

Molinosismo e desculpabilização

1. O fenómeno Molinos: chegada para uma reinterpretação histórica

Dans tous les procès de ce genre nous n'avons presque jamais le moyen, ni par la suite, le droit de conclure (...), nos pauvres méthodes ne nous conduisant jamais qu'au seuil de l'âme profonde

HENRI BRÉMOND

Personalidade de contrastes, deixando impressão de um retrato composto numa oposição forte de tons claros e escuros, Miguel de Molinos continua, no pano de fundo da cultura barroca, sua contemporânea, não obstante importantes estudos que a sua vida e obra foram e vêem suscitando¹, uma individualidade fortemente enigmática, sobretudo se pretendemos localizá-la face ao real significado e papel histórico de um

¹ Entre as aporções mais importantes de uma já larga bibliografia, a que, em concreto, nos passaremos a ir remetendo, cumpre, no passado, evocadas as páginas de Marcelino MENÉNDEZ PELAYO (cf. *Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, 1947, t. IV, 253-273), colocar em especial lugar os trabalhos pioneiros do jesuíta Paul DUDON, publicados de 1911 a 1920 em *Recherches de Science Religieuse* e na *Revue d'ascétique et de mystique*, e que culminaram no marcantíssimo livro *Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, agregando-lhes, nomeadamente, os contributos de F. NICOLINI, *Su Miguel de Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici*, in *Bolletino del Archivio Storico del Banco di Napoli*, Nápoles, 1958, 89-201 e *Su Miguel de Molinos e taluni quietisti italiani. Notizie, appunti, documenti*, 1959, 223-349, e de Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948 (esta última obra sobre o quadro geral da vivência espiritual italiana em que se vem inserir e exprimir a acção do aragonês); como balizas fundamentais no estado actual dos estudos sobre Molinos, merecem especial referência os trabalhos de dois especialistas: J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS e Eulogio PACHO. O primeiro, a quem se deve a edição crítica do *Guia Espiritual*, "authentique monument de science et de critique" (Robert RICARD, *Le retour de Molinos*, in *Caravelle*, 27, 1976, 235), facultou-nos um mais fácil acesso às suas luminosas *Investigaciones historicas sobre Miguel de Molinos*, publicando uma hoje imprescindível *Molinosiana*, Madrid, 1987. As investigações de Eulogio PACHO (O.C.D.) são também fundamentais para situar, com renovada profundidade e rigor, a pessoa e a obra de Molinos no tempo e contexto a que pertencem. Entre elas, cumpro-nos assinalar: *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, in *Ephemerides Carmeliticae*, 13, 1962, 353-426; *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración* em *Historia de la espiritualidad*, Barcelona, 1969, t. II, 352- 381; *Molinos (Michel de)*, em *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. 10, Paris, 1979, cols. 1486-1514.

quadro de atitudes, valores e comportamentos, subsequentemente catalogado ou catalogável como "molinosista", na marcha das ideias, dos sentimentos e da vivência religiosa da própria cristandade moderna ocidental, que este teólogo integrou.

Seja-nos pois lícito, humildemente, juntar a nossa reflexão a muitas páginas e volumes alheios, anteriores, cômicos de que, se só por estultícia alguém pode sonhar decifrar cabalmente almas e destinos, todavia, em ciência – neste caso em história cultural –, cada um de nós é chamado a tentar compreender e a tornar mais facilmente compreensíveis os fenómenos, as diferentes experiências de vida, percebendo-as pessoalmente, enriquecendo o ponto de chegada colectivo com a nossa própria síntese perceptiva, com a nossa parte de verdade, mesmo que assente em algumas falíveis intuições. E ainda recentemente, em tese de doutoramento, elaborada a partir de uma gozosa "conversação filosófica" com Molinos, se enfatizava a perenidade e fertilidade de certas respostas epocalmente ensaiadas pelo padre aragonês, como respostas de alguém que tomou "sobre si mesmo" as inquietações do seu tempo, fazendo-se eco do seu próprio momento histórico²...

Os traços mais impressionantes e duráveis da historiografia sobre Miguel de Molinos só recentemente começaram a libertar-se de uma atitude apologetica, responsável pelo comprazimento numa imagem global do heresiarca de tons carregados e soturnos, configurando uma personalidade desprezível e mesquinha, porque apenas entrevista "no cadafalso da ignomínia"³. Sendo manifesta essa distorção histórica⁴, excluídas as enormidades de depravação atribuídas a Molinos pelos seus detratores

² Pilar MORENO RODRIGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, 1992, 21-22. Cf. nossa recensão, *Via spiritus* I, 1994, 246-249. Nesta obra, a autora facultou-nos uma síntese do estado actual dos estudos sobre Molinos.

³ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Molinos y el quietismo español*, in *Molinosiana, Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, Madrid, 1987, 26-27. Neste trabalho, o autor passa em revista a principal bibliografia referente às "investigações modernas em torno a Molinos"; nele nos adverte que todos os autores, desde Menéndez Pelayo a Dudon, se servem de "notícias" extraídas de uma *Vida* anónima, editada em 1964 por Justo FERNANDEZ ALONSO, *Una biografía [biografía] inédita de Miguel Molinos*, in *Anthologica Annu*, 12 (1964), 293-321, numa iniciativa que facilitou ao próprio J. Ignacio Tellechea Idígoras a determinação da autoria da *Vida*: o sacerdote espanhol Alonso de San Juan, residente em Roma. Esta *Vida*, escrita depois da condenação de Molinos, com "notório afã adverso y desacreditativo", forneceu uma base para todas as recomposições da biografia de Molinos, e no século XVIII foi em grande parte plagiada pelo "molinosfobo" Francisco António de Montalvo; cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo "Historia de los Quietistas"*, in *Molinosiana*, ed. cit., 109-168.

⁴ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Lexico de la "Guta Espiritual" de Miguel de Molinos*, Madrid, 1991, xxvi.

contemporâneos e conservadas em "lenda negra"⁵, sabidas as condicionantes políticas do seu processo no Santo Ofício Romano, susceptíveis de provocarem dúvidas a um espírito atento e bem colocado⁶, mesmo assim, por muito baixo a que, na vida prática, ocultamente, tivesse descido o comportamento moral deste padre aragonês⁷ e a incongruência das suas auto-justificações, a força e atractivo de ideias, juntamente com a beleza formal, que se espelham no *Guia Espiritual* e em outros seus textos impressos, não podem ser consideradas como produto de um espírito vulgar. Essa obra, "modelo de tersura e pureza" da língua castelhana⁸, escrita

⁵ Cf. Gino BANDINI, *La lotta contro il Quietismo in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 1, 1947, 35-46. Essa "imagem absolutamente negativa" de Molinos enraiza-se a partir da publicitação da sua condenação pelo Santo Ofício romano. Com efeito, Molinos levava já meio ano nos cárceres inquisitoriais, e uma personalidade bem informada, culta, serena e séria, como era o Doutor Diego Vincencio de Vidania, escrevendo de Roma ao Bispo Inquisidor Geral de Espanha, a 26 de Janeiro de 1686, transmitia então ainda a projecção duma diversa imagem moral do aragonês; cf. J. IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *Un juicio desconocido sobre Molinos*, in *Molinosiana*, ed. cit., 227-239. Leibniz, que esteve em Roma entre Outubro de 1689 e Junho de 1690, na sua correspondência posterior, refere-se ao facto de, nessa época, a opinião romana ainda estar dividida quanto à culpabilidade de Molinos, uma vez que, segundo certas vozes bem informadas, o padre fora vítima da mistura no seu processo de más opiniões e práticas de alguns dos seus discípulos, com o fim de afectar mais ruinosamente a sua imagem pública (cf. Émilienne NAERT, *Leibniz et la querelle du pur amour*, Paris, 1959, 119-120).

