Demônio”. Os fenômenos extraordinários relatados incluem visões tidas por suas irmãs Joanna Maria e Maria Josepha, assim como outros “favores espirituais” experimentados por diversas freiras nos diferentes conventos.

²⁰ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo no. 3351.

Manuel da Silva Santiago foi sentenciado a abjuração de veemente suspeito na fé, foi privado do poder de confessar e suspenso por dez anos do exercício do sacerdócio. Foi, além disto, condenado a dez anos de degredo no Brasil e banido para sempre do Bispado de Viseu.

Comparando-se os fatos e idéias apresentados nos processos com as concepções originais de Miguel de Molinos, emergem certas questões que iluminam os modos de apropriação do pensamento do teólogo, pelos seguidores da seita. Uma primeira questão diz respeito ao êxtase místico, o qual é recorrente nos relatos nos processos, mas tratado com reticência por Molinos. Este propõe, no *Guia espiritual*, que a verdadeira e perfeita aniquilação perante Deus não se dá por meio de arrebatamentos ou êxtases exteriores (Molinos, 1977, p. 244). Citando noção de Söderblom mencionada anteriormente, se poderia afirmar que Molinos prefere um “misticismo da vida pessoal” a um “misticismo do infinito”. Este não é o caso dos acusados da prática do molinosismo, cujos êxtases têm um caráter de espontaneidade, arroubo e auto-esquecimento, em vez de tratar-se de estados em que predominam a consciência, a disciplina e o exercício.

Uma diversidade de fontes atesta a familiaridade que tinham os homens e as mulheres do período com fenômenos extáticos e visões que pareciam fugir ao controle dos seus protagonistas. Vários tipos de ocorrências extraordinárias, inclusive saídas de si e encontros com o que era percebido como Deus ou alguma realidade última eram comuns na época, em especial no interior das casas monásticas femininas, mas também em mosteiros capuchos masculinos e conventos de outras ordens religiosas. Ao que tudo indica, membros das diferentes instâncias da hierarquia eclesiástica compartilhavam a crença na veracidade dos fenômenos e os tinham como indício de virtude e santidade (Silva Dias, 1960, p. 152-154; Bellini, 2005, p. 26-31 e 2006, p. 97-103). Evidências que servem para reforçar esta interpretação encontram-se no *Espelho de perfeytas religiosas*, do Frei Joseph de Jesus Maria, um autor com formação em teologia moral e qualificador do Santo Ofício. A obra, publicada em 1743, é uma exposição comentada da regra de Santa Clara promulgada pelo papa Urbano IV em 1263, chamada de Segunda Regra da ordem. Traz, no final, uma “Explicaçāo de alguns termos mais communs da Theologia Mistica”. Vários entre os termos para os quais o clérigo apresenta uma breve definição remetem ao êxtase, a visões e a outras formas de transformação do espírito mediante processo extraordinário (Jesus Maria, 1743, p. 250-252). Os réus dos processos parecem ter compreendido a proposta de Molinos, de interação da alma com Deus, de acordo com este contexto.

Outro aspecto que expressa modalidades específicas de apropriação das idéias de Molinos, pelos seguidores da seita, relaciona-se à prática de mortificações. Uma das proposições do místico, entre as consideradas heréticas, qualifica tal prática como infrutífera, devendo, por esta razão, ser evitada (Hünermann e Hoffmann, 1996, p. 543). No universo religioso de que está se tratando aqui, é constante a referência a penitências e mortificações. Da mesma forma, verifica-se uma discordância entre o que propõem Molinos e seus seguidores em Portugal quanto à relação com a Virgem Maria e com os santos. O teólogo afirma que estes não devem ocupar um lugar no coração do homem, devendo somente Deus ocupá-lo e possuí-lo (Hünermann e Hoffmann, 1996, p. 542), enquanto os membros da seita os invocavam e mesmo tinham encontros com eles, em visões.

