

## CRISE E CONSCIÊNCIA: ENSAIO SOBRE A DESCRISTIANIZAÇÃO DE PORTUGAL NO SÉCULO XVII

ANTÓNIO VÍTOR RIBEIRO  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
avs.ribeiro@gmail.com

**RESUMO:** Este artigo procura compreender o fenómeno da descrença e indiferentismo religioso em Portugal, durante no início da Época Moderna, a partir de uma análise retrospectiva iniciada na transição do século XVII para o XVIII.

A partir desta análise é possível constatar que em meados do século XVII se começaram a notar sinais evidentes de que o modelo de conformismo religioso, herdado da Contra-Reforma e imposto coercivamente, exibia já sinais evidentes de esgotamento.

À medida que a situação se foi tornando mais evidente, começaram a esboçar-se duas formas de reacção. Por um lado uma atitude de cepticismo religioso, quando não mesmo descrença e ateísmo, fundados no pirronismo e cepticismo do século XVI. Por outro uma reacção rigorista tendo por base o agostinianismo. Ambos os movimentos foram chamados a desempenhar um papel fundamental nas batalhas intelectuais do século XVIII em Portugal.

**PALAVRAS-CHAVE:** Descristianização; Jacobeia; Agostinianismo; Mística; Pirronismo.

**ABSTRACT:** It is the purpose of this paper to understand unbelief and religious indifference in early modern Portugal, based on a retrospective analysis starting from the transition from XVIIth to XVIIIth century back to early seventeenth-century.

By drawing on this method it is possible to realize that by mid-seventeenth century it became evident that the model of religious conformity, inherited from Counter-Reformation and imposed by coercion upon the whole society, displayed clear signs of exhaustion.

As this situation became more evident, two opposite forms of reaction emerged. On one hand a skeptical attitude towards religion, sometimes even unbelief and atheism, grounded on XVIth century pyrrhonism and skepticism. On the other hand, religious rigorism, resting on an augustinian background. Both these movements would be called to play a major role in eighteenth-century intellectual battlefield in Portugal.

**KEY-WORDS:** Dechristianization; Jacobeia; Augustinianism; Mysticism; Pyrrhonism.

Há mais de três décadas Eugénio dos Santos publicou um artigo sobre a obra do padre Matias de Andrade<sup>1</sup>. Nesse artigo o autor tenta uma abordagem a um problema de primeira importância e que, paradoxalmente, nunca foi alvo de grandes pesquisas por parte da historiografia nacional: a implantação da descrença e conformismo religiosos em Portugal na Época Moderna.

A obra de Matias de Andrade surge aí como sintoma de uma situação cuja verdadeira extensão e origem ainda hoje desconhecemos. Na transição do século XVII para o XVIII existiam já sinais evidentes de indiferença religiosa por parte de largos sectores da população. Impôs-se uma recusa de comportamentos ostensivos e exuberantes da vivência do sagrado e começaram a circular ideias que punham em causa a existência de Deus e a imortalidade da alma.

Importa definir a genealogia deste *facto novo*. Ao longo deste texto procurarei fazer uma análise cronologicamente regressiva, partindo precisamente desse período de transição entre dois séculos e recuando até meados do século XVII, em busca de outros indícios que ajudem a tornar mais clara a situação. Começarei por uma obra de um contemporâneo de Matias de Andrade, frei Francisco da Anunciação, que é tida como o texto fundador de um movimento de reforma de pendor rigorista, a Jacobeia. O texto em causa tinha por título *Vindícias da virtude*. Através de uma dissecação do seu conteúdo tentarei demonstrar que nessa obra se verte uma forma de reacção contra as novas formas de encarar o religioso, semelhante á que Eugénio dos Santos identificou em Matias de Andrade.

Depois de definir aquelas que considero serem as verdadeiras razões que levaram à emergência de um movimento como a Jacobeia, vou procurar demonstrar que as ideias expressas por Francisco de Anunciação contra o conformismo e indiferença tinham sido já antecipadas em cerca de três décadas em dois tratados censurados e nunca publicados que identifiquei no arquivo da inquisição de Lisboa. Questão igualmente relevante é a de saber porque é que o Santo Ofício reagiu contra o excesso de zelo piedoso que se encontra nesses textos. Finalmente, recorrendo a processos instaurados pela inquisição, irei em busca dos primeiros sintomas de mudança, que julgo estarem situados algures em meados do século XVII. Não obstante, não devemos perder de vista a ideia, muito importante, de que a descrença e contestação à ortodoxia religiosa é um fenómeno, como bem lembra o antropólogo Jack Goody, de todas as épocas e sociedades<sup>2</sup>. Os dados que encontrei nos arquivos da inquisição confirmam

<sup>1</sup> SANTOS, Eugénio dos – *A crise de consciência em Portugal no século XVIII: uma tentativa de análise e superação. A obra do P. Matias de Andrade (1680-1747)*. «Revista de História», 1 (1978), p. 245-280.

<sup>2</sup> GOODY, Jack – *A Kernel of Doubt*. «The Journal of the Royal Anthropological Institute», 2 (1996), p. 667-681.

essa tese. Assim, a mudança que menciono não se refere ao nascimento de uma contestação mas sim a uma alteração das linhas essenciais dessa mesma contestação.

O movimento da Jacobeia, despoletado por Francisco da Anunciação, tem sido alvo de diferentes interpretações. É opinião comum que se trata de uma tentativa de reforma religiosa. Esta parece-me uma verdade evidente. Mas a unanimidade termina aí.

Por um lado, como bem notou António Pereira da Silva, a jacobeia pode ser entendida em sentido estrito ou sentido lato. No primeiro caso refere-se simplesmente à reforma organizada por Francisco da Anunciação no seio dos eremitas calçados de Santo Agostinho. Num sentido lato pode-se entender o impacto que essa reforma gerou, principalmente a partir da década de 20 do século XVIII, noutras instituições religiosas com vista a corrigir os costumes, exaltar a piedade e reformar a vida religiosa<sup>3</sup>. Por seu lado, Zília Osório de Castro situou a questão numa perspectiva encratista, de rejeição do mundo e da sexualidade, uma posição radical de resposta ao problema do mal, retomando uma ideia que fora expressa pela primeira vez por Luis Cabral de Moncada<sup>4</sup>. Os dois autores falam ainda da jacobeia como um “movimento místico”. Curiosamente, ambos comparam a jacobeia com alguns movimentos contemporâneos, como foram o jansenismo, o metodismo e o pietismo<sup>5</sup>.

Em primeiro lugar importa considerar a utilização do termo “encratismo”, ou “encrase”, utilizado pelos dois autores supra-citados. Trata-se de uma designação que surge normalmente associada a movimentos de natureza gnóstica, de rejeição do mundo como local maligno por excelência. Muitas vezes essa rejeição liga-se à ideia de que a criação do mundo da matéria foi o resultado da acção de um ser malévolo, um demiurgo. Como já referi atrás, uma tal doutrina surge associada ao problema da existência do mal. Mas, precisamente por isso, a utilização do termo “encrase” é, no caso de Francisco da Anunciação, um equívoco.

Existe uma diferença fundamental entre a ascese e a encrase. Guy Stroumsa

<sup>3</sup> SILVA, António Pereira da – *A questão do Sigilismo em Portugal no século XVIII- História, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I*. Braga: Tipografia Editorial Franciscana, 1964, p. 122-23.

<sup>4</sup> CASTRO, Zília Osório de – *Jacobeia*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 5-6 e MONCADA, Luis Cabral de – *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII. Uma página de história religiosa e política*. Coimbra: Casa do Castelo, 1952, p. 12. Ainda sobre a Jacobeia ver APPOLIS, Émile – *Mystiques portugais du XVIIIe siècle: Jacobéens et Sigillistes*. «Annales E.S.C.», 19 (1964), p. 38-54.

<sup>5</sup> A aproximação entre jacobeus e jansenistas, por via da ênfase no rigorismo moral e na importância concedida à direcção espiritual, foi também notada em SOUZA, Everton Sales – *Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Everton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, 2006, p. 121 e em MARCADÉ, Jacques – *Le jansénisme au Portugal*. «Revista portuguesa de História», 18 (1980), p. 7.

demonstrou que a primeira se constitui como um processo ético de purificação pessoal enquanto o segundo é o resultado de uma ruptura com o mundo e o seu criador<sup>6</sup>. Na mesma linha, Roelof Van den Broek considera que a primeira repousa sobre uma escolha livre do crente ao passo que a segunda surge como uma imposição a todos os membros de um grupo religioso<sup>7</sup>. Por outras palavras, uma é individual e íntima, a outra decorre de uma doutrina e da pertença a um grupo religioso.

É por isso que a atribuição de um ponto de vista gnóstico ao texto de Francisco da Anunciação não é, a meu ver, correcta. A ascese radical que aí é preconizada não decorre de uma visão do mundo como local do mal ou criação demoníaca, tal como aparece no gnosticismo. A ascese aparece-nos aí como uma escolha ética de natureza puramente individual e interior, de luta não contra o mundo, mas contra si próprio mediante um minucioso processo de introspecção. A razão para isto reside nas bases profundamente augustinianas de todo o texto. Sem reconhecer esta base fundamental, toda a restante análise fica afectada. É por isso que quase todos os autores afirmam que as *Vindicias* são uma obra mística, quando na verdade se trata do inverso, se por “místico” entendermos o desejo de união da alma com Deus. O texto de Francisco da Anunciação é essencialmente ascética, moralista e anti-mística.

De todas as análises que encontrei, a mais surpreendente e menos feliz é a de Luis Cabral de Moncada, publicada há mais de meio século. Aí se diz acerca do autor das *Vindicias*: “sobre o problema da graça e da predestinação não se alarga em considerações. Contudo o seu augustinismo nestas matérias não deixa de se revelar quando nos fala do seu Padre Santo Agostinho que “saiu à luz com as suas doutrinas verdadeiras, mas *tremendas*, da divina graça e *predestinação*”<sup>8</sup>.

Na realidade, Francisco da Anunciação não se limita, ao longo de toda a obra, a tecer rasgados elogios ao “seu” padre Santo Agostinho. Os problemas da graça, predestinação e todos os tópicos que daqui decorrem são aí intensamente explorados. A dada altura encontramos uma exortação significativa: “ouvi a doutrina católica, se não estais tocados da heresia de Pelágio”<sup>9</sup>. Mais à frente volta a atacar aqueles que seguem “o espírito de Pelágio e dos hereges que dilatando a esfera do livre alvedrio não reconheciam a summa dependência e necessidade da Divina Graça”<sup>10</sup>. Ao referir-se à “estabilidade e firmeza dos predestinados” diz

<sup>6</sup> STROUMSA, Guy – *Ascèse et Gnose: Aux origines de la spiritualité monastique*. «Revue Thomiste», 89 (1981), p. 557-573.

<sup>7</sup> VAN DEN BROECK, R. – *The Present State of Gnostic Studies*. «Vigiliae Christianae», 37 (1983), p. 50.

<sup>8</sup> MONCADA, Luís Cabral de – Ob. cit., p. 10.

<sup>9</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit. tomo I, p. 89.

<sup>10</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 112.

que “ama Deos tanto aos vasos de sua misericórdia, isto he aos seus escolhidos, que a troco de que estes aproveytem se exercitem e conservem estavelmente na virtude julga acertado o permitir que haja quedas escândalos e ruinas de outros da mesma maça e profissão”<sup>11</sup>.