⁶ Referimo-nos a Cristina da Suécia, que bem se apercebeu da gravidade da mescla de um importante impulso político, manejado pelo Cardeal D'Estrées, em nome dos interesses franceses na cúria romana, com objectivos eclesiais de depuração da espiritualidade. Muito tempo depois de, no palacio Riario, o Cardeal Azolini lhe ter demonstrado a impossibilidade em que se encontrava de algo fazer em favor do encarcerado Molinos, este purpurado ter-lhe-ia dito que, se Molinos não fosse espanhol, talvez não se tivesse ponderado tanto o perigo que ameaçava a Igreja com aquelas suas doutrinas (Marquês de VILLA-URRUTIA, *Cristina de Suecia*, Buenos Aires, s/d, 174-175). Cf. ainda Gino BANDINI, *La lotta contro il Quietismo in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 1, 1947, 43; Gino BANDINI, *Cristina di Svezia e Molinos*, in *Nuova Antologia*, Jan. 1948, 61-72.

⁷ Molinos foi denunciado de ter mantido "per molto tempo" relações sexuais e exibicionismo impúdico com duas mulheres, sendo que uma delas estivera ao seu serviço: não desmente as afirmações, mas, - o que é mais grave -, afirma que não eram pecado "perche erano fatti ... senza consentimento della parte superiore". No entanto, indiciado de ter cometido "atti di carnalita" com dezassete pessoas, "con abuso anche di confessione", vemos que, "interrogato sopra di questa ultima accusa", Molinos "nega assolutamente haver comesso tali oscenita" (*Ristretto del Processo e della Sentenza contro Michele de Molinos*, B. N. Madrid, Ms. 9721, fols. 111r.-112 v.). Com pertinência tem sido observado que a polémica que precedeu o processo de Molinos foi fundamentalmente doutrinal, tendo-se visto surgir a questão das aberrações morais no curso do próprio processo, como elemento da dinâmica interna deste, parecendo vir imposta pelo desejo de que a condenação alcançasse o seu efeito máximo, por ser acompanhada de descrédito e escândalo (José Angel VALENTE, *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, [introdução à ed. do *Guia Espiritual*], Barcelona, 1974, 47).

⁸ Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Santander, 1947, 255, observa também, judiciosamente, que Molinos "no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado".

castigadamente ao longo de três anos⁹, depõe contra a ideia simplista de um sacerdote estranho a preocupações ascéticas, como contra a preconceituosa ideia de uma sua conduta ociosa depõe o sequestro de uma numerosíssima correspondência de direcção espiritual na sua posse – na ordem de milhares de cartas –, aquando da sua prisão pelo Santo Ofício Romano em 18 de Julho de 1685¹⁰. Um desequilibrado? Talvez simplesmente alguém que, próximo a esses radiosos dias romanos de publicação do *Guia*, se desequilibrou, caiu, e não teve, por orgulho, coragem de arrear caminho. Como já foi observado, o principal problema de Molinos terá sido um colocar-se acima das considerações da comum prudência moral¹¹, passando depois a assacar à força invencível de Satanás os próprios fracassos e debilidades de autodomínio; como comentava Kolakowski, nesta questão central das "violências diabólicas" – e a maior gravidade estava nessa "credulidade" tida e abjurada –, não se tratava tanto de arranjar uma escapatória religiosa para os próprios pecados, como de encontrar para si mesmo, apesar desses pecados (componente inevitável da natureza corrompida), uma perspectiva de salvação¹².

Recomposto o esboço biográfico de Miguel de Molinos¹³, enriquecido nomeadamente com novas perspectivas sobre o seu obscuro período valenciano¹⁴, julgamos, ainda e por uma vez mais, valer a pena reflectir sobre o significado do triunfo romano do padre aragonês. A exacta, criteriosa, e até, por vezes, minudente evocação desses subsequentes "três tempos" do "drama" romano de Molinos – um primeiro "tempo", de progressiva afirmação e popularidade, da sua chegada à Urbe, em fins de 1663, a 1675, ano da publicação do *Guia Espiritual*, um segundo, de dez anos, em que o prestígio máximo do teólogo vai sendo afectado por disputas, impugnações e desconfianças, e por fim, o "tempo" da "derrota", posterior ao momento do seu aprisionamento – essa evocação histórica, dizíamos, está feita, como reconhecida é nela a genuinidade dos depoimentos sobre os

⁹ Cf. Alonso de SAN JUAN, *Vida del Doctor D. Miguel de Molinos aragones (...)*, apud Justo FERNANDEZ ALONSO, *Una bibliografía [biografía] inédita de Miguel Molinos*, in *Anthologica Annu*, 12, (1964), 309.

¹⁰ Ronald A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, trad. de Giovanna Paroni, Introdução de Ettore Passerin d'Entrèves, Bologna, 1970, 355-356.

¹¹ Ronald A. KNOX, *Illuminati e carismatici*, ed. cit., 431.

¹² Leszek KOLAKOWSKI, *Cristianos sin Iglesia, La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, 1982, 352.

¹³ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Introducción a un texto*, ed. crítica de Miguel de MOLINOS, *Guia espiritual*, Madrid, 1975, 16-36.

¹⁴ Cf. Ramon ROBRES LLUCH, *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)*, in *Anthologica Annu*, 18 (1971), 353-465; F. SÁNCHEZ CASTAÑER, *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (Nuevos datos biográficos)*, Sep. da *Revista Valenciana de Filología*, t. IV, (1965).

devotos, resignados e arrependidos anos vividos pelo penitenciado sacerdote na prisão, até ao dia do seu falecimento (28 de Dezembro de 1696)¹⁵, um dado este a combinar com o raro e negregado auto-domínio de que deu provas por ocasião do auto de Santa Maria *sopra Minerva*¹⁶.

Na cela da sua prisão romana, Molinos é um "vencido" face a uma História inexorável que, como sempre, se fará, escrita pelos "vencedores", seus antagonistas de véspera, e havia pouco, pela autoridade eclesiástica obrigados a contenção e ao silêncio¹⁷. Subsistem, no entanto, difficilimas mas incontornáveis questões: porque triunfou, transplantado à Urbe, este "obsuro" clérigo espanhol? Como se explica o êxito europeu do *Guia Espiritual*, coroando a popularidade e o seu prestígio romano? Porque foi tão tenazmente combatido, e, finalmente, teve tamanho eco o seu processo e condenação? Perguntas que correspondem, a interrogarmo-nos, afinal, sobre o significado e papel histórico do molinosismo.

Depois dos trabalhos de revisionismo crítico de Jesus Ellacuria Beascochea¹⁸, Eulogio Pacho e J. Ignacio Tellechea Idígoras, mantendo a reserva que estes autores guardam em relação ao magistério privado de Molinos e à utilização prática dos princípios por si ensinados, matéria sobre que não há, afinal, base documental suficientemente larga, hoje, só por ignorância ou preconceituoso pirronismo poderá alguém persistir em considerar Miguel de Molinos como um herege do *livro*; com efeito, das 68 proposições atribuídas a Molinos, explicitamente condenadas, nem uma só procede literalmente do *Guia Espiritual*, já que o padre aragonês procurou deliberadamente, e plenamente conseguiu integrar esta e as restantes obras que constituem o seu magistério público, dentro de limites caucionados pela tradição¹⁹. Confrontado com um sistema processual duro e temido²⁰, que

¹⁵ Cf. nota 9 *supra*, e J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Molinos y el quietismo español*, art. cit., 58-59.

¹⁶ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Miguel Molinos en la obra inedita de Francisco A. Montalvo*, art. cit., 166-167.

¹⁷ Referimo-nos, nomeadamente, à inclusão no *Index* (1681) dos escritos anti-molinosistas de Bell'Uomo e Paulo Segneri, no contexto da luta "conduzida com tenacidade irremovível e com vigor inexausto" pela Companhia de Jesus (Gino BANDINI, *La lotta contro il quietismo in Italia*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, fasc. 1 (1947), 27-32).

¹⁸ *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Proceso de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, Bilbao, 1956.