Também quanto à sexualidade e às relações de gênero cabe uma última breve reflexão do ponto de vista da apropriação. O universo conceitual do molinismo criou, para as mulheres do grupo, condições de possibilidade de um papel mais ativo e uma reciprocidade mais equilibrada nas relações sexuais e na religiosidade a elas associada. Se eram dirigidas pelos diretores espirituais e a eles deviam obediência, utilizavam-se das próprias idéias e determinações destes para promover-se socialmente, e para tomar a iniciativa de procurá-los para que acalmassem seus “fervores” e “ânsias”.

O pensamento do heresiarca Miguel de Molinos ensejou novas formas de sociabilidade, visões de mundo e vivências da religião, num contexto predominantemente marcado pela rigidez doutrinal e por modos de convivência austeros e tradicionais.

Referências

- AKERBERG, Hans. The *Unio mystica* of Teresa of Avila – Two classical presentations in the light of psychology. In: HOLM, Niels (ed.). *Religious ecstasy: based on papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1982, p. 275-306.
- APPOLIS, Émile. *Mystiques portugais du XVIIIe siècle: Jacobéens et Sigillistes*. *Annales E. S. C.*, 1964/1, p.38-54.
- BAROJA, Julio Caro. *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal Editor, 1978.
- BATAILLON, Marcel. *Erasme et L'Espagne*. Paris, 1937.

BELLINI, Lígia. Spirituality and women's monastic life in seventeenth and eighteenth-century Portugal. *Portuguese Studies* (Revista da Modern Humanities Research Association, Londres), vol. 21, 2005, p. 13-33.

———. "Penas, e glórias, pezar, e prazer": espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime. In: Bellini, Lígia; Souza, Everton Sales; e Sampaio, Gabriela dos Reis (orgs.). *Formas de crer. Ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV – XXI*. Salvador: EDUF-BA/Corrupio, 2006, p. 81-105.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV - XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CRAPANZANO, Vincent; e Garrison, Vivian (eds.). *Case studies in spirit possession*. Nova York e Londres: John Wiley & Sons, 1977.

DELUMEAU, Jean. O prescrito e o vivido. In: Delumeau. *O cristianismo vai morrer?*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1978, p. 163-195.

Dictionnaire de Spiritualité. Paris: Beauchesne, 1937-1975, 15 vols.

Dictionnaire de Théologie Catholique. Dir. A. Vacant, E. Mangenot e E. Amann. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1910-1950, 16 vols.

HÜNERMANN, Peter; e Hoffmann, Joseph (eds.). *Symboles et Définitions de la Foi Catholique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

JESUS MARIA, Joseph de. *Espelho de perfeitas religiosas, exposição da Segunda Regra de S. Clara....* Porto: Officina de Manoel Pedroso Coimbra, 1743.

KOLAKOWSKI, Leszek. Heresia. In: *Encyclopédia Einaudi – Mythos/logos; Sagrado/profano*, vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 301-325.

LEWIS, I. M.. Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession. Londres e Nova York: Routledge, 1989, 2^a ed.

MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual*. Edicion preparada por Santiago González Noriega, Madrid: Editora Nacional, 1977.

———. *Guía espiritual, que desembaraza el alma, y la conduce por el interior camino, para alcanzar la perfeta contemplación, y el rico tesoro de la interior paz*. Fué sacada á la luz en 1675 por Fray Juan de Santa María, y ahora nuevamente, según su texto, por Rafael Urbano. Barcelona, 1906.

MONCADA, L. Cabral de. Mística e Racionalismo em Portugal no Século XVIII. In: Moncada. *Estudos Filosóficos e Históricos*, vol. II, Coimbra: Universidade, 1959, p. 278-378.

SILVA DIAS, José Sebastião da. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, 2 vols.

VALENTE, Jose Angel. *Ensayo sobre Miguel de Molinos e Miguel de Molinos. Guia Espiritual seguida de la Defesa de la Contemplacion por vez primera impresa*. Barcelona: Barral Editores, 1974.