As referências aos auxílios da graça e predestinação são numerosos. No segundo volume a sombra de Agostinho continua a dominar, ao ponto de levar o autor a afirmar que a falta de Fé é pior que ter pecados mortais, uma vez que a falta de Fé impede o homem de ter abertura aos auxílios da graça divina<sup>12</sup>. Esta posição decorre da forma como a graça actua no homem através de uma interacção sinérgica entre a graça divina e a acção humana. Deus dá a graça aqueles que escolheu, mas estes devem responder a esse auxílio impondo a si próprios uma conduta: “Deus Nosso Senhor, como consta das divinas letras, a nenhuma creatura determinou dar a gloria senão em premio das boas obras, e que estas boas obras senão fazem sem os auxílios eficazes da Divina Graça”<sup>13</sup>. Aos sinais enviados “de cima” deverá corresponder uma resposta de “baixo”. A resposta de baixo gera um incremento nos sinais de cima ao passo que a não resposta os torna mais ténues. Trata-se de um verdadeiro sistema sinérgico em que cada uma das partes se fortalece ou enfraquece reciprocamente. Contudo, não obstante a princípio da cooperação, a soberania da graça divina é claramente afirmada. O homem pode responder, mas continua a ser uma criatura dependente e subordinada<sup>14</sup>.

Seria exaustivo estar a assinalar todas as passagens em que a questão da graça e predestinação é abordada. Francisco da Anunciação designa os opositores às teorias de Agostinho por “semi-pelagianos”, uma terminologia cunhada na segunda metade do século XVI durante a controvérsia entre o teólogo dominicano Domingo Bañez e o jesuíta e professor da Universidade de Évora, Luis de Molina<sup>15</sup>. O cerne da discussão prendia-se com a capacidade humana de atingir a salvação pelos seus próprios meios. Segundo Santo Agostinho a queda provocada pelo pecado original tinha privado o homem da sua autonomia,

<sup>11</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 317.

<sup>12</sup> “...porque aquella falta de Fé impossibilita mais o alcance da salvação do que os taes pecados mortais, que o pecador se pode confessar facilmente, ou tirallos com hum acto de contrição...” (ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 33).

<sup>13</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 406.

<sup>14</sup> “resisto a hum auxilio que me inspira a tomar uma disciplina, desmereço por esta resistência o auxilio eficaz que Deos, talvez pela disciplina me tinha preparado para vencer huma tentação grave, como me falta o auxilio, certamente cayo, em castigo desta queda permite Deos outra, em castigo da segunda permite uma terceira, em castigo da terceira permite huma quarta, e assim se vai urdindo a negação de auxilios até à impenitência final” (ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 406-7).

<sup>15</sup> OGLIARI, D. – *Gratia et Certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-Called Semipelagians*. Leuven: University Press, 2003, p. 6.

ficando na dependência do auxílio divino no que respeitava às necessidades da sua salvação. Por seu turno Pelágio, monge britânico nascido no século IV, afirmava a capacidade humana de se libertar da mácula do pecado unicamente pelos seus próprios esforços.

Entre estes dois extremos desenvolveram-se várias posições intermédias. O concílio de Trento tinha deixado esta questão não resolvida e no início do século XVII Roma tinha mesmo proibido as querelas entre seguidores de um e outro partido<sup>16</sup>. Gerava-se uma espécie de “vazio legal” que abriu espaço a uma série de ambiguidades durante todo o século XVII, fosse no espaço católico, onde a tendência privilegiava mais o livre-arbítrio humano, ou no espaço protestante, onde a importância concedida aos auxílios da graça divina era superior<sup>17</sup>. Assim, os católicos jansenistas valorizavam a graça e predestinação num ambiente hostil como o era o do catolicismo, ao passo que os protestantes arminianos moderavam a importância atribuída à graça no interior do protestantismo<sup>18</sup>.

As posições teológicas vertidas nas *Vindicias da virtude* são bastante problemáticas no quadro da ortodoxia católica. As declarações sobre graça e predestinação estavam no limite do tolerável. É perfeitamente possível que tenha sido esta uma das “razões não declaradas” para o facto, já notado por Pedro Vilas Boas Tavares, desta obra redigida na última década do século XVII ter demorado cerca de trinta anos a ser publicada. Só veria a luz em 1725, cinco anos depois da morte do autor<sup>19</sup>. Esta circunstância surge agravada pelas críticas mais ou menos veladas à actuação do Santo Ofício. Logo a abrir a obra o autor fala da actuação dos inquisidores lamentando que esta “tome a malícia de muytos, a fragilidade de alguns e a ignorância de não poucos ocasião para desacreditar a virtude, entibiar a devoção e perseguir os virtuosos”<sup>20</sup>. A obra de Anunciação não pode também ser desligada da controvérsia a que se assistiu em França, de 1695 a 1703, entre a Igreja e o rei contra os jansenistas, o partido que seguia um agostinianismo estrito, um facto que viria ser continuado na destruição em 1711 do convento de Port-Royal, centro difusor das ideias

<sup>16</sup> GOUHIER, Henri – *L'anti-humanisme au XVIIIe siècle*. Paris: J.Vrin, 1987, p. 79.

<sup>17</sup> A tese sobre a origem tridentina das polémicas do século XVII em torno da graça e livre arbítrio encontra-se desenvolvida em MAIRE, Catherine – *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1998, p. 14 e ss.

<sup>18</sup> Sobre qualquer um destes movimentos a bibliografia é muito extensa. Sobre o jansenismo ver por exemplo KREISER, B. Robert – *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*. Princeton: University Press, 1978, sobre o arminismo ver ZAGORIN, Perez – *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: University Press, 2003, p. 164 e ss.

<sup>19</sup> TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: Impacto e primeiras reacções*. «Via Spiritus» 1 (1994), p. 179.

<sup>20</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 2.

jansenistas, e na promulgação da bula *Unigenitus* em 1713<sup>21</sup>.

O modelo sinérgico da graça foi desenvolvido pelos movimentos reformistas protestantes em polémica contra os sectores mais conservadores. Foi o caso do pietismo na Alemanha e do metodismo em Inglaterra<sup>22</sup>. No caso inglês, o metodismo de John Wesley via na Eucaristia o momento central em que essa cooperação se operava. Na verdade, o sinérgismo está no centro do sistema teológico de Wesley e a Eucaristia surge como o tópico por excelência e como mediador desta cooperação entre o humano e o divino<sup>23</sup>. As semelhanças entre Francisco da Anunciação e esses movimentos seus contemporâneos apresentam, como veremos, semelhanças tão profundas que não podem deixar de levar a questionar qual o significado histórico que representam.

O prisma pelo qual o homem é olhado no augustinismo é, portanto, pessimista. De acordo com o bispo de Hipona a alma humana é um abismo de iniquidades que importa conhecer porque urge dominar. Elegeu-se a si próprio como objecto de estudo, o que constitui sem dúvida uma novidade para um homem que escreveu nos séculos IV e V da nossa era. Como bem afirmou Maria Daraki, o sujeito augustiniano anula-se perante Deus, torna-se dependente e equipara-se ao resto da criação. É esta passividade do sujeito augustiniano que torna possível que o homem se torne ele próprio objecto de conhecimento<sup>24</sup>. A perspectiva individualista impunha uma lógica de introspecção e auto-conhecimento subordinado ao objectivo final de conquista e vitória. A conquista de si próprio e a vitória sobre as paixões que nos afastam de Deus. Assim, conhecer-se a si mesmo é conhecer Deus em si.

Segundo Guy Stroumsa, as *Confissões* de Santo Agostinho contêm o gérmen da modernidade na medida em que revelam um interesse psicológico pelo “eu” pecador<sup>25</sup>. Esta profunda capacidade de se pensar a si próprio deu origem a uma reflexividade radical que antecipou em grande medida a ideia cartesiana do *cogito*<sup>26</sup>. Facto bem visível desta realidade é o princípio augustiniano de que

<sup>21</sup> KREISER – Ob. cit., p. 10 e ss.

<sup>22</sup> NEVEUX, J.B. – *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle* de J. Arndt à P.J. Spener. Paris: Klincksieck, 1967, p. 265.

<sup>23</sup> TRICKETT, David – *Spiritual Vision and Discipline in the Early Wesleyan Movement*. In DUPRÉ, Louis; SALLIERS, Don E. (eds.) – *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, 1993, p. 365.

<sup>24</sup> DARAKI, Maria – *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoiciens d’Athènes et Saint Augustin*. Paris: La Découverte, 1989, p. 190.

<sup>25</sup> STROUMSA, Guy – *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l’Antiquité tardive*. Paris: Odile Jacob, 2005, p. 53.

<sup>26</sup> TAYLOR, Charles – *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press, 1989, p. 132. Foi o padre Mersenne, jesuíta e amigo de Descartes, quem chamou a atenção do filósofo francês para este facto, ver SEIGEL, Jerrold – *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge: University Press, 2005, p. 57.

o indivíduo reconhece Deus quando reconhece em si a existência de verdades eternas, imutáveis e universais, como as verdades matemáticas, por exemplo<sup>27</sup>. Deus torna-se assim para Agostinho, tal como para Descartes, a garantia última da possibilidade de conhecimento do homem.

Se é verdade, como afirma Krister Stendhal, que esta linha agustiniana de introspecção atravessou toda a Idade Média e atingiu o seu culminar “na luta penitencial de um monge agustiniano, Martinho Lutero, e na sua interpretação do apóstolo Paulo”, o facto é que foi no último quarto do século XVI que o registo das experiências interiores se institucionalizou e nalgumas ordens religiosas tornou-se mesmo uma regra<sup>28</sup>.

A questão da interioridade foi-se acentuando ao longo do século XVII, servindo de fundamento aos pontos de vista mais diversos. Se no fim do século XVI Montaigne fundava o seu cepticismo na introspecção, arguindo que o homem nada pode conhecer que seja exterior ao sujeito, Descartes combatia o perigo do cepticismo reconhecendo em si verdades imutáveis que remetiam para uma autoridade externa, Deus<sup>29</sup>. Um outro sintoma relevante, colocado em evidência por Nicholas Paige, tem a ver com a forma como a citação textual e o discurso da primeira pessoa se foram impondo na biografia religiosa, num fenómeno que implicou até o surgimento de inovações tipográficas<sup>30</sup>.

Em face do que foi exposto retornemos a Francisco da Anunciação e às suas *Vindícias*. O pessimismo antropológico e a necessidade de auto-conhecimento surgem aí, na melhor tradição agustiniana, como noções correlativas e interdependentes. Sobre a fraqueza da natureza humana o autor recorre, sem surpresa, ao exemplo de Santo Agostinho: “meu padre Santo Agostinho tinha vencido ou cortado aquellas cadeias de ferro que antes da sua conversão na mocidade o tinha preso, e sendo já de idade e bispo de vida exemplaríssima, ainda lá conservava oculto hum certo fermentosinho de lascívia, que de noite em sonhos

<sup>27</sup> GOUHIER, Henri – *Cartésianisme et agustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: J.Vrin, 1978, p. 156. Charles Mathewes sintetizou o princípio agustiniano sobre o conhecimento na frase paradoxal “todo o conhecimento é mediado pelo auto-conhecimento e todo o auto-conhecimento é mediado pelo conhecimento de Deus”, ver MATHEWES, Charles – *Augustinian Anthropology*. “Interior intimo meo”. «Journal of Religious Ethics», 27 (1999), p. 195.