¹⁹ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Lexico de la "Guia Espiritual" de Miguel de Molinos*, xxii-xxiii. Por estranho que, à primeira vista, possa parecer, os consultores e qualificadores do Santo Ofício, encarregados da censura das proposições de Molinos, não trabalharam sobre os escritos do aragonês que tinham passado pelos prelos, como se deprende das notas do Padre Luis Pérez de Castro (O. C.) a essas proposições, nas quais não se encontra nunca citada nenhuma das obras de Molinos publicadas (Francisco Pablo GARRIDO HERRERO, *Un censor español de Molinos y de Petrucci*, Roma, 1988, 96).

fixou um corpo de 263 proposições suas, condensadas depois nas 68 do decreto condenatório e da bula, proposições essas baseadas em delações, testemunhos e no exame de milhares de cartas, Molinos, incapaz de "sanear" tantas inculpações abandonou-se, como se sabe, ao seu destino, dispondo-se a abjurar, e remetendo-se à misericórdia do Tribunal²¹. Desaparecido o seu processo²², fica mesmo assim claro que Molinos é um heresiarca da praxis, de uma ingente acção de direcção espiritual, por viva voz e por carta, penitenciado certamente por formulações imprudentes, indiscretas e erróneas, disseminadas num público vasto e de heterogénea preparação intelectual, mas também pelas consequências que, na vida pessoal e de adeptos seus, se fizeram derivar das suas doutrinas²³.

²⁰ Cf. José Angel VALENTE, *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, ed. cit., 45-46; neste estudo, que acompanha a sua edição do *Guia Espiritual*, este autor recorda, com pertinência, recorrendo ao texto da *Defensa de la Contemplacion*, o receoso alerta do queixoso Molinos, segundo o qual "no se ha de juzgar ninguna proposición por el sonido exterior, sin atender al sonido de todo el contexto por los antecedentes y consecuentes", bem como "no se han de condenar las proposiciones ni tenerlas por sospechosas, aunque por el sonido de las palabras y por la corteza convengan algo con las falsas, mientras en los antecedentes y consecuentes y en toda la sustancia del contexto se conforman y ajustan con la verdadera y sana doctrina" - Cap. XX. É no entanto ilegítimo escamotear ou substimar a seguinte afirmação que se lê no *Sommario del Processo, o abiura letta nella chiesa della Minerva con le sue solite cerimonie, intervento de Cardinali & ordinate dalla Cong. ne del S. Officio contro Michele de Molinos, heresiarca dogmatico, li 3 Settembre 1687*: "*Confessasti che le proposizioni estratte dalla tue lettere e scritti erano bene estratte, e nella maniera che stavano contenevano il suo vero sentimento, e che havevi secondo quelle dirette et istruite l'anime*" (B. N. Madrid, Ms. 120, fol. 34r.^o).

²¹ Cf. J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Molinos y el quietismo español*, ed. cit., 56.

²² J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Introducción a un texto*, ed. crítica do *Guia Espiritual*, 24, considera perdidas as esperanças de se conhecerem esses autos, recordando-nos as diligências infrutíferas de Paul DUDON (S.J.), *Le quietiste espagnol Michel de Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921, 191, e as informações de Giuseppe de LUCA, *Papiers sur le quietisme*, in *Revue d'Ascétique et Mystique*, 14 (1933), 314, referentes às circunstâncias em que este processo terá sido destruído em Roma. No entanto, como vimos, na B. N. de Madrid, dispomos de valioso "Compendio" e "Sommario" do processo de Molinos, cópia bastante completa de documentação vária que também se encontra nas bibliotecas romanas Valliceliana, Casanatense, Angelica, e na Biblioteca Ambrosiana de Milão.

²³ J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *Introducción a un texto*, ed. crítica do *Guia Espiritual*, 27. Parece-nos no entanto, sobre este último aspecto - se será ou não legítimo interpretar uma doutrina pelas suas aplicações práticas -, extremamente pertinente a observação de Leszek KOLAKOWSKI, *Cristianismo sin Iglesia...*, 344: "no existe doutrina teológica ou filosófica de la que, con un poco de buena voluntad, no se puedan extraer consecuencias prácticas que justifiquen la libertad sexual. Hemos de hacer notar en efecto que, entre las diversas doctrinas contradictorias y en conflicto unas con las otras que circularon en los siglos XVI y XVII, no hay ninguna a la que no se intentara - y con éxito - darle una interpretación práctica de este género. La doctrina calvinista de la doble predestinación permitía creer, si se le daba una interpretación simplificada (pero admisible), que los escogidos de Dios, "de todas maneras", no pueden perder la gracia, que por tanto tales o cuales prácticas no amenazan su salvación más de lo que puedan ayudar o entorpecer la suerte de los condenados. El probabilismo jesuítico y la "devoción fácil" mecanizada permiten, si se los interpreta en consecuencia, una grande libertad con pocos gastos - de acuerdo con los esquemas tan

Nas tendências gerais para o individualismo na vivência religiosa do século XVII, não poderá o caso de Molinos – a questão molinosista, tal como a Igreja a sentiu – ser visto como uma expressão mais da tensão sociedade-pensamento, sagazmente evocada por Pierre Chaunu, como resultante do desajustamento de uma sociedade de ordens, tradicional, correspondente à ordem hierárquica da física aristotélica, face a tendências contemporâneas, opostas, para a "geometrização do foro moral" e para a sociedade de classes, mas também para o "integrismo" da graça, para o "fundamentalismo" da salvação, da revelação e do culto em espírito, tal como também se reconhece ocorrer com o "universo jansenista", mal acomodado ao género barroco?²⁴ Mais recentemente, a proposta molinosista voltava a ser vista como reacção-renúncia à tradição religiosa do barroco, pelo alheamento ou desvalorização das suas representações plásticas, do seu imaginário, e de todo um arsenal sensorial, memorativo e imaginativo, correntemente inscrito na atitude orante-meditante tradicional, facto alegadamente ilustrado pela subestimação da prática da meditação de tipo inaciano, em favor da ausência de discurso da contemplação, potenciadora do silêncio e do *nada* molinosiano²⁵. Por outros termos, não foram os casos

conocidos de las *Provinciales*". Com efeito, parece por vezes esquecer-se que o mais importante é sempre que, teoricamente, na ordem dos princípios e das formulações, uma doutrina seja considerada correcta ou ortodoxa, já que qualquer *praxis* sempre está sujeita a entorses e distorções das humanas incoerências, fraquezas, limitações, e a permanentes tentações de autojustificação. E, efectivamente, no que a Molinos tocava, nenhuma *praxis* concreta permitia subtrair ou escamotear o facto de nos seus textos publicados não se vislumbrar doutrina censurável. No entanto Leibniz, que leu o *Guia Espiritual*, e que reconheceu que as posições aí expendidas eram afinal, em substância, as dos autores místicos aprovados, entendeu simultaneamente: que Molinos, a avaliar pelas peças do seu processo, tirou dessas posições consequências práticas falsas e muito perigosas; que a doutrina de *quiete* e a passividade molinosiana, uma vez que assentes em pressupostos metafísicos erróneos, poderiam ter consequências nefastas na piedade (cf. Émilienne NAERT, *Leibniz...*, 89-95).

²⁴ Cf. Pierre CHAUNU, *La civilisation de l'Europe Classique*, Paris, 1970, 442-469. Cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquistori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, 1989, 305-306. Sobre este sentido das transformações mentais na velha Europa, com modulações específicas, cf. Sergio BERTELLI, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Florença, 1973, 312-315; cf. também Michel de CERTEAU, *Politica e mistica, Questioni di storia religiosa*, Milão, 1975, 348-350.