<sup>28</sup> STENDHAL, Krister – *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*. «Harvard Theological Review», 56 (1963), p. 205. Sobre a institucionalização da análise introspectiva no último quarto do século XVI ver SLUHOVSKY, Moshe – *Discernment of Difference, the Introspective Subject, and the Birth of Modernity*. «Journal of Medieval and Early Modern Studies», 36 (2006), p. 188.

<sup>29</sup> Sobre a relação entre cepticismo e introspecção em Montaigne ver LEVINE, Alan – *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*. New York: Lexington, 2001, p. 5. Sobre a busca cartesiana de uma superação do cepticismo ver POPKIN, Richard – *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 172 e ss.

<sup>30</sup> PAIGE, Nicholas D. – *Being Interior. Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.



o amargurava e lhe arrebatava não so a deleytação mas o consentimento que acordado senão conseguia extorquir d'elle”<sup>31</sup>.

O sujeito é, portanto, uma entidade cindida. Esta constatação valeu frequentemente a atribuição a Santo Agostinho do papel de precursor freudiano na descoberta do inconsciente. Neste processo, o século XVII marca a abertura de um período novo. Vejamos o que diz Benedetta Papasogli, comentando a propósito uma obra de Paul Bénichou: “Paul Bénichou coloca à luz esta questão na perspectiva que dominará, pouco depois, o seu célebre livro *Morales du Grand Siècle*: a saber, esta curva descendente que é a demolição do ideal aristocrático, o crepúsculo do herói, em nome de um pessimismo acerca do homem ao qual a teologia agustiniana e jansenista atribui a cores mais intensas”. E acrescenta depois: “a ideia de inconsciente no século XVII aparece com toda a sua força nas doutrinas que humilham a natureza humana”<sup>32</sup>. Por outro lado, Jean Orcibal faz notar que Saint-Cyran, fundador do jansenismo e um dos mais radicais intérpretes de Santo Agostinho “anuncia as teorias posteriores do inconsciente juntando os desejos invisíveis e insensíveis escondidos nos recantos da alma”<sup>33</sup>.

Como bom agustiniano, Francisco da Anunciação insiste na natureza degenerada do homem: “porque he a nossa natureza tão desenfreada e amiga do descanso, que ella por si mesma toma de recreação o que lhe basta e sobeja para adubar os trabalhos. Fechem hum menino em casa a sete chaves para que estude sozinho, ver se há como a cada quarto de hora que estude, correspondem tres ou quatro a brincar”<sup>34</sup>.

Tomando consciência da sua condição miserável o homem deve então tentar conquistar-se, vencer-se a si próprio e à sua inclinação natural para o mal. Esta é uma luta sem quartel na qual não pode existir o mínimo vestígio de relaxamento. Assim, a doutrina moral exposta nas *Vindicias* consiste num rigorismo extremista no qual a mais ínfima falha pode abrir uma brecha irreparável. Não há espaço para o meio-termo. O autor introduz um conceito para definir o indivíduo conformista em termos de religião: “tépido”. O tépido, ou mundano, é o crente auto-satisfeito porque cumpre os preceitos da Igreja, que adere ao catolicismo pelo hábito, costume e frequência dos sacramentos. Este é, para Francisco da Anunciação, o pior dos homens. Pior que os piores, na medida em que “o facinoroso conhecendo-se por péssimo treme... e assim

<sup>31</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 93.

<sup>32</sup> PAPASOGLI, Benedetta – *Le “fond du coeur”*. *Figures de l’espace intérieur au XVIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2000, p. 18. A obra de Paul Bénichou a que a autora se refere é BÉNICHOU, Paul – *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948.

<sup>33</sup> ORCIBAL, Jean – *Saint-Cyran et le jansénisme*. Paris: Seuil, 1961, p. 93.

<sup>34</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 206.

muytas vezes se humilha perante Deus, chorando seus pecados; porem, os tépidos, ou tífios, são como hum pano negro no qual não se enxergam bem as nódoas<sup>35</sup>. A moral do frade agostinho é uma moral de tudo ou nada.

O homem deve questionar-se acerca de si próprio: “de quem é esta imagem tão feya? Será minha? Porquê? Porque estão cegos. E porque estão cegos? Porque são soberbos. E porque são soberbos? Porque senão conhecem. E porque senão conhecem? Porque não têm oração como lhe ensinam os livros místicos<sup>36</sup>”. Esta é uma das passagens em que a relação entre introspecção e oração metódica surge de forma mais evidente.

Os tífios não vêm porque estão iludidos na cegueira de um “ânimo rendido à obediência da Igreja e huma Fé Universal, com que creem em geral tudo o que crê e ensina a Santa Madre Igreja e Deos tem revelado nas suas Escrituras”. É pouco. E deixa uma advertência grave: “se não tiveres oração mental, se não deixares essa tua vida carnal, senão examinares cada dia a consciência, se não fizeres outras beatices, te hás de condenar eternamente...porque costuma Deos negar os auxílios eficazes a quem diante delle não anda tremendo e pedindo<sup>37</sup>”. A utilização do termo “beatice” com uma valoração positiva é significativo, se levarmos em linha de conta os sinais existentes em várias fontes, inclusivamente nas próprias *Vindicias*, de que a sociedade portuguesa parecia começar a rejeitar com veemência o fenómeno beateril. Sob esse ângulo as *Vindicias* são também literatura de polémica e de combate.

Foi visto atrás que, na linha de outros autores de influência augustiniana, frei Francisco da Anunciação estabelece uma ligação entre introspecção e oração metódica, aquilo que se designava comumente por “oração mental”, e declara que essa forma de oração era ensinada “nos livros místicos”. O termo “místico” é aí utilizado sem lugar para dúvidas. Anunciação usa-o no seu sentido mais lato, de uma busca interior de Deus no interior de cada um. Contudo, quando chegamos ao momento culminante do processo, o da união da alma com Deus, o autor define-o como algo tão excepcional que quase nega a sua possibilidade, excepção feita a um escassíssimo punhado de almas privilegiadas. Traça-se uma linha ontológica de divisão entre criatura e Criador praticamente inultrapassável. O pendor é mais ascético e moralista do que propriamente místico.

Não obstante, o princípio de união mística é admitido como possibilidade e objectivo final: “o fim ultimo pois, ou objecto da Mystica Theologia, he a união

<sup>35</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 27.

ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 206.

ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 27.

<sup>36</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 348.

<sup>37</sup> ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 387.

racional com Deos”<sup>38</sup>. Feita esta declaração de princípio, passa-se à divisão entre meditação, que “se dá quando hum sogeito usa de discursos na oração, reflexões e ponderações para mover a alma a algum bom affecto”, e contemplação, que “se dá quando o sogeito apreendendo a Deos com huma simples noticia ou intuito, o está amando e propendendo para Elle como pedra para o seu centro”<sup>39</sup>. Esta última, designada por oração de quiete, implica a suspensão das potências da alma e é a que se pode propriamente designar por unitiva<sup>40</sup>.

À ideia de unidade, que subjaz à contemplação, opõe-se a de diversidade da meditação, na medida em que à união beatífica se contrapõe o labor meditativo. Na meditação há que “proceder compondo, dividindo, argumentando já por via de syllogismos, já por via de induções, já por via de paridades, comparações, exemplos”<sup>41</sup>. E é aqui que começa o ataque de Francisco de Anunciação à ânsia que muitos directores de consciência tinham de ver as suas filhas espirituais ascenderem ao estado superior da contemplação.

“Tenho quasi assentado que em das dez partes dos professores da oração de Quiete e contemplação adquirida, as nove e meya mereciam ser repuxadas ao estado de meditação vulgar e metidas outra vez nas meditações lhanas, eficazes e seguras do conhecimento próprio”. E acrescenta: “E da outra meya parte ainda talvez duvido muito”<sup>42</sup>.

O argumento do frade agostinho é simples mas convincente. A meditação, mediante a consideração das falhas, dos pecados, dos sofrimentos de Cristo e da pequenez humana, move o crente a uma reforma de vida, ao passo que a oração de quiete não produz qualquer espécie de fruto. E com isto separa a sua concepção de “oração mental” do fim último da vida mística, que é a união: “a oração mental não he fim, mas meyo para o aproveitamento”, a oração “há de parir obras”, à oração “não se vay a gozar mas a trabalhar”<sup>43</sup>. Esta

<sup>38</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 191.

<sup>39</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 303.

<sup>40</sup> Este “sono das potências” não é consensual entre todos os autores místicos. São João da Cruz tem a visão mais radical. Neste as três potências da alma, vontade, memória e entendimento, entram num “vazio absoluto”, num “nihilismo vertiginoso e acosmismo sem concessões”, ver COGNET, Louis – *De la dévotion moderne a la spiritualité française*. Paris: Fayard, 1958, p. 41. Os místicos do “recogimiento” espanhol, nos quais se encontra o franciscano Francisco de Osuna, a principal influência de Teresa de Ávila, falavam de um refluxo das potências para o “centro da alma”, local onde se dava o “encontro entre o temporal e o eterno, entre a fugacidade e a transcendência explosiva do divino”, ANDRÉS, Melquiades – *Introducción a la mística del recogimiento y su lenguaje*. In DUQUE, María Jesús Mancho – *En torno a la mística*. Salamanca: Ediciones de la Universidad, 1989, p. 33. Para Francisco de Sales, no estado mais profundo do repouso contemplativo, quando nenhuma distracção, movimento altera a quietude da alma orante, todas as potências da alma cessam de operar à excepção da vontade, que continua a agir como dormente, reinando sobre o resto da alma, ver BERGAMO, Mino – *L’anatomia dell’anima*. Da François de Sales a Fénelon. Bologna: Il Mulino, 1991, p. 181.

<sup>41</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 322.

<sup>42</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 326-27.

<sup>43</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 345.

última crítica apontava directamente para as célebres “deleitações” que muitas beatas reclamavam experimentar nos seus mais altos estádios de oração. E, de forma nada surpreendente, aponta como exemplo o próprio Santo Agostinho, paradigma do santo contemplativo e homem ligado aos problemas do seu tempo e do mundo<sup>44</sup>.

Esta difícil relação entre o augustinismo e a mística unitiva não é exclusiva do autor das *Vindicias*. Como faz notar Louis Dupré, a distância infinita entre Deus e o homem, proposta pelo augustinismo, exclui completamente a intimidade da mística<sup>45</sup>. Os termos em que Anunciação coloca a sua crítica à mística unitiva tinham já sido antecipados pelo jansenista Pierre Nicole na sua obra *Les Visionnaires*, um ataque deliberado à oração contemplativa. Nicole definiu aí a busca da união mística como motivada pelo auto-interesse e declarou o estado da oração de quiete como uma ilusão da vaidade humana. Esta aversão jansenista face à oração contemplativa teve o seu prolongamento na hostilidade com que os jansenistas viriam a tratar no final do século XVII o arcebispo de Cambrai, Fénelon, um dos mais importantes defensores do quietismo. Assim, tal como Ronald Knox afirmou, a contemplação passou a ser vista como “um truque jesuítico, calculado para distrair a mente do homem decaído do assunto mais importante, atingir a sua salvação através do medo e do temor”<sup>46</sup>.

E no entanto existe tanto de comum entre quietismo e jansenismo. Interioridade, a ideia de descobrir Deus a partir da experiência. Em alguns aspectos esta querela faz lembrar dois irmãos desavindos. Mas existe a diferença fundamental. A união mística postulava o desaparecimento das barreiras ontológicas entre a alma humana e Deus. Ambos se fundiam e passavam a partilhar a mesma essência, havia uma deificação da alma humana. E isto era inaceitável para os jansenistas, na mesma medida e pelas mesmas razões que o era também para Francisco da Anunciação. A descoberta de Deus no interior do homem tal como o augustinismo a concebia era uma descoberta feita a partir das verdades imutáveis que reconheço em mim, era um reconhecimento um pouco à maneira das provas cartesianas da existência de Deus, mas jamais significava uma fusão entre criatura e Criador. O augustinismo afirmava a distância infinita entre a majestade de Deus e a miséria do homem. Por

---

<sup>44</sup> “Meu santo padre Agostinho foi dos santos mais contemplativos que tem havido e que habito de discorrer teve este santo Doutor fora dos seus espaços de oração? Digam no os seus inumeráveis escritos partos discursivos de seu monstruoso entendimento. Pois o discorrer em matérias intrincadas da Theologia, Historia, Política, etc, não impedia nos santos o estado de contemplação” (ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo III, p. 417).

<sup>45</sup> DUPRÉ, Louis – *The Case for Jansenism*. «The Journal of Religion», 76 (1996), p. 608.

<sup>46</sup> KNOX, R.A. – *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1950, p. 227. A inclusão da querela do quietismo no quadro mais alargado da luta entre jansenistas e jesuítas aparece também em Henri Brémond, ver GOUIER, Henri – *Fénelon philosophe*. Paris: J.Vrin, 1977, p. 28.

isso mesmo, o autor das *Vindicias* definiu a relação entre a alma humana e Deus a partir da relação senhor/escravo<sup>47</sup>. Significativamente, na mística unitiva esta relação era definida em termos nupciais. A diferença tem ainda uma consequência extremamente importante ao nível da ética e da moral. Ao rigorismo moral característico do agustianismo, opôs-se na mística unitiva uma ideia de superação da ética e moralidade como realidades estranhas a uma alma deificada<sup>48</sup>. O melhor exemplo disto mesmo é o molinosismo, que Francisco da Anunciação não se cansa de censurar no terceiro tomo da obra, aquele em que se dedica com mais propriedade à questão da união mística<sup>49</sup>. Significativamente, o outro alvo privilegiado do frade agostinho é o arcebispo de Cambrai, Fénelon, inimigo feroz do jansenismo<sup>50</sup>.

Tal como Louis Dupré notou, ambos os movimentos partiram de um pessimismo acerca do homem para chegar a conclusões diferentes: um pregava o esforço individual e rigorismo moral, em que cada um trabalha a salvação movido pelo medo e o temor, o outro defendia o abandono e passividade totais<sup>51</sup>.

Para situar melhor o diferendo jansenismo/quietismo no contexto da sua época afigura-se importante recorrer a um conceito que surgiu no século XVII designado por “entusiasmo”. Trata-se de um movimento de contornos difusos mas que Leszek Kolakowski definiu em termos gerais como um “ultra supernaturalismo cristão que estabelece que o ideal de uma transformação completa da alma pela graça é o padrão universalmente obrigatório da vida religiosa”. Kolakowski destaca ainda a desconfiança a propósito da razão, tendência para a teocracia, esperanças milenaristas, impulso para a reforma dos costumes. Em termos filosóficos este autor define o “entusiasmo” como uma revolta do platonismo contra o aristotelismo, na medida em que no platonismo o “facto divino” é um dado à partida e não objecto de prova, “de que resulta

<sup>47</sup> “Pois o Senhor he Deos, os seus negros somos nós e por mil títulos cativos, obrigados a servir este Senhor amabilissimo. Os mandados são os inumeráveis preceitos de todo o direito natural e positivo, affirmativos e negativos, repugnantísimos a nossa sensualidade e inclinações perversas e dificultosíssimas de cumprir sem muitos auxílios da sua Graça” (ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 481).

<sup>48</sup> Esta questão da tendência amoral de alguns místicos vinha já da Idade Média. A este propósito veja-se o capítulo *Comparsa e affermazione di una religiosità laica* (XII secolo- inizio XIV secolo). In VAUCHEZ, Andre (dir.) – *Storia dell’Italia religiosa. L’antichità e il medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1993, em particular p. 424.

<sup>49</sup> Sobre molinosismo em Portugal ver TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE, 2005.

<sup>50</sup> Sobre Molinos interroga-se retoricamente: “... quantos anos viveu encoberto aquelle infernal Vulcano, ou lascivo fogo de Miguel de Molinos?” (Ob. cit., tomo III, p. 83). Fénelon é tratado de forma mais respeitosa, mas não deixa de ser fortemente censurado. Um exemplo “advertindo menos o bispo de Cambrai Francisco de Salignac Fenelon escreveu aquella proposição... no estado de vida contemplativa e unitiva se perdia todo o motivo de temor e amor de interesse, ou concupiscência, o que he claramente contra toda a Theologia Mystica e Escolastica” (Ob. cit., tomo III, pp. 257-58).

<sup>51</sup> DUPRÉ, Louis – *Jansenism and Quietism*. In DUPRÉ, Louis; SALIERS, Don E. (eds.) – *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, 1993, p. 132.

a independência da religião a respeito de qualquer esforço de razoabilidade”. Finalmente, divide os entusiastas entre “místicos” (desvalorização da graça divina) e “evangélicos” (ênfase na ideia de redenção, arrependimento e perdão)<sup>52</sup>. Por seu turno, Ronald Knox, que dedicou uma volumosa obra ao assunto, colocou a questão do “entusiasmo” numa perspectiva de combate face à igreja institucional<sup>53</sup>. Ainda a um terceiro nível, Michael Heyd salientou a importância que os “entusiastas” davam à experiência e o desprezo a que votavam o intelectualismo<sup>54</sup>. E a respeito desta matéria o autor das *Vindicias* é claro: “em matérias de virtude mais prudentemente he muytas vezes huma velha humilde que frequente a oração, hum menino simples e devoto do que hum theologo soberbo”<sup>55</sup>.

À luz de qualquer um dos critérios referidos acima, frei Francisco da Anunciação deverá ser considerado um “entusiasta”, excepto no que diz respeito à tendência milenarista, assunto acerca do qual nada diz. As críticas à igreja institucional, critério referido por Knox, poderiam à partida parecer o assunto mais problemático, mas o facto é que elas estão lá, até com alguma ousadia. Para além da crítica à Inquisição, que referi atrás, o autor das *Vindicias* ataca de forma mais ou menos velada as dispensas papais: “dirás que tens um breve ou seguro real expedido no Tribunal da Santíssima Trindade, e selado com as armas das três divinas pessoas, pelo qual te certeficão que não hão de faltar os auxílios necessarios para a observância dos mandamentos?”, pergunta de forma retórica, para responder em seguida, jocosamente: “goza muito embora desse divino favor, so te advirto que não querias trazer em consequencia para os outros esta tua exorbitância”<sup>56</sup>. O primado da interioridade opõe-se radicalmente às “devoções sensíveis, lagrimas, ternuras, consolaçoens espirituais, extazes e outros extraordinarios favores”<sup>57</sup>. Aliás, toda a obra é um manifesto contra a institucionalização da religião e consequente conformismo religioso das populações. Anunciação viu bem o perigo que significava assentar as bases da igreja no costume, no hábito e no cerimonial. Em última análise compreendeu, em face de movimentos emergentes como o deísmo ou o ateísmo, que seria uma questão de tempo até um estado confessionalizado, com cidadãos formatados por uma religiosidade superficial, sucumbir aos golpes da nova racionalidade.

<sup>52</sup> KOLAKOWSKI, Leszek – *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1987, p. 20-21.

<sup>53</sup> KNOX – Ob. cit.

<sup>54</sup> HEYD, Michael – *The Reaction to Enthusiasm in the Seventeenth Century: Towards an Integrative Approach*. «The Journal of Modern History», 53 (1981), p. 277.

<sup>55</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 109.

<sup>56</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 382.

<sup>57</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit. tomo III, p. 62.

Daí querer colocar o facto religioso para além da razão, inclusivamente a razão de estado. O mesmo tentaram fazer outros movimentos do “entusiasmo”, como o jansenismo em França, o metodismo em Inglaterra ou o pietismo na Alemanha<sup>58</sup>.

Todos estes movimentos são contemporâneos. Todos se opõem à razão da modernidade. Em todos o augustinismo e a questão da graça funcionam como traves mestras do sistema. Polarização entre interior e exterior, primado da experiência, humilhação da natureza humana e conversão por via da introspecção e oração metódica são omnipresentes<sup>59</sup>. No caso inglês a oração metódica daria mesmo o nome ao movimento. Como consequência, dá-se a chamada de todos os homens à obrigação da vivência da santidade<sup>60</sup>. Luís Cabral Moncada e Zília Osório de Castro já tinham notado o parentesco entre a jacobea e estes movimentos. Moncada definiu-os como pertencendo a “uma grande corrente religiosa interconfessional, provocada no século XVII pelos grandes abalos europeus na ordem económica e política”<sup>61</sup>. Trata-se a meu ver de um diagnóstico correcto.

O fideísmo, a tendência para colocar a fé acima de qualquer indagação racional foi uma das respostas da religião face à crise despoletada pelo cepticismo, conhecida como *crise pirroniana*<sup>62</sup>. O cepticismo, ou seja a afirmação de que o

<sup>58</sup> Tanto o jansenismo como o pietismo tentaram reformar as “despóticas” estruturas hierárquicas e clericais da Igreja, com base numa referência à Igreja primitiva, VAN KLEY, Dale K. – *Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianization in the French Revolution*. «American Historical Review» 108 (2003), p. 1100-101. Também Jonathan Strom refere que o pietismo alemão correu muitas vezes contra o processo de confessionalização, STROM, Jonathan – *Problems and Promises of Pietism Research*. «Church History» 71 (2002), p. 553. Esta ideia de restauração da igreja primitiva na sua simplicidade aparece também fortemente em John Wesley, fundador do metodismo, embora a sua rejeição face à igreja oficial, que no caso em apreço era o anglicanismo, seja menos evidente, DREYER, Frederick – *A “Religious Society under Heaven”: John Wesley and the Identity of Methodism*. «Journal of British Studies», 25 (1986), p. 77.

<sup>59</sup> Os aspectos psicológicos do pietismo foram sintetizados da seguinte forma por J.B. Neveux: “é uma das traduções das ambiguidades do “eu” que se conhece a si próprio, e mesmo assim mal, graças às incertezas conjugadas da introspecção e da observação dos outros”, NEVEUX, J.B. – *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVIIe siècle de J. Arndt à P.J. Spener*. Paris: Klincksieck, 1967, introdução, XXXI. Sobre a questão do auto-conhecimento no caso do metodismo ver DREYER, Frederick – *Faith and experience in the Thought of John Wesley*. «The American Historical Review», 88 (1983), p. 17-18.

<sup>60</sup> Sobre a chamada de todos os homens à santidade no metodismo ver DAVIES, Rupert E. – *Methodism. Middlesex*: Penguin Books, 1963, p. 39 e TRICKETT, David – *Spiritual Vision and Discipline in the Early Wesleyan Movement*. In DUPRÉ, Louis; SALIERS, Don E. (eds.) – *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: SCM Press, 1993, p. 357.