²⁵ Cf. Fernando R. de la FLOR, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Junta de Castilla y Leon, 1988, 98-101. Importa no entanto matizar as afirmações deste autor, lembrando por exemplo o "tradicionalismo" de Molinos na *Carta Segunda a un caballero español*, instruindo-o no modo de exercitar a oração mental, oração provida das partes componentes habituais e da não menos habitual "composição do lugar" (cf. Pilar MORENO RODRIGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos, Apéndice*, 589-594), o que vinca a preocupação de Molinos em fornecer esquemas diferenciados, conforme se tratasse de "principiantes" ou de "aproveitados". De resto, logo no início do *Guia espiritual* (ed. cit. 105), Molinos adverte que "la doctrina de este libro no instruye a todo tipo de personas, sino solamente a aquéllas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y

Madame Guyon e Fénelon também evocados como exemplos de reacção, na tentativa de emancipação do individuo e do "sentimento" face à racionalidade da sociedade de corte?²⁶

Considerado Molinos como marco final duma cadeia doutrinária e duma tendência sempre latente na espiritualidade ocidental, caracterizada pela ambição de elevar os fiéis a uma forma superior de oração contemplativa, denominada de "quiete", visando a identificação com Deus, com mediação de um estado adquirido de passividade, susceptível de, nessa circunstância, atenuar a responsabilidade pessoal do fiel orante e preocupações formais de vigilância e investimento ascético²⁷ – e é isto, em síntese, o essencial do quietismo, (palavra cunhada a partir de quiete ou quietude, e que explicitamente aparece já em conhecida carta-denúncia do cardeal Caracciolo ao Papa Inocêncio XI, datada de 30 de Janeiro de 1682) –, há muito tempo, Massimo Petrocchi apresentava já uma chave para o entendimento do surto deste quietismo epocal, coroado pelo teólogo aragonês, que se harmoniza com o essencial de um quadro interpretativo mais recente sobre a *culpabilização no ocidente*²⁸, para o período

encaminhadas na oración", distinções e prudências práticas que, segundo carta-denúncia do Cardeal Caracciolo de 30 de Janeiro de 1682, não eram visíveis na cidade e em outras partes do Reino de Nápoles (cf. Massimo PETROCCHI, *El quietismo italiano...*, "Apêndice", 155-156). Face aos seus críticos, particularmente jesuítas, depois da publicação do *Guia espiritual*, Molinos negou enfaticamente aborrecer a meditação, que ele dizia aconselhar a todos; apenas recomendava que se abandonasse quando fosse necessário e Deus o quisesse, para "passar a outro estado mais perfeito", como igualmente louvava continuamente e aconselhava a "infinitas pessoas" os "santíssimos" Exercícios Espirituais de Santo Inácio, só que, abonando-se da autoridade do Padre Surin, da Companhia de Jesus, afirmava que a oração de discurso era "para aqueles que começa[va]m" (cf. Miguel de MOLINOS, *Defensa de la contemplación*, Estudo preliminar, edição e notas de Eulogio PACHO, Madrid, 1988, 18, 97, e 102). Claudio LENDINEZ, no seu *Prólogo* ao *Guia Espiritual*, Madrid, 1974, também neste particular, vai mesmo a posições dificilmente subscrevíveis, ainda mais extremas que as expressas por F. R. de la FLOR, opondo o "mastodóntico discurso da teologia positiva de clara influência jesuítica", a diferente linguagem e atitude dos inicianos, às do herege aragonês, vendo em suma a controvérsia do quietismo como uma opção entre Inácio e Molinos (cf. 17, e 52-53). Na verdade, é necessário, com José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, lembrar o quanto Molinos não é "um aerólito caído do céu", e que na Companhia, o feroso anti-molinista Segneri, bem como os seus confrades Bell'Uomo, Reggio e Caprini, representando uma linha asceticista italiana, não eram toda a Companhia, em cujo seio puderam afirmar-se um Gagliardi, um Alvarez, um Surin e um Binet (cf. Miguel MOLINOS, *Guia espiritual*, ed. cit., *Introdução*, 77).

²⁶ Cf. Norbert ELIAS, *A sociedade de corte*, Lisboa, 1987, 87.

²⁷ Cf. P. POURRAT, "Quiétisme", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. 13, Paris, 1937, cols. 1537-1581; é de leitura obrigatória a revisão crítica de conceitos feita por Eulogio PACHO POLVORINOS, *En torno al quietismo. Interrogantes y sugerencias*, em *Homenaje a Pedro Sainz Rodriguez*, t. IV, 215-236. Entre outras sínteses, cf. Eulogio PACHO, *Storia della spiritualità moderna*, Roma, 1984, 196-206 e "Quietismo", *Diccionario de espiritualidad*, dir. Ermanno ANCILLI, t. 3, Barcelona, 1984, 237-241.

²⁸ Cf. Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII.e-XVIII.e siècles)*, Paris, 1983, sobre o fenómeno da "sobreculpabilização" na história ocidental,

seiscentista: a ânsia "de evitar o perigo de sufocar a vida religiosa no terror de Deus" e de libertar as almas da "doença" dos escrúpulos, outrossim fazendo-lhes sentir a presença de Deus "como uma doce e benigna vizinhança", eram sãs exigências inscritas, à partida, nas preocupações duma pastoral como aquela que perseguiu Miguel de Molinos²⁹.

Com as pessoas sobrecarregadas de práticas, normas e casuísticas de auto-análise e confissão, facilmente geradoras de ansiedade e inquietação escrupulosa³⁰, num cristianismo demasiado moralista, contabilístico e exaltador do mérito e heroicidade dos actos humanos, sentia-se uma falta de ênfase no elemento libertador da graça. E neste contexto, não admira que se tornasse cada vez mais flagrante a realidade de uma frase do jesuíta Paulo Segneri, segundo o qual as pessoas corriam mais depressa a escutar os pregadores que infundiam segurança [*sicurezza*] que aqueles que provocavam o medo³¹. Segurança, neste caso, proporcional ao estímulo ou adopção de uma crescente atitude de confiança e abandono à graça divina, e de concomitante desconfiança posta no homem e no valor das suas obras, independentemente dessa graça. Pessimismo antropológico este que, intensamente respirado também em ambiente católico, funcionava, algo paradoxalmente, como traço aproximador às correntes jansenizantes³², um factor que, evidentemente, forneceu importante arsenal argumentativo aos adversários dos "modernos contemplativos", na sua campanha anti-quietista³³.

Na verdade, o êxito e divulgação da mística de quiete em Roma e em Itália, "nuovo modo di orare, o sia di contemplare, favorito da molti personaggi di grande auttorità"³⁴, foi um fenómeno cuja magnitude se impôs mesmo aos seus impugnadores, entre os quais se distinguiram os teóricos da Companhia de Jesus. Os motivos profundos desse êxito podem auscultar-se nas razões trocadas pelas duas "facções" ao longo do aceso debate religioso travado em Roma entre 1675 e 1687, pois que,

interpretando, em luminosas secções diacrónicas, toda uma panóplia de discursos e sistemas pastorais amplificadores da dimensão do pecado humano relativamente à capacidade do perdão divino.

²⁹ Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano...*, ed. cit., 13 e 106.

³⁰ Cf. Jean DELUMEAU, *Le peché...*, ed. cit., cap. 10, 350-358.

³¹ Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, 14.

³² Cf. Pietro ZOVATTO, *Il settecento spirituale fra giansenismo e quietismo*, em *Storia della spiritualità*, t.VI, Bologna, 1990, 48.

³³ Sobre as relações entre estas duas correntes (inconciliabilidade e pontos comuns), e os impugnadores de ambas, que nelas viram "insídias convergentes", cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, ed. cit., 306-310.

³⁴ *Scrittura del Cardinal Degli Albizzi (12 /4/1682)*, apud Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano...*, ed. cit., 147.

verdadeiramente, o sucesso pessoal de Miguel de Molinos, consistiu em, aproveitando o ambiente favorável por si encontrado na Urbe, ter clarificado e sistematizado, com aparente coerência e solidez, tendências gerais latentes na espiritualidade ocidental³⁵, potenciadas pelo movimento universalizante da oração mental da velha linhagem *recogida*³⁶ e, dentro deste, por certo laicalismo ortodoxo que, contra ventos dominantes, se expressara, nomeadamente, na pastoral de um Juan Falconi, insistindo na abertura da prática da contemplação aos humildes e simples, com fundamento no comum chamamento dos homens à santidade³⁷.