<sup>61</sup> MONCADA – Ob. cit., p. 88. Já Zília Osório de Castro remete a origem de todos estes movimentos para o problema do mal, o que me parece simplista, tal como já tentei demonstrar atrás.

<sup>62</sup> Sobre a oposição do pietismo ao intelectualismo ver BECKER, George – *Pietism and Science: A Critique of Robert K. Merton's Hypothesis*. «American Journal of Sociology», 89 (1984), p. 1065-1090. Para o anti-intelectualismo metodista ver DREYER, Frederick – *Faith and experience in the Thought of John Wesley*. «The American Historical Review» 88 (1983), p. 13. A “crise pirroniana” deveu-se em grande medida à recuperação dos escritos de Sextus Empiricus feita na segunda metade por Montaigne, ver LEVINE, Alan – *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*. New York: Lexington, 2001.

homem não tem capacidade de conhecer as coisas na sua essência, é no fundo a contrapartida filosófica da posição teológica que postula a incapacidade humana de atingir o bem pelos seus próprios meios em resultado da queda original<sup>63</sup>. Assim, não é de espantar que o fideísmo fosse a atitude filosófica comum à generalidade das correntes seguidoras de Santo Agostinho, de que são exemplo os movimentos referidos acima<sup>64</sup>.

Sintetizando, estes movimentos de fundo augustiniano eram uma reacção contra os novos ares do tempo. Em larga medida significavam uma fuga para a frente em reacção a uma cada vez maior exigência de racionalidade. A outra forma de reacção religiosa foi exactamente oposta, foi a tentativa de racionalizar a religião através da escolástica, de que se faria exemplo a Companhia de Jesus. Esta era uma das razões para a feroz luta que se deu em França entre jesuítas e jansenistas. A outra razão prendia-se com a doutrina moral dos jesuítas, considerada pelos jansenistas como laxista, e que passaria à história sob o nome de probabilismo. Esta doutrina, formulada em 1577 pelo dominicano Bartolomé de Medina, defendia que um indivíduo pode legitimamente seguir, em questões morais, uma opinião provável, ainda que a opinião oposta seja mais provável. Em termos práticos isto significava a negação de qualquer rigorismo em termos de moral<sup>65</sup>.

Não existe qualquer referência ao probabilismo nas *Vindicias*. O autor chega mesmo a utilizar como fontes alguns jesuítas, embora se note aqui e ali um fundo de divergência doutrinária<sup>66</sup>. Francisco da Anunciação tinha necessidade de utilizar nomes que fossem insuspeitos de heterodoxia e isso explica em parte o recurso a essas fontes. Mas toda a obra é uma condenação veemente do probabilismo.

A condenação do laxismo inscreve-se, como tem sido dito, numa reacção às novas atitudes que se detectavam na sociedade portuguesa. Contudo, uma crítica, desta vez explícita, ao probabilismo e ao alegado laxismo dos jesuítas, pode ser encontrada cerca de três décadas antes de as *Vindicias* terem sido escritas. Aí se antecipam algumas das ideias de base da jacobea relativamente ao rigorismo moral, numa denúncia angustiada das mutações que eram já tão evidentes no início do século. O facto de o Santo Ofício ter tomada uma

<sup>63</sup> Sobre as tendências fideístas e anti-intelectuais de Santo Agostinho ver BRUSH, Craig B. – *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, p. 20.

<sup>64</sup> Isto era particularmente evidente no caso do jansenismo, ver LENNON, Thomas – *Jansenism and the "Crise Pyhrronienne"*. «Journal of the History of Ideas», 38 (1977), p. 297-306.

<sup>65</sup> PRINTY, Michael – *The Intellectual Origins of Popular Catholicism: Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment*. «Catholic Historical Review», 91 (2005), p. 447.

<sup>66</sup> Foi o caso relativamente ao jesuíta Francisco Suarez em matéria de oração mental, ver ANUNCIACÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo II, p. 76.



posição censória neste caso deixa perceber o modelo de disciplinamento social pretendido pela inquisição, sacrificando claramente o evangelismo em favor da confessionalização. Desta vez a denúncia não partia de um monge agostinho mas de um sacerdote secular, Francisco Fernandes Prata, trazido à mesa do Santo Ofício no dia 3 de Setembro de 1663<sup>67</sup>.

O texto que abre o processo é esclarecedor. Fernandes Prata parece ser, aos olhos do qualificador, um homem zeloso. Não obstante, “este zelo, se o he, é imprudentíssimo, porque alem de querer pôr na mais grave matéria e de maior importância que he fundamento das mais, muitas obrigações que não há, nem Deos Nosso Senhor nem a Igreja nos pôs, se esta doutrina do autor se publicasse não serviria mais que de laço para embarçar as consciências com escrúpulos e desesperação da salvação, não só aos rudes mas aos doutos e timoratos”<sup>68</sup>.

Foi Fernandes Prata quem tomou a iniciativa de submeter dois tratados manuscritos da sua autoria, intitulado um *Dos abusos introduzidos neste reino contra a Fé* e o outro *Suposição mais temerária*. Não era a primeira vez que o fazia, pois este autor já tinha visto serem publicados alguns anos antes três obras que o tribunal considerou perfeitamente ortodoxas. Dessas obras, duas seriam reeditadas após o processo inquisitorial e uma dessas reedições incluiu uma tradução do original em latim para português<sup>69</sup>.

Estes dois tratados teriam uma sorte diferente. Não porque fossem heterodoxos na sua essência mas porque eram excessivamente zelosos e um embaraço às consciências. O núcleo da argumentação de Fernandes Prata é o mesmo de Francisco da Anunciação e nasce de inquietações de origem idêntica. Porém, as circunstâncias pessoais são diferentes e isso determinou respostas de natureza diferente.

Digo que ambas as reacções nascem de inquietações idênticas porque nas duas se nota uma reacção contra o laxismo e a “tepidéz” na vivência da Fé. É um tipo de denúncia que não aparece, por exemplo, no século XVI. Aí a literatura apologética não combate a descrença mas o erro doutrinal. Aí não se receiam os ataques contra “a Fé”, mas sim contra “a verdadeira Fé”. É isto que é novo nos tratados não publicados de Fernandes Prata, e que foi depois continuado no texto das *Vindicias*.

Francisco Fernandes Prata acusa os sacerdotes de não se aplicarem a fundo

<sup>67</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, doravante ANTT – *Inquisição de Lisboa*, processo 776.

<sup>68</sup> ANTT- Inq. Lisboa, proc. 776, fl. 3.

<sup>69</sup> *Carta que hum Rabino chamado Samuel escreveo a outro Rabino chamado Isaac*. Lisboa: Manoel da Sylva, 1651, que viria a ser reeditado em 1673, em Lisboa, pela oficina de João da Costa; *Tratado dos sacramentos em commun e em particular*. Lisboa: Manoel da Sylva, 1651; *De fidei et sacramentorum difinitionibus*. Ulyssipone: Joannem Alvarez de Leone, 1658, esta traduzida para português e publicada em 1686, com o título *Definições da fé e dos sacramentos da Igreja*, em Lisboa por João Galvão.

na salvação das almas, limitando-se a encaminhar as suas ovelhas para a recitação do credo e da observação dos sacramentos. Todos estão obrigados a procurar instrução, principalmente havendo quem os queira ensinar. O voluntarismo é condição necessária para a salvação: “não se pode escasar (sic) de pecado os feis que ignoram as cousas necessárias para a Fe, principalmente havendo quem os queira instruir e eles resistem”<sup>70</sup>. Conclui-se que Fernandes Prata não era um anti-intelectualista como o era Francisco da Anunciação. Essa diferença resulta do facto de um ser um monge agostinho e o outro um padre secular. Isso é notório no uso que Prata faz de categorias escolásticas e aristotélicas pouco simpáticas a um seguidor de Santo Agostinho<sup>71</sup>. Veja-se um exemplo na própria definição que é dada da Fé. Diz o autor num dos seus tratados censurados que a Fé é diferente de todas as coisas cuja forma é derivada da potência da matéria (*educuntur de potentia materiae*) e que é inseparável dela, tal como os animais, as plantas, as pedras e os metais. Assim se passa também com os sacramentos. Se os sacramentos, como expressão de Fé, têm uma forma diferente da simples potência da matéria, então não podem ser aplicados apenas de forma material mas dependem da disposição interior de quem os recebe e de quem os administra<sup>72</sup>.

Colocando a questão de outra forma: Francisco Fernandes Prata estava a fazer a apologia da interioridade, não pela via do sentimento interior e do fideísmo anti-racionalista, como fez Francisco da Anunciação, mas pela via da racionalidade escolástica. E esse é precisamente o aspecto algo paradoxal do seu pensamento. Ele parece colocar a autoridade última na fé e na interioridade, mas fá-lo usando usando uma influência que privilegia a autoridade externa, a escolástica e a racionalidade formal. Um dos aspectos da sua doutrina que inquietou os inquisidores foi precisamente a afirmação de que é mais importante conhecer-se o objecto formal da Fé do que a autoridade da Igreja<sup>73</sup>. A fé e a interioridade são fundamentais porque a simples recitação de palavras sem disposição interior torna os homens “semelhantes aos doudos e iguais aos

<sup>70</sup> ANTT- *Inq. Lisboa*, proc. 776, fl. 41.

<sup>71</sup> Sobre a rejeição a que o jansenismo votava a tradição escolástica em matérias de teologia ver por exemplo SCHMALTZ, Tad M. – *What Has Cartesianism To Do with Jansenism?*. «Journal of the History of Ideas», 60 (1999), p. 45.

<sup>72</sup> “... que não he a Fe como as cousas cuja forma educuntur de potentia materiae e são inseparáveis della e portanto ipso facto, que haja a tal forma necessariamente há de haver a cousa: como são as dos brutos, plantas, pedras e metais: senão como as dos sacramentos e outras cousas cujas formas de serem separáveis da matéria, não basta para que se siga o efeito que a forma se aplique a matéria, se a matéria não esta disposta ou a tal aplicação se não fizer pelo modo conveniente...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 776, fl. 25 (segunda numeração)).

<sup>73</sup> Os inquisidores confrontaram-no com esta questão no interrogatório de 3 de Setembro de 1663, ver ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 40v.

papagaios quando fallam a lingoa dos homens”<sup>74</sup>.

Esta apologia da interioridade também não era nova, vinha já das querelas resultantes da reforma no século XVI e eram comuns também em Portugal. Retomando uma ideia ventilada atrás, o que é novo é a crítica ao laxismo moral, a noção de que o conformismo religioso se está a instalar e a colocação do problema da salvação numa lógica rigorista de tudo ou nada, a recusa de uma via intermédia para chegar ao céu. Daí a querela que Fernandes Prata revelou ter tido com os jesuítas, “porque falando nesta matéria... com alguns religiosos da Companhia de Jesus, elles lhe disseram que não hera necessário saber o objecto formal da Fé, para se ter a Fé e se conservar”<sup>75</sup>. E menciona expressamente o probabilismo no seu tratado<sup>76</sup>.