Tudo na obra pública escrita por Molinos parece endereçado a "segura e diretamente" conduzir o fiel à vida eterna, e a "sem perigos, embaraços nem ofensas" o guiar no caminho da perfeição³⁸, e até o seu "desprezo" pela devoção sensível³⁹, desconfiança dos sentidos e consolações espirituais, subvalorização do discurso⁴⁰, relativização do valor das obras⁴¹, - o seu pessimismo, em suma -, se destina a des-iludir os fiéis das suas humanas certezas, de modo a abandonarem-se mais à acção e iniciativa da graça divina, para que, às suas "almas aniquiladas" e "vazias", Deus "as vista, as encha e aperfeiçoe", lhes descubra a "dracma desejada do Evangelho", a vida "beata", a vida "feliz", a vida verdadeira e a bem-

³⁵ Jesus ELLACURIA BEASCOECHEA, *Reacción española...*, ed. cit., 354, nota 801.

³⁶ Cf. Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva vision de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976.

³⁷ Cf. Eulogio de la VIRGEN DEL CARMEN, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, em *Historia de la espiritualidad*, dir. B. JIMÉNEZ DUQUE, t. II, Barcelona, 1969, 358. Cf. Juan FALCONI, *Cartilla segunda para leer en Christo*, em *Obras espirituales... recogidas por el R. P. Fr. Joseph Sanchez*, Diego Dormer, Zaragoza, s/d, 202-225. Esta posição expressa-se lapidarmente no *Guia* de Molinos, Livro I, Cap. III, ed. cit., 133 : "Es constante que Cristo Señor enseñó a todos la perfeccion, y quiere siempre que todos sean perfectos, con especialidad los idiotas y sencillos. (...) Es cierto que éstos no pueden alcanzar la perfección por agudas meditaciones y sutiles consideraciones; pero son capaces como los más doctos para poder llegar a la perfección por los afectos de la voluntad, donde más principalmente consiste." Doravante sem qualquer indicação, todas as citações do *Guia* remeterão para esta edição.

³⁸ Cf. *Guia espiritual*, Prólogo de Frei Juan de Santa María, 91-92

³⁹ Cf. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. V, 143-146.

⁴⁰ Cf. por ex. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. III, 134: "Enseña San Buenaventura a no pensar en ninguna cosa, ni aun en Dios, porque es imperfección el tener formas, imágenes, y especies, por sutiles que sean, así de la voluntad como de la bondad, Trinidad y Unidad, y aun de la misma esencia divina (...). Importa no pensar aquí nada de las criaturas, de los Angeles, ni del mismo Dios, porque esta sabiduría y perfección no se engendra por la meditación sutil, sino por el desco y afecto de la voluntad."

⁴¹ Cf. *Guia espiritual*, Livro I, Cap. IX, 158: "*Todas nuestras obras - según dice Isaías (c. 64,6) - son como los paños manchados* por las manchas de la vanidad, satisfacción y amor propio. Es necesario que se purifiquen con el fuego de la tribulación y tentación para que sean limpias, puras, perfectas y agradables a los divinos ojos" (subl. nosso).

aventurança da terra"⁴², ou seja, para que a esses fiéis seja restituída uma nova e mais sólida segurança e optimismo.

Não sofre dúvidas que este tipo de pastoral era, no contexto epocal de Molinos, atractivo. Como alguém disse já, ele oferecia a largos círculos de espirituais e de devotos "o pão que eles procuravam", ajudando-os "a descobrir horizontes a que eles inconscientemente aspiravam, mas que permaneciam muito longínquos ou muito confusamente entrevistos"⁴³. Face à "indolência da tradição"⁴⁴, a um casuísmo frequentemente sem altura, a um áspero ascetismo, tantas vezes insuficientemente endereçado, a uma repetição mecânica de fórmulas tradicionais, há todo um cansaço e insatisfação espiritual, ao encontro da qual vão os novos mestres. É o que reconhece Luigi Fiorani: iam esses mestres ao encontro das necessidades de tantos fiéis que não se reencontravam nos esquemas de boa parte da piedade contra-reformística, e que procuravam propostas religiosas construídas mais na verticalidade do encontro com o divino do que na dimensão de uma ascese repetitiva e mortificante, outrossim buscando uma experiência religiosa livre de tantas condicionantes formais e de tantas superestruturas devocionais⁴⁵.

Prolongando e actualizando velhas polémicas, simbolizadas no século XVI ibérico pela dualidade Luís de Granada – Melchor Cano, a divergência central voltava a ser entre abrir ou não, e com que reservas, ao leigo comum a teologia mística. E nesta questão dos estados de oração, de novo se perfilava a divergência entre os partidários da meditação discursiva e os partidários da oração afectiva; a divergência entre aqueles que não admitiam senão a contemplação infusa ou passiva, reservada a uma ínfima minoria, e os que, ao lado desta, afirmavam a existência de uma contemplação adquirida, acessível ao esforço do leigo comum⁴⁶, entre os defensores da consolidação estrita de posições adquiridas (um intelectualismo e um psicologismo tornados hegemónicos na vida de piedade), e os arautos da renovação dessa piedade, enfatizando a dimensão pneumática da oração. Para estes últimos, o primeiro dever da alma orante

⁴² *Guia espiritual*, Livro III, Cap. XXI, 369-372.

⁴³ Luigi FIORANI, *Per la storia dell'anti quietismo Romano. Il Padre Antonio Caprini e la polemica contro i "moderni contemplativi" tra il 1680 e il 1690*, in *L'uomo e la storia, Studi in onore di Massimo Petrocchi*, vol. I, Roma, 1983, 303.

⁴⁴ A expressão é de Eulogio PACHO, *Storia della Spiritualità Moderna*, ed. cit. Cf. 2.ª parte, cap. I, 161-181.

⁴⁵ *Per la storia dell'anti quietismo Romano*, in *L'uomo e la storia...*, ed. cit., I, 301 e 302.

⁴⁶ Robert RICARD, *Le retour de Molinos*, in *Caravelle*, 27, (1976) 236. Como facilmente se compreende, entre os primeiros, situavam-se os homens da igreja de formação mais marcadamente escolástica e intelectualista, mais irredutíveis no quadro das fortes tendências então prevalentes de um exclusivismo hierárquico e clerical, fora do qual não entendiam a realidade da Igreja.

era estar atenta à acção do Espírito Santo para, discernindo-a, a secundar sem resistência, enquanto os primeiros desconfiavam de tudo o que não fosse razão, consciência, pensamento, e tendiam a considerar como uma ilusão a oração passiva e não conceptual⁴⁷.

Numa época de renovado apelo e sedução da santidade, em que diferentes vidas e estados se procuram compatibilizar com a vida devota e com as exigências concretas do comum apelo à perfeição, numa linha pastoral emblematizada por S. Francisco de Sales⁴⁸, impunha-se o trabalho de "desembaraçar" as almas dos fiéis das dificuldades práticas e numerosos constrangimentos que as impediam de rápida progressão nos caminhos da vida interior, e entre estes constrangimentos, nomeadamente, o exclusivo e sistemático apego à prática da meditação discursiva. Foi essa a aposta de Miguel de Molinos em resposta a reais necessidades, patentes na "procura" espiritual do seu tempo. Daí que D. Jaime Palafox, então arcebispo de Palermo, com convicção, pudesse escrever na carta pastoral apresentando a edição palermitana do *Guia Espiritual* de Molinos e recomendando a obra às almas sob seu cuidado:

"Affligge sommamente il nostro cuore il vedere innumerabili anime, che perdono gran parte di vita, procurando vanamente acquistare à forza di propria industria la perfezione che potrebbono più facilmente conseguire con solo lasciarsi menar da Dio, che le chiama alla contemplatione e alla vita veramente spirituale, interna e mistica"⁴⁹.

O prelado deplora o grande número daqueles que, por querer avançar à força de "studiate riflessioni, violente considerationi e spremuti affetti", nadam com pouco ou nenhum proveito contra a corrente e, sempre apegados ao discurso, se fatigam "vogando con inutil fiducia di lor proprie forze per un mar tempestoso", enganados que são do vão temor de engolfar-se na contemplação⁵⁰. Simultaneamente, estimula os leitores a que sigam a sua vocação interior, abrindo as velas da fé ao vento próspero da graça e à pilotagem de Deus, conseguindo, "nell'oscurità della fede", com a assistência do Senhor, "la sicurezza de gl'istessi Apostoli"⁵¹.

⁴⁷ Cf. Louis COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1991, 25 e 45.

⁴⁸ Cf. Benedetta PAPÀSOGLI, *Gli spirituali italiani e il "grand siècle"*, Roma, 1983, I Parte, 48-49, 52-58, e *passim*.

⁴⁹ Cf. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, "Apêndice" 1, ed. cit., 579.

⁵⁰ Cf. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, "Apêndice" 1, ed. cit., 579.

⁵¹ Cf. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, "Apêndice" 1, ed. cit., 580.

O êxito do *Guia* e de Miguel de Molinos, deve-se, em boa parte – não é demais insistir –, a uma real "procura" espiritual difusa, de uma piedade mais exigente, interiorizada e visceral, e a todo um terreno anteriormente adubado, na Península Itálica, por experiências convergentes, de idêntico sentido – quietístico –, e há muito historiadas por Massimo Petrocchi. Mas, como é também sabido, a popularidade e transitória vitória desta "escola de oração" cedo suscitara sérias desconfianças, objecções e oposição, por parte, sobretudo, duma corrente "asceticista", predominante em Itália na Companhia de Jesus, não disposta, pastoralmente, a que se fosse além do esquema discursivo dos exercícios espirituais tradicionais, e por parte, naturalmente, de todos os padres, regulares e leigos que, julgando perigosamente ilusória esta nova piedade, temiam o perigo da divulgação, em cada vez mais largas camadas de devotos, de um método simples para a sua iniciação nos caminhos da oração de quietude. O franciscano aragonês e ministro provincial alcarantino Frei Juan de Santa Maria, patrocinador entusiasta do *Guia Espiritual*, convidando no seu prólogo o leitor a entrar por aquele "ditoso caminho", conducente "a las altas y serenas cumbres del monte de la cristiana perfección", garantindo que esse caminho era "estrecho solamente en las entradas, ancho en medio, y en el progreso y fin espaciosísimo", com esta retórica prologal, ao querer exaltar o mérito da obra, estava talvez a enfatizar algo que, na mente dos mais críticos e desconfiados, facilmente se tornava arma de arremesso contra ela: a ideia de que eram possíveis os melhores resultados, sem proporcional estreiteza de esforços, em cada um dos momentos do percurso nessa inculcada via. Para os cépticos, o *Guia* era uma proposta ambiciosa, mas impossível e contraproducente, e por isso, segundo se conta, uma dignidade eclesiástica barcelonesa coeva, a quem não agradou o autor nem o livro, terá optado pela zombaria, chamando à obra *gula espiritual*⁵²; em qualquer caso um epíteto bem expressivo das circunstâncias que rodeiam o seu aparecimento e sucesso editorial.

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

⁵² Cf. Frei Agustin ANTONIO MINUART (O.S.A.), *El solitario en poblado, Vida del venerable e ilustre Doctor Antonio Pablo Centena, Dean de la Santa Iglesia de Barcelona y Hermano de la Venerable Escuela de Christo en dicha Ciudad*, Barcelona, 1744, Livro III, 387-394.

falaciosas razões, queriam estorvar ou impedir aos leigos a prática da comunhão quotidiana. Na verdade, o *Breve tratado* é um texto revelador de quanto o acrisolamento da piedade individual, (de freiras e frades, mas também de casados, negociantes, "mulherzinhas" e gente "vulgar"), tendendo naturalmente para a comunhão frequente, chocava, na prática, com o diferimento escrupuloso e o rigorismo ascético de grande número de pastores, dispostos a prolongar polémicas e disputas casuísticas⁵³, filhas do zêlo, muitas, mas muitas outras, filhas de atavismos e preconceitos de ordem sócio-cultural, e de "ciúme espiritual" face a uma vasta irradiação devota e à predominância da "escola" de Molinos⁵⁴, apenas esmorecida a partir dos acontecimentos e alarmes de 1682 a 1685, que em Roma prepararam o ambiente para uma ofensiva estruturada contra os "modernos contemplativos"⁵⁵.

O pasmo e consternação provocados pela prisão de Molinos em Roma, em 18 de Julho de 1685, dado ser tido no "conceito de religioso de muita estima"⁵⁶, e poucos meses atrás gozando do favor de numerosos cardeais, e de gente grada na cúria e na sociedade romana⁵⁷, podem

⁵³ Como um mero exemplo, pode ler-se em Francisco de SANTA ROSA, *Appendix ao Thesouro dos Christãos*, t. II, Lisboa, 1739, 151-152: "O M. R. Doutor Arcidiago da Santa Sé de Évora, Thomé Botelho Chacon no seu *Compendio brevissimo de Theologia Moral*, etc., impresso nesta Cidade de Lisboa, anno de 1682, *trat. 2 dos Sacramentos*, §4, num. 43, fol. 161, [coloca a questão:] (...) pode duvidar-se se he licito tambem às pessoas seculares todos os dias comungar? Em cujos termos responde que sim o Padre Pinto, Provincial dos Clerigos Regulares em hum Tratado que fez da materia, varias vezes impresso em Castella, e o prova (não podemos negar) mui eruditamente (...). *Porém não obstante a muita erudição, em que se funda a doutrina allegada do P. Pinto, e ser o tal Tratado approved de todas as Universidades de Castella, e Religioens, e varias vezes impresso, basta (para que os Confessores deponhão o escrupulo de injustos em negar a Communhão quotidiana a pessoas seculares) a pratica constantemente seguida em contrario de tantos Prelados da mesma Hespanha, e tantos Confessores doutos, que não se atrevem a dar esta licença. Nem o P. Pinto negará haver muitas opinioens que especulativamente parecem certas, e com tudo são impraticaveis*" (subl. nosso).

⁵⁴ Cf. v.g. Luigi FIORIANI, *Per la storia dell'anti quietismo Romano*, in *L'uomo e la storia*, ed. cit., I, 305-308.

⁵⁵ Cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, ed. cit., 279-321, com as notas críticas de Antonio Menniti IPPOLITO, *L'eresia di Santa Pelagia, Pietro Ottoboni e la Política del S. Uffizio*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Ano XXVI, n.º2, (Florença, 1990), 298-305. A partir da subida ao sólio pontifício, em 1689, do intransigente Cardeal Ottoboni, com o nome de Alexandre VIII, o clima pode ser classificado então já de "caça às bruxas" ao quietismo (Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, Florença, 1983, 364-365).

⁵⁶ Cf. relato e apreciações de Ercole Panciroli, representante estense em Roma, por ocasião da prisão de Molinos, facultados por Giuseppe ORLANDI, *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, in *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Nápoles, 1982, 281-282.

⁵⁷ Cf. v. g. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, 314; segundo o supra citado Francisco A. Montalvo, muitas personalidades aproximavam-se de Molinos por conveniência, "por política", que em Roma era "de gran interés su profesión", mas os quietistas também foram acusados

justamente entender-se à luz de alguns outros factores, já insinuados: o êxito supra-referido das suas propostas devocionais, beneficiando, entre outras sinergias, do influxo prévio e boa aceitação da espiritualidade filipina do oratório italiano⁵⁸, o facto de importantes adeptos da "nova escola" de oração serem pessoas com credibilidade e motivadas por sincero entusiasmo⁵⁹, e finalmente, o ter sido anteriormente reconhecida, oficialmente, por teólogos eminentes a ortodoxia e "bondade" da sua obra impressa, enquanto os escritos anti-molinosistas dos jesuítas Bell'Uomo e Paulo Segneri tinham sido incluídos no *Index*. Como pano de fundo, tínhamos um Molinos, conjunturalmente favorecido pela reviravolta reformística do pontificado de Inocêncio XI, e nesse contexto beneficiando da simpatia dos conselheiros do pontífice, Agostino Favoriti e Lorenzo Casoni nomeadamente⁶⁰, identificados com um governo de acentuada resistência ao galicanismo⁶¹, mas também de distanciamento crítico em relação à Companhia de Jesus, e de distensão e aproximação a sectores port-royalistas⁶²; à pressão da diplomacia francesa, a prisão de Molinos preludiava precisamente o termo dessa conjuntura favorável.

No entanto, no campo moral, para sanar ansiedades e desequilíbrios duma frequente "doença" de escrúpulos, Molinos não se limitou a advogar uma simples e escorreta aplicação da tradicional metodologia do exame de consciência, tal como a vemos divulgada na pastoral de reformadores de um humanismo devoto de linha tridentina⁶³; desconfiado mais uma vez da

pelos seus adversários de, subrepticamente, se insinuarem junto dos poderosos (cf. *La politica segreta di Michele Molinos*, Biblioteca Casanatense, Ms. 3208, fls.19-28).

⁵⁸ Cf. Luigi FIORANI, *Per la storia dell'anti quietismo Romano*, in *L'uomo e la storia*, ed. cit., 1, 306-308, nota 12. Cf. Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano*, ed. cit., 70. Entre outros aspectos, atente-se no laicalismo do oratório primitivo de S. Filipe de Néri, e particularmente, na forma como nele eram correntemente admitidas à comunhão quotidiana donas casadas e gente secular (cf. Luigi PONELLE, e Luigi BORDET, *San Filippo Neri e la società romana del suo tempo (1515-1595)*, Lib. Ed. Fiorentina [1986], 132 e 149).

⁵⁹ Cf. Salvatore PALESE, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, in *Problemi ...*, ed. cit., 306-308.

⁶⁰ Bruno NEVEU, *Culture religieuse et aspirations réformistes à la cour d' Innocent XI*, em *Erudition et religion aux XVII et XVIII siècles*, Paris, 1994, 245. O autor lembra que foi o preceptorado em Roma do jovem príncipe Marcantonio Borghese que introduziu Casoni num círculo simultaneamente aristocrático e místico, como se vê do facto de a mulher de Giovanni Battista Borghese, Eleonora Boncompagni, se ter vindo a incluir entre os mais fiéis discípulos de Molinos, até à data da sua condenação (*ibid.* 248).

⁶¹ Cf. v. g. Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VI, Barcelona, 1978, 198-209; cf. J. PAQUIER, *"Innocent XI"*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. de A. VACANT, e E. MANGENOT, t. 7, 2.ª parte, Paris, 1927, cols. 2009-20013.

⁶² Cf. Bruno NEVEU, *Culture religieuse...*, 247 e 263-267.

⁶³ Cf. v. g. Franco MOLINARI, *Federico Borromeo (1564-1631) e il quietismo*, in *Problemi...*, ed. cit., 343-345.

"indústria" humana, em nome do comprazimento num "nada" do homem, onde mais claramente teria lugar a manifestação da grandeza de Deus⁶⁴, Molinos ensaiou uma resposta radicalmente tranquilizante em relação a toda a auto-culpabilização, porque passando por uma radical desvalorização da auto-análise. E por isso, traduzindo o "facilitismo" da sua pastoral, em matéria de ascética, lemos, entre as proposições condenadas que reconheceu como suas, as seguintes:

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

- Alli dubbii, che vengono, se si camina bene, ò nò, non bisogna riflettere.

- Dato che si sia a Dio il liberi arbitrio, e la Cura e il pensiero dell' Anima nostra, nè si deve farli altra resistenza se non negativa, senza usare industria, e se la natura si risente, bisogna lasciarla risentire, perche è natura."⁶⁵

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

Mas, como se conclui da leitura do elenco das restantes proposições condenadas, sem dúvida que as consequências mais graves do sistema molinosiano, para além da desvalorização do querer e agir humano em nome de um abandono às "mãos" e à vontade de Deus, radicam no próprio dualismo antropológico que lhe subjaz. É esse dualismo que permite aceitar que, uma vez chegada a alma a uma perfeita contemplação passiva e a uma "santa indiferença", enquanto esta goza a pacífica união com Deus, possa o corpo estar sujeito a movimentos sensuais, fora da responsabilidade moral pessoal, ou a actos carnis cometidos por violência diabólica⁶⁶.

É inegável que toda a desculpabilização assente numa desresponsabilização pessoal, redundava numa porta aberta ao laxismo e ao permissivismo moral. E se é verdade que daqui derivavam as consequências práticas mais perigosas do sistema molinosiano, também é verdade que,

⁶⁴ Cf. *Guia espiritual*, Livro III, Cap. XX, 336-337.

⁶⁵ Cf. B. N. Madrid, Mss. 9721, fol. 113, *Decreto da Inquisição Romana de 28 de Agosto de 1687, Proposições 10, 11 e 17* das sessenta e oito proposições condenadas de Miguel de Molinos (texto publicado em Roma, a 3 de Setembro de 1687, *Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae*).

⁶⁶ "Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, Daemon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales cõmittere faciat, etiam in vigilia, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illorum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quod alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata; quia in his nõ adest consensus" - *Coelestis Pastor*, Prop. 41. Cf. original publicado B. N. Madrid, Mss. 9721, fol. 126.

depois da condenação romana de Miguel de Molinos, toda a história do quietismo se ressentirá da sistemática exploração dos clichés resultantes desta componente prática e moral, passando a ignorar-se, a substimar-se ou a desvirtuar-se a rica vertente oracional sistematizada no magistério do teólogo aragonês. E, diante dos casos de tanta gente ilusa e enganadora, valendo-se de pretextos "místicos" e "pios" para paliar e "canonizar" os próprios vícios e paixões dominantes, podemos legitimamente perguntarmos se esse tipo de "quietismo", ou "molinosismo", etiquetas fácil e levemente usadas, no futuro, não constituem antes, afinal, um capítulo na história do libertinismo, do laxismo e das formas de impostura religiosa⁶⁷

2. Portugal: Molinosismo ou laxismo moral "espiritualizado"?

Ainda hoje não sabemos qual terá sido a real convivência dos portugueses residentes e passantes na Urbe com o respeitado Molinos de antes da prisão, ou qual a correspondência epistolar que portugueses com ele terão eventualmente sustentado⁶⁸. Contactos de Portugueses com o aragonês, em Roma, de 1665 a 1685, houve-os certamente: anódinos talvez, enquanto este clérigo não passava de mais um padre espanhol entre tantos, ou esquecidos e escamoteados, a partir da sua queda em desgraça, a verdade, no entanto, é que, do tempo do seu triunfo romano, não conhecemos testemunhos de outros intercâmbios senão daqueles que pressupõe a leitura e circulação dos seus livros em Portugal⁶⁹.

Apesar da enfática reacção de D. Pedro II, para estrangeiro e nuncio verem, à comunicação oficial da condenação romana do teólogo espanhol, aproveitando essa oportunidade para encarecer a pureza do reino em tais matérias, o piedoso monarca, protector de néris⁷⁰ e de tratadistas de

⁶⁷ Cf. Giorgio SPINI, *Ricerca dei libertini...*, ed. cit., 364-365. Para uma clarificação histórica da utilização dos conceitos de *hipocrisia* e *impostura* cf. Gabriela ZARRI, "*Vera*" *santità*, "*simulata*" *santità*: *ipotesi e riscontri in Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turim, 1991, 9-31.