A pena do teólogo resvala para o campo do moralismo, tal como aconteceu com Francisco da Anunciação, e o diagnóstico do padre Prata surge como uma clara antecipação do do agostinho: “já em algum tempo houve maior cuidado neste Reyno no ensino das cousas necessárias para a salvação das almas”<sup>77</sup>. Os padres são ordenados com base nos seus conhecimentos de latim, canto e outras disciplinas e lhes “cometem o governo das almas sem examinar se os sogeitos tem Fé ou carecem della”<sup>78</sup>. O ensino está secularizado e a aprendizagem do latim promove o paganismo porquanto “o latim se ensina pelos livros de gentios profanos e fabulosos”<sup>79</sup>. A descrença espalha-se e mesmo os que crêem em Deus não o concebem de forma correcta, e aos que defendem que para a salvação basta cumprir os mandamentos de Deus responde com um silogismo difícil de contrariar: os judeus e protestantes também creêm no decálogo e também muitos o cumprem, logo se conclui que se é heresia dizer que judeus e protestantes se podem salvar, é igualmente heresia dizer que cumprir os preceitos do decálogo basta para a salvação<sup>80</sup>. Mas a mais interessante das ideias antecipadas por

<sup>74</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 38 (terceira numeração).

<sup>75</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 38v.

<sup>76</sup> “...que basta para que haja Fé seguir opinião provada...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 3 (terceira numeração)).

<sup>77</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 37v.

<sup>78</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 4 (segunda numeração).

<sup>79</sup> “...a menor parte deste reino chega a saber ler, e esses aprendem pelos papeis que tratão das duvidas que passam no foro judicial e contencioso, o latim se ensina pelos livros de gentios profanos e fabulosos...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 6 (segunda numeração)).

<sup>80</sup> “...nem me parece que são poucos hoje neste reino os que, se crêem um Deus, o crêem imperfeito e falso.” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 46 (terceira numeração)). “...que muitos hereges e outros infieis creem os preceitos do Decalogo e o creem tambem os judeus: porque os judeus foram os primeiros a quem Deos os deixou escritos; e se para a salvação bastara guardar os tais preceitos sem ser necessário saber se mais, poderiam salvar se os judeus, hereges e outros infieis que os creem sem sahir de suas seitas. He heresia dizer que os judeus, hereges e outros infieis se podem salvar sem sahir de suas seitas, logo heresia he dizer que basta para a salvação guardar os preceitos do Decalogo...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fl. 66 (terceira numeração)).

Fernandes Prata relativamente a Francisco da Anunciação prende-se com o uso da confissão para efeitos de controlo e disciplinamento social.

O movimento da Jacobeia foi o foco original de onde brotou a questão do sigilismo, ou seja, a doutrina que defendia ser lícito “usar informações recebidas no foro interno da confissão sacramental e da direcção espiritual para fins de correcção individual e de reforma social no foro externo”<sup>81</sup>. No caso de Fernandes Prata não se tratava propriamente de usar o segredo da confissão para efeitos de correcção social, mas sim de defender que o confessor pudesse confrontar o penitente, durante o acto da confissão sacramental, com informações que fossem públicas ou do seu conhecimento. Esta situação era, na opinião de Prata, um abuso recentemente introduzido em Portugal: “... que não podem os confessores dizer aos penitentes em confissão os pecados que sabem e lhe viram cometer... esta este abuso tam introduzido neste reino que apenas há confessor que o não siga nem sacerdote que o não aprove”. A razão para esta “invenção” era, na sua opinião, a fraqueza dos confessores “que sabendo e ainda vendo as mas vidas de muitos penitentes e não tendo fortaleza para os mandar sem absolvição (especialmente aos poderosos) inventarão este refugio a que se acolheram”. Isto era razão para a perdição da república em matéria de costumes, fazendo com que os confessores absolvessem sacrilegamente “onzeneiros, simoníacos, amancebados e blasfemos públicos”<sup>82</sup>.

A denúncia de Fernandes Prata e a prática do sigilismo não são exactamente a mesma coisa. Num certo sentido são até opostos, uma vez que num caso se defende que a voz pública entre no espaço privado do confessor e no outro que o segredo da confissão penetre no espaço público. Mas, olhando com mais profundidade, percebe-se que do que aqui se trata é de extravasar a intimidade da confissão e submetê-la a uma lógica social. O que está em causa é a vontade de “socializar” um sacramento privado. E também isto era estranho à lógica da contra-reforma católica e se aproximava das práticas protestantes, que tinham nas penitências públicas do calvinismo a sua expressão máxima<sup>83</sup>. A propósito, veja-se o que diz Heinz Schilling num muito citado artigo sobre confessionalização: “esta referência pública à colectividade, enfaticamente

<sup>81</sup> SILVA, António Pereira – *Sigilismo*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Volume P-V Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 234. Sobre o mesmo assunto ver a obra já citada do mesmo autor e também o capítulo *Il sigillo infranto: confessione e inquisizione in Portogallo nell '700*. In PROSPERI, Adriano – *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 413-434.

<sup>82</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 766, fls. 81-82 (terceira numeração).

<sup>83</sup> A forma da confissão não foi igual em todas as correntes protestantes. Se o calvinismo impôs rapidamente a sua interpretação da confissão através de uma afirmação pública de pertença a uma Igreja e eventualmente um exame sumário, no lado luterano a situação foi sempre mais dúbia e prudente, ver NEVEUX, J.B. – *Ob. cit.*, p. 253.

histórico-salvífica, tornou-se estranha à disciplina da confissão jesuítica, a partir do momento em que a confissão pós-tridentina cortou radicalmente a ligação com a paróquia e com a comunidade, a favor de uma interacção subjectiva e não pública, quase-privada, entre confessor e penitente”<sup>84</sup>.

Não deixa de ser interessante constatar que esta exigência colectivista de socialização da confissão apareça precisamente do lado onde se coloca mais ênfase na introspecção e onde o papel do sujeito é mais valorizado. Talvez aqui entre um aspecto para o qual ainda não olhei com a atenção devida. Refiro-me à chamada de todos os homens à santidade. Nas *Vindícias* é proposto que “todos os fieis de Jesus Christo, religiosos, seculares, homens, mulheres, casados, solteiros, trabalhadores, ociosos, nobres, mecânicos, sábios, idiotas, rústicos, cidadãos brancos e negros, captivos e forros” sejam chamados à vivência da santidade<sup>85</sup>. Uma ideia muito semelhante é vertida nos escritos de Francisco Fernandes Prata. Na verdade, ao subtrair a relação entre confessor e penitente do escrutínio público estava-se a transferir toda a soberania para o confessor, a afirmar a hierarquia e a desresponsabilizar o penitente. Como bem observou Robin Briggs, o chamado “poder das chaves”, que implicava a absolvição formal por um padre, necessária para a salvação, tinha implícita a separação entre clero e laicado que repugnava ao protestantismo<sup>86</sup>. Por outro lado, o rigorismo moral exigia que a consciência estivesse sempre sob escrutínio, negando-lhe qualquer refúgio, mesmo o do confessor. Mais a mais os jesuítas tinham-se tornado os grandes técnicos da confissão, tal como era concebida pela contra-reforma, e estes estavam sempre sob a suspeita de serem benevolentes a consolar consciências atormentadas<sup>87</sup>.

Francisco Fernandes Prata surge como um precursor de frei Francisco da Anunciação. Não sabemos de onde é que nasceu esta percepção de decadência. Sabemos que nas três obras anteriores que Prata publicou, entre os anos 1651-58, essa noção ainda não tinha aparecido. E sabemos que os dois tratados censurados foram entregues no tribunal para análise no início da década de sessenta, uma vez que o seu autor seria chamado à mesa do tribunal em Setembro de 1663.

Corresponderia essa noção a uma efectiva transformação social? Mais uma vez importa olhar para os arquivos da inquisição como fontes privilegiadas

<sup>84</sup> SCHILLING, Heinz – *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*. In PRODI, Paolo (dir.) – *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994, p. 157.

<sup>85</sup> ANUNCIAÇÃO, Francisco da – Ob. cit., tomo I, p. 140.

<sup>86</sup> BRIGGS, Robin – *Communities of Belief: Cultural and social tension in Early Modern France*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 277.

<sup>87</sup> PROSPERI, Adriano – *Tribunale della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim: Einaudi Editores, 1996, p. 484 e ss.

para uma análise diacrônica das transformações sociais. Após uma investigação preliminar e restrita exclusivamente aos arquivos da inquisição de Lisboa, é possível avançar algumas conclusões. Como disse, trata-se ainda de uma investigação preliminar e os resultados têm ainda uma base precária e provisória. Contudo, não deixam de funcionar como um indicador a ter em conta.

Foi no início da década de 50 do século XVII que pude identificar pela primeira vez comportamentos que se poderiam qualificar como “libertinos”. Não são, no entanto, os primeiros casos de cepticismo em matéria de religião<sup>88</sup>. Sobre isso os próprios arquivos inquisitoriais portugueses são pródigos, ainda no século XVI, em testemunhar descrença acerca da existência de Deus e da imortalidade da alma<sup>89</sup>. Não se trata sequer de um exclusivo português, uma vez que sintomas semelhantes se podem encontrar noutros arquivos europeus até para períodos anteriores<sup>90</sup>.

Os dois casos em apreço têm características que os distinguem das situações anteriores de descrença religiosa. A maior parte dos casos do século XVI que pude apurar eram de indivíduos oriundos de classes populares e não se pode dizer que deixassem transparecer qualquer espécie de doutrina. Trata-se de afirmações isoladas negando a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a real presença de Cristo na Eucaristia.

Existem várias semelhanças nas duas situações que pretendo analisar. Para além da coincidência cronológica, ambos são sacerdotes seculares, com algum

<sup>88</sup> A questão da possibilidade da descrença no século XVI foi abordada por Lucien Febvre num livro célebre publicado pela primeira vez em 1943, FEBVRE, Lucien – *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1943. Febvre não questiona a existência da descrença, mas defende que ela teria feito parte inicialmente, até aos anos 30 do século XVI, de um grupo restrito de latinistas, uma vez que apenas no latim existia terminologia que pudesse suportar uma ideia estruturada de cepticismo. Por volta de 1546 já existia um vocabulário vernacular da descrença, ver WOOTON, David – *Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period*. «Journal of Modern History», 60 (1988), p. 707.

<sup>89</sup> Há já perto de três décadas, Francisco Bethencourt identificou a existência deste tipo de casos em Portugal para o século XVI, BETHENCOURT, Francisco – *Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI*. «Studium generale», 6 (1984), p. 51. Eu próprio, na investigação que tenho em curso identifiquei já bastantes.

<sup>90</sup> André Vauchez refere que os processos inquisitoriais de finais do século XIII em Bolonha, Ferrara e Milão demonstram a existência de racionalidade empírica e materialismo nas formas populares de pensamento, ver o capítulo *Movimenti religiosi fuori dell'ortodossia nei secoli XII e XIII*. In VAUCHEZ, André (dir.) – *Storia dell'Italia religiosa*. Ob. cit., p. 343. A mesma ideia é defendida por Carlo Ginzburg em GINZBURG, Carlo – *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un magnaio del '500*. Torino: Einaudi, 2009, p. 67 e 72-73. Por seu lado, ainda no caso italiano, William Monter e John Tedeschi constatam a existência de declarações que colocam em causa a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas confinam-nas à zona de Pádua e dioceses vizinhas adjacentes, ver MONTER, William; TEDESCHI, John – *Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisitions, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. In TEDESCHI, John; HENNINGSEN, Gustav; AMIEL, Charles – *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1986, p. 140. Para Espanha a melhor fonte são os arquivos da inquisição nos bispados de Soria e Osma estudados em EDWARDS, John – *Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500*. «Past and Present», 120 (1988), p. 3-25 e ANTÓN, José Luis Monsalvo – *Herejía converso e contestación religiosa a fines de la Edad Media: las denuncias a la inquisición en obispado de Osma*. «Studia Historica», 2 (1984), p. 109-38.

grau de proximidade da corte e em ambos se nota a influência, por via directa ou indirecta, da filosofia da Antiguidade. Finalmente, ambos adoptam uma postura de desafio que sugere um certo ar de libertinismo. A ligação destes dois casos ao libertinismo justifica-se também pela ligação à filosofia da Antiguidade e pela influência das questões existenciais<sup>91</sup>. Os libertinos tinham crescido em número no início do século XVII em França, onde só começaram a ser combatidos em 1627, quando o estado se tornou mais autoritário<sup>92</sup>.

Pelos finais dos anos quarenta do século XVII o padre Gaspar da Silva Vasconcelos tinha por hábito ir caçar a Mafra. Ordenado sacerdote por mera conveniência, nada inclinado às coisas da religião, toda a sua natureza tendia para o gozo e o hedonismo. A caça e os passeios em Mafra eram a expressão disso mesmo. Segundo as palavras de uma testemunha, Gaspar “só faz o que corpo lhe pede”<sup>93</sup>.

Tinha por hábito escandalizar toda a gente pela palavra e pelo modo de vida. Já passava dos sessenta anos e tinha regressado a Portugal imediatamente após a Restauração<sup>94</sup>. Saíra muito jovem do país para ir para a corte espanhola, onde foi músico de Filipe IV de Espanha<sup>95</sup>.

Era provavelmente um homem que gozava de notoriedade em Lisboa. “Muito conhecido por musico del Rey”, disse uma testemunha<sup>96</sup>. Daqui se deprende que terá continuado a desempenhar a função junto do monarca português. Embora se movesse, aparentemente, por meios cortesãos, escandalizava muita gente pelo facto de, sendo sacerdote, usar barba “como secular”, e exhibir capa e espada<sup>97</sup>. Não era, porém, caso único. O padre António Vieira, pela mesma altura e no mesmo ambiente cortesão, usava de prerrogativas semelhantes<sup>98</sup>.

---

<sup>91</sup> O carácter angustiado, existencial e até nihilista do libertinismo foi exposto em ADAM, Antoine – *Les libertins au XVIIe siècle*. Paris: Buchet/Castel, 1974, p. 19 e ss. Existem várias teses acerca da origem do movimento libertino que floresceu em França no início do século XVII. Uma das mais fortes é a da influência do averroísmo paduano, KRISTELLER, Paul Oskar – *The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought*. «Journal of The History of Philosophy», 6 (1968), p. 233-243. Richard Popkin prefere integrá-los na corrente de cepticismo iniciada por Montaigne e Charron, POPKIN, Richard – *The History of Scepticism*. Ob. cit., p. 87 e ss. O carácter subversivo e anti-cristão do movimento foi bastante enfatizado por vários autores, nomeadamente por René Pintard, que cunhou o termo “libertinos eruditos”, PINTARD, René – *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*. Paris: Boivin, 1943. Para uma crítica a esta ênfase subversiva e anti-cristã ver BERTI, Silvia – *At the Roots of Unbelief*. «Journal of the History of Ideas», 56 (1995), p. 557.

<sup>92</sup> ROHOU, Jean – *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*. Paris: Seuil, 2002, p. 221.

<sup>93</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 17.

<sup>94</sup> “...esteve em Castella donde veio depois da aclamação de El Rey...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3).

<sup>95</sup> Numa das denúncias aparece mencionado como “músico del Rey de Castella” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3).

<sup>96</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3v.

<sup>97</sup> Denúncia do teólogo Cristóvão Martins a 10 de Janeiro de 1650, ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 12.

<sup>98</sup> Ver a denúncia do cristão-novo Pedro Álvares contra o padre António Vieira, datada de 1 de Dezembro de 1549, ANTT – *Inq. Lisboa*, cadernos do Promotor, liv. 242, fl. 19.

Como já referi, o que mais escandalizava era o que dizia e fazia. Num dado momento, quando alguém citou uma epístola de São Paulo, respondeu: “E quem o ouviu dizer a São Paulo<sup>99</sup>?!”, colocando em causa a genuinidade do texto. Aliás, a modalidade da pergunta retórica parecia ser-lhe bastante cara. Quando lhe falaram num outro passo da Escritura perguntou: “E quem me obriga a dar crédito à Escritura?”. Tendo-lhe sido respondido que a obrigação advinha da autoridade da Igreja, respondeu questionando: “E quem disse que à Igreja Católica se deve dar esse crédito<sup>100</sup>?”

Esta exposição algo anedótica de pirronismo não é inocente da minha parte e irei mais à frente explicar porquê. No entanto, a ousadia ia muito mais longe. Vivendo amancebado com uma mulher de quem tinha um filho, explicou uma vez “que os clérigos haviam de ser casados, e que Deus não ordenara o contrario nos mandamentos e que o não poderem os clérigos casar fora ordenado por hum Papa velho impotente<sup>101</sup>”. Afiançava que os sacramentos foram inventados pelos clérigos para terem o que comer e comia carne no tempo da Quaresma.

Gaspar Vasconcelos não era propriamente um dissimulado, parece evidente. Não sabemos até que ponto era ostensivo e provocador. A sociedade era muito policiada e o homem não era louco, longe disso. Talvez imprudente. Seja como for, o franciscano Luis de Santa Catarina, que o conhecia, disse que nunca lhe ouvira nada contra a Fé católica, apesar de ter notícia “que ele nega a imortalidade da alma dizendo que acaba com o corpo e dizem tãobem que ele devia aprender aquella doutrina em Madrid onde assistia com o Conde Duque<sup>102</sup>”.

O “Conde Duque” era obviamente Olivares, o valido do rei e homem todo poderoso em Espanha. É interessante verificar a assimilação que é feita por parte de algumas testemunhas entre a vida da corte e a impiedade. Uma delas disse mesmo que o padre Gaspar “tratava por ser musico com os grandes, que costumam viver com poucos escrúpulos de consciência<sup>103</sup>”.

O que é que Gaspar viu e ouviu na corte madrilena? Com quem se relacionou? O testemunho do seu amigo João Morato Roma, escrivão da alfândega, a 3 de Março de 1650, ajuda a lançar alguma luz sobre o assunto. Morato Roma era genuinamente amigo de Gaspar Vasconcelos, isso nota-se pelo esforço que fez em isentá-lo de culpas. Mas na mesa do tribunal não se coibiu de fazer inconfidências. Uma delas era a de que, em Madrid, Gaspar se juntava frequentemente à conversa com três indivíduos: um era tenente da

<sup>99</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 3v.

<sup>100</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 7v.

<sup>101</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 4v.

<sup>102</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 10.

<sup>103</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 5.



guarda do rei, o outro um “marquês estrangeiro” e o terceiro era nada menos que o escritor e poeta dom Francisco de Quevedo<sup>104</sup>.

Quanto ao conteúdo das conversas só temos uma indicação genérica. Defendia-se que “quando huma pessoa morre não se sabia mais para onde hia e que ninguem ate agora tinha dado nesse mistério nem se alcançava onde hia parar”. Não se trata precisamente de uma negação da imortalidade da alma, antes uma constatação da ignorância humana e uma afirmação de cepticismo.

Retomo aqui o pirronismo de Gaspar Gonçalves quando confrontado com a autoridade das Escrituras e da Igreja: “Quem disse?! Quem garante?!”. Nunca ninguém voltou para contar!” O problema aqui é simplesmente um problema de autoridade e é possível que essa noção de “fragilidade de conhecer”, intrinsecamente humana, lhe tivesse sido transmitida pelo círculo de Quevedo, ou por Quevedo ele próprio.

O caso de Gaspar Vasconcelos vem confirmar a afirmação de Julio Caro-Baroja de que “parece que na própria corte de Filipe IV, alguns tinham as suas dúvidas em relação à imortalidade da alma”<sup>105</sup>. No mesmo texto, Caro-Baroja alonga-se em considerações sobre Francisco de Quevedo, o qual nos seus escritos menciona a existência de “ateístas” dissimulados na corte madrilenha e lança uma interrogação curiosa: ter-se-á Quevedo algum dia cruzado com algum destes ateus que refere nos seus escritos?<sup>106</sup>

A obra de Quevedo é políedrica. Jorge Luis Borges disse que “como nenhum outro escritor, Francisco de Quevedo é menos um homem do que uma dilatada e complexa literatura”<sup>107</sup>. Na mesma linha, Malcolm Read reconhece também a dualidade “esquizofrénica” de um autor que os contemporâneos consideravam “endemoniado” e “falso de pies y de juicio” mas “cuja frivolidade mascarava uma seriedade básica de propósitos”<sup>108</sup>. Quevedo tratadista político inimigo de Maquiavel, Quevedo conservador e apologistas da ordem, Quevedo anti-semita precursor dos infames *Protocolos dos Sábios de Sião*, Quevedo crítico da Igreja e dos costumes<sup>109</sup>. Vários autores num só que, no entanto, apresentam um traço

<sup>104</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 5400, fl. 22.

<sup>105</sup> O autor refere aí especificamente o caso de um Rodrigo Mendez Silva, ver CARO BAROJA, Julio – *De la superstición al ateísmo. Meditaciones Antropológicas*. Madrid: Taurus, 1981, p. 271.

<sup>106</sup> CARO-BAROJA, Julio – Ob. cit., p. 270.

<sup>107</sup> Citado em ETTINGHAUSEN, Henry – *Quevedo, un caso de doble personalidad?*. In GARCÍA DE LA CONCHA, Victor (dir.) – *Homenaje a Quevedo, vol. II*. Salamanca: Caja de ahorros e Monte de Piedad, 1982, p. 27. O autor define Quevedo como um homem de carácter “cindido”.

<sup>108</sup> READ, Malcolm K. – *Language and the Body in Francisco de Quevedo*. «Modern Language Notes», 2 (1984), p. 236.

<sup>109</sup> Para o anti-maquiavelismo e o anti-semitismo de Quevedo ver LIDA, Raimundo – *Sobre la religion politica de Quevedo*. «Anuario de letras», 50 (2013), p. 201-217. Acerca da sua ambiguidade entre a crítica social e o conformismo ver MARAVALL, José Antonio – *Sobre el pensamiento social y politico de Quevedo*. In GARCÍA DE

comum que é reconhecido por todos os especialistas: a influência do cepticismo e uma profunda angústia existencial que ele procurou consolar na filosofia estóica.

A questão existencial e a noção da precaridade da condição do homem constituem a pedra de toque do pensamento de Quevedo. Emilia Kelley, no seu estudo sobre a sua poesia metafísica, esclarece que desta premissa básica “deriva o seu interesse pela filosofia estóica, encaminhada principalmente para fortalecer o ânimo do homem aqui na terra e não no futuro, sob pena de castigos eternos, como ameaça a religião católica”<sup>110</sup>. Esta mesma premissa lançou-o também nos braços do cepticismo, através da influência dos dois mais importantes autores desse movimento, o português Francisco Sanches (1552-1623) e o francês Michel de Montaigne (1533-1592). Sanches via o homem “alienado da realidade pela sua linguagem, condenado às regiões mortais da abstracção”<sup>111</sup>. Richard Popkin colocou bem a questão do cepticismo e do pirronismo em Sanches e Montaigne: todo o conhecimento depende dos sentidos e estes são enganadores. Logo nada pode ser conhecido<sup>112</sup>. Assim estava aberta aberta uma crise de autoridade que conduziria inevitavelmente a um relativismo religioso e cultural. Montaigne é disso o exemplo perfeito.