⁶⁸ Para além das modestas sugestões referentes a João de Lima e Melo e a Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo (Pedro Vilas Boas TAVARES, *A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos*, in *Espiritualidade e Corte*, Anexo V, 193, nota 24), em novos dados, nada mais logramos avançar ou equacionar, uma pesquisa no arquivo do velho Hospital Português de Santo António, (próximo ao local da primeira residência de Molinos em Roma, e da Escola de Cristo sediada em S. Lourenço in Lucina), e no *Arquivo da Legação Portuguesa junto da Santa Sé*, revelou-se, a este título, infrutífera.

⁶⁹ Cf. Pedro Vilas Boas TAVARES, *A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos*, in *Espiritualidade e Corte*, Anexo V, 199-120.

⁷⁰ Cf. Eugénio Francisco dos SANTOS, *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, 1982, 82 e 192.

ciência mística⁷¹, teria ocasião de ver, nos dias do seu reinado, surgirem em Portugal, em autos públicos de fé, personagens sentenciados em nome de erros do heresiarca aragonês, os penitenciados por "molínismo", um fenómeno destinado a enorme recrudescimento no reinado do seu filho e sucessor, D. João V⁷².

No entanto, resulta de um contacto com os processos verificarmos que, em Portugal, por parte dos penitenciados, mesmo alguns mais renitentes à instrução ministrada no Santo Ofício, há uma magríssima componente doutrinal; são "molínistas" não porque tenham tido marcados por leituras ou influências conectáveis directamente com Molinos – talvez alguns tivessem lido o elenco das proposições condenadas –, mas porque, nas suas desordens morais, apelaram para argumentos desculpabilizantes ou caucionantes dos seus erros que podiam relacionar-se ou incluir-se numa tipificação definida aquando da condenação das proposições do teólogo espanhol. Em relação, por seu turno, com a imagem do aragonês que, desde o auto de *Santa Maria sopra Minerva*, ficara desenhada, acima de tudo, não por discutíveis doutrinas quanto à vida espiritual, mas de acordo com clichés de luxúria pessoal, alegadamente de responsabilidade diabólica, tartufismo e hipocrisia. Os casos portugueses de finais do século XVII e das duas primeiras décadas do século XVIII são, afinal, com uma "memória" muito mais ténue da pessoa e da doutrina de Molinos, cronológica e tematicamente, paralelos aos brotes "quietistas" italianos, da Sicília⁷³, Brescia⁷⁴, Modena⁷⁵, Otranto⁷⁶...

⁷¹ Pensamos, nomeadamente, em Frei António do ESPÍRITO SANTO (O.C.D.), que D. Pedro, ainda Príncipe Regente, nomeou Bispo de Angola, e a quem este autor dedicou o seu *Directorium mysticum*, (Guillaume Barbier, Lyon, 1676, in-fol., 246+19pp.), tratado sistemático de teologia mística e obra de êxito editorial (Lyon, 1677, Veneza, 1693, 1732, Paris, 1904), composta por mandato do capítulo geral da congregação de 1670, dentro de uma lógica e finalidade escolásticas: servir de texto nos respectivos colégios. Talvez, já então, o dedo do príncipe D. Pedro, ou dos seus círculos mais próximos, num outro caso: segundo curiosa informação de Duarte Ribeiro de Macedo, Camilo de São Severino, mais tarde nomeado pelo Papa bispo de Salamina, com a oposição do Embaixador de Espanha em Roma, por ter servido Portugal quando da guerra entre as duas coroas, fora chamado a Portugal, prestigiado pela tradução que fizera do *Combate Espiritual* (A.N.T.T., M.N.E., *Correspondência das Legações, Paris, Cx. 1, (1668-1676)*, doc. n.º 2, fols. 9 e 204).

⁷² Cf. José Lourenço D. de MENDONÇA, e António Joaquim MOREIRA, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980.

⁷³ Cf. Massimo PETROCCHI, *Il quietismo italiano...*, ed. cit., 86-89; cf. Marilena Modica VASTA, *La santità negata. Esperienze religiose e inquisizione nella Sicilia moderna*, em AA.VV. *Finzione e santità...*, 406-407, onde, precisamente, pode ler-se a seguinte apreciação, referente a este quadrante geográfico: "La "peste molinista" nell' isola - stando alle relazioni di auto da fe successivi ai processi di fine secolo - andò progressivamente perdendo la sua valenza dottrinaría per definire esclusivamente la simulazione di santità, accompagnata dalle pratiche sessuali illecite".

⁷⁴ Cf. Gianvittorio SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici...*, ed. cit., 299-303.

Assim, como já tivemos ocasião de assinalar, não admira que, no nosso País, um dos focos onde mais cedo e mais gravemente se detectou "molinosismo", na antiga Beira Alta, tenha tido lugar numa terra primeiramente tocada por casos de solicitação simples⁷⁷. Os nossos padres molinosistas são afinal, na sua esmagadora maioria, homens que se furtaram ao cumprimento do sexto mandamento e à continência do celibato consagrado, com a agravante de, por força das circunstâncias, terem delinquido com as suas dirigidas de espírito, ou terem solicitado *ad turpia* na confissão, o que formalmente era ainda mais grave, porque supunha sacrilégio e constituía os delinquentes em suspeitos de heresia⁷⁸. E verdadeiramente, não foram considerados apenas como solicitantes, porque se meteram a "teologizar" razões e justificações para, perante si e perante o cúmplice, desculparem os próprios desmandos. Essa doutrinação, desculpabilizadora ou santificadora do próprio delito, e neste caso conectável com conteúdos de proposições condenadas de Molinos, é que dava ao caso uma classificação à parte, e uma gravidade muito maior do que aquela que o Santo Ofício normalmente atribuía aos casos solicitação simples, nos quais o delato não procurara "canonizar" os seus actos, antes os apresentando como fruto da sua humana fraqueza e de queda em tentação.

Situando-nos numa mesma área geográfica e cronológica, neste caso no exemplo beirão já evocado, verificamos facilmente essas diferenças de apreciação, no próprio teor das penas impostas pelo tribunal:

Em 1698, o padre Manuel Marques do Amaral, bacharel formado em cânones e vigário perpétuo da vila de Midões, processado por solicitante, em tribunal, como é natural, procura vincar que solicitou por mera "fraqueza da carne" e não por duvidar do sacramento. Conforme ao regimento, no tocante à solicitação simples⁷⁹, ouve a sua sentença na sala do Santo Ofício, faz abjuração de leve suspeito na fé, por "suspeita de não sentir bem do Sacramento da Penitência", e é privado do poder de confessar para sempre;

⁷⁵ Cf. Giuseppe ORLANDI, *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, in: *Problemi...*, 289-293.

⁷⁶ Cf. Salvatore PALESE, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti di Puglia*, in: *Problemi...*, 309-331.

⁷⁷ *A Corte Portuguesa perante a Condenação de Miguel de Molinos*, in: *Espiritualidade e Corte*, ed. cit., 199.

⁷⁸ Sobre o conceito e configuração deste delito cf. Juan Antonio ALEXANDRE GARCÍA, *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*, Madrid, 1994, 7-46. Para além da bibliografia aí indicada, cf. A.N.T.T., Conselho Geral, Livro 148, *Disputationes de crimine sollicitationis* [vol. in fól. ms. *De sollicitantibus*].

⁷⁹ Cf. análise do *Regimento de 1613* e do *monitório de 1634*, dedicado à solicitação, realizada por Lana Lage da Gama LIMA, *Guardiães da penitência: o Santo Ofício português e a punição dos solicitantes*, in: *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte* (trabalhos do 1.º Congresso Internacional - Inquisição, Universidade