Assim, o diagnóstico relativamente ao Padre Gaspar de Vasconcelos poderá ser o de uma influência mediada das antigas filosofias estóica e pirronista tendo a angústia existencial como pano de fundo. Gaspar poderá ser um dos primeiros sintomas portugueses da *crise pyhrronienne*. A ideia fornece uma perspectiva interessante sobre a emergência da modernidade em Portugal. É inegável que vários autores definem modernidade nos termos de uma ausência de autoridade e de uma base sólida onde assentar valores e conhecimento. Esta ideia de modernidade tem como correlativa a ideia de emergência da interioridade. Daqui poder-se-ia estabelecer um arco interessante de ligação entre o padre Gaspar da Silva Vasconcelos e frei Francisco da Anunciação, com que iniciei este texto.

O segundo caso que pretendo apresentar começa também com uma reflexão sobre a morte. Numa tarde de Agosto de 1651 Bartolomeu de Carvalho,

---

LA CONCHA, Victor (dir.)- *Homenaje a Quevedo, vol. II*. Salamanca: Caja de ahorros e Monte de Piedad, 1982, p. 69-131.

<sup>110</sup> KELLEY, Emilia Navarro de – *La poesia metafísica de Quevedo*. Madrid: Guadarrama, 1973, p. 169. Sobre a influência do movimento neo-estóico em Quevedo ver ETTINGHAUSEN, Henry – *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. London: Oxford University Press, 1972.

<sup>111</sup> Malcolm Read afirma que poucos académicos terão exercido uma influência formativa tão poderosa em Quevedo como Francisco Sanches, ver READ, Malcolm K. – Ob. cit., 243.

<sup>112</sup> Ver o capítulo *The Intellectual Crisis of the Reformation*. In POPKIN, Richard – *The History of Scepticism*. Ob. cit., p. 1 e ss.

fidalgo “da caza de sua majestade” ia de Alhandra para o lugar de Soasserra, nas imediações da dita vila, na companhia do padre Luis de Lemos. No caminho depararam-se com um cavalo morto na beira da estrada. A contemplação de semelhante espectáculo terá inspirado a seguinte observação ao padre: “não faltarão opiniões de philosophos antigos que affirmavam que as allmas daqueles animais não acabavam com a matéria quando elles morriam, porem a Igreja e os concílios tinham declarado a verdade de que juntamente morriam com os corpos e que a razam o mostrava pois os brutos animais não podiam lograr a mesma felicidade que nos os homens”<sup>113</sup>.

Talvez Luis de Lemos não quisesse revelar todo o seu pensamento ao fidalgo que o acompanhava. Mais tarde, jantando com o padre Manuel de Matos viria a sustentar a proposição contrária, dizendo que “as almas dos cavallos tinham seu lugar separado aonde hião depois de mortos”<sup>114</sup>. Tal ideia deixou Manuel de Matos profundamente desagradado com Luis de Lemos.

Quem eram os “filósofos antigos” referidos pelo padre Lemos? E onde os leu? Tê-los-á lido, eventualmente, num colégio da Companhia de Jesus, uma vez que fora membro da ordem, da qual terá saído por razões não especificadas. Uma das testemunhas declarou aos inquisidores que “o ditto Luis de Lemos he tido por vario, e que não tem assento em muitas couzas, contudo he homem letrado e foi padre da Companhia”<sup>115</sup>.

Na verdade Luis de Lemos era um pregador afamado. Pregara na Sé de Lisboa no ano de 1633 nas festas de Santo António, sermão que viria a ser impresso quatro anos mais tarde<sup>116</sup>. José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci referem, na sua *Historia da inquisição portuguesa*, um padre jesuíta chamado Luis de Lemos que pregou precisamente nesse ano e viu a autorização de impressão atrasada devido a uma acusação de defender os cristãos-novos contra a acção do tribunal da Fé<sup>117</sup>. Tratar-se-ia da mesma pessoa? Note-se que nessa denúncia ele ainda surge referido como membro da Companhia de Jesus.

Retornemos ao cavalo morto. Olhando para a tradição filosófica da Antiguidade não se consegue vislumbrar quais seriam, em particular, os filósofos

<sup>113</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 9v.

<sup>114</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 19v.

<sup>115</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 11.

<sup>116</sup> Sermam que o Doutor Luis de Lemos, vigário da igreja de Alhandra, pregou na See de Lisboa na festa do glorioso Santo Antonio ano 1633. Lisboa: Antonio Alvarez, 1637.

<sup>117</sup> PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe – *Historia da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, p. 194. A confirmar-se esta tese então seria também possível que se tratasse do mesmo padre Luis de Lemos que, num documento citado por Anita Novinsky, confrontou o inquisidor Francisco Barreto com a questão “Senhor, depois de prenderem todos os cristãos novos quem avéis de prender?”, ao que inquisidor teria respondido que “dos cristãos velhos se faria loguo judeus”, NOVINSKY, Anita – *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 142.

antigos que defenderiam a existência da alma dos cavalos num limbo após a sua existência material. É um facto que a tradição que consagra o cavalo como o animal psicopompo por excelência é imemorial e abrange a tradição da filosofia da Antiguidade. Basta pensar na definição platónica de alma, que a concebia como um carro puxado por dois cavalos. Poderíamos também pensar nas três partes da alma aristotélica, vegetal, animal e intelectual ou na concepção corpórea e algo materialística dos estóicos. Todas estas correntes atribuíam uma forma de alma aos animais. Na verdade, um padre da Igreja primitiva, Justino Mártir, que sofreu influências das três escolas filosóficas referidas, apresentava ainda no seu *Diálogo com Trifo* a ideia de que a alma humana não é substancialmente diferente das dos cavalos e burros<sup>118</sup>. Contudo, é difícil encontrar uma afirmação categórica acerca da imortalidade das almas dos cavalos.

Fica no entanto a certeza de que a filosofia pagã o terá tocado para além da mera função de complemento à Fé cristã. E essa ideia é importante quando se tenta descortinar um princípio ordenador por detrás das suas atitudes, onde parece surgir uma lógica de raciocínio vagamente naturalista. Para além de um evidente desleixo com as alfaias litúrgicas e da má vontade com que celebrava o ofício divino, Luis de Lemos sustentava que São José era pai natural de Cristo<sup>119</sup>. Contestava a capacidade do Papa de conceder indulgências e dissera durante a pregação que mais aproveitavam às almas quatro palavras ditas do púlpito do que o “rerere e gorigori” dos clérigos<sup>120</sup>.

Certa vez começou uma procissão do enterro de Cristo sem esperar pela irmandade da misericórdia “com o corpo do Senhor em sima de huma padiola que para isso mandou fazer, como as que se costuma acarretar pedra nas obras ou qualquer couza outra sem diferença nem ornato algum”<sup>121</sup>. Numa sexta feira de Endoenças, estando perante a custódia disse: “com que é que hão de incensar isto? Traga qua o turibulo”, afirmação que chocou grande parte dos presentes<sup>122</sup>. Mas o maior desacato foi feito a uma relíquia que na época era alvo de grande devoção na região, um sudário existente no convento capucho da freguesia

<sup>118</sup> “Existe alguma diferença entre a alma de um homem ou a de um cavalo ou um burro?.. Não, respondi eu, são semelhantes em todos os animais” (*Justin Martyr’s Dialogue with Trypho the Jew, translated from the Greek into English with notes*. Oxford: W. Jackson, 1745, p. 47).

<sup>119</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 12. Sobre a negligência do padre: “E nella não guarda os capítulos da visitaçam nem as ordens do prelado e costuma ter os sanctos óleos em sua casa e nella deixa as estopas e pam com que se administra o sacramento da Santa Unçam que se costumam lançar na pia baptismal, e lhe acontece não reformar a tempo o sacrário, aonde já se acharam dous bocadinhos de hostia sem a ver inteira nem partícula por seu descuido e negligencia e se tem tão mau conceito do ditto vigário Luis de Lemos que não há pessoa que o visse rezar o officio divino, nem pellas contas...” (ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 15v).

<sup>120</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 16.

<sup>121</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 11.

<sup>122</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 11.

vizinha do Sobral. Era tão estimada a relíquia que os frades só a deixavam sair do convento sob a escolta de um padre, vestido com estola e sobrepeliz, acompanhado por quatro membros da confraria, com duas vestes e tochas acesas. Esta exigência de solenidade por parte dos “barbados e zottes”, como os designou, enfureceu o padre Luis de Lemos, para quem a relíquia não era mais do que “huma pouca de almagra posta em hum pano”. Já em certa ocasião tinha asseverado ao seu auditório que “o ditto sudário era pintado com tintas como qualquer outro painel”. Assim, decidiu durante a noite ir, juntamente com um azeiteiro de nome Manuel João, buscar o dito sudário ao convento, para provar o que dizia. Quando chegou, a relíquia estava embrulhada no gibão do azeiteiro, facto que indignou quem o presenciou<sup>123</sup>.

O que é que se pode extrair dos casos dos padres Gaspar Vasconcelos e Luis de Lemos? Dois sacerdotes, ambos próximos da corte (Luis de Lemos livrou-se do processo inquisitorial por expressa isenção régia, o que é significativo), adoptaram uma atitude crítica face à crença religiosa. O distanciamento de Luis de Lemos perante o maravilhoso e o miraculoso prefigura de alguma forma o intelectual iluminado que desdenha a credence popular. Gaspar, por outro lado, parece antecipar o epicurista libertino das luzes. Em ambos é significativa a influência da filosofia da Antiguidade à luz da qual se projectavam angústias muito particularmente humanas. Merece, a este propósito, ser aqui referido o caso do frade franciscano, Bento de Santo André, residente no convento de Odemira, que em 1621 afirmou perante o seu superior que “a alma he mortal e acaba como a dos brutos animaes”. Dizendo isto “tomou o bafo”, ou seja suspendeu a respiração, dizendo: “quero-me matar por ver se há Deos”<sup>124</sup>. Bento começara a estudar filosofia aos dez anos de idade. Esta cena algo burlesca deixa, porém, ver um fundo de angústia que percorre toda a alma humana e uma capacidade de reflexão e consciência de si que vai para além da que é normalmente reconhecida ao indivíduo na época moderna.

Os exemplos aduzidos deixam a ideia de que o renascimento do interesse pela filosofia da Antiguidade veio fornecer um enquadramento teórico a essas angústias e perplexidades que já existiam antes. Doutrinas como o estoicismo, que confrontavam o homem com a angústia de existir ou o cepticismo, que lhe transmitiam a consciência da estreiteza das suas possibilidades cognitivas abriam caminho a essa emergência moderna do “eu”. Os casos que aqui referi mostram que a descristianização de um país periférico como Portugal não se acomoda à matriz de uma nação passiva à espera que lhe fosse inoculado o

<sup>123</sup> ANTT – *Inq. Lisboa*, proc. 991, fl. 14v.

<sup>124</sup> ANTT- *Inq. Lisboa*, proc. 1328, fl. 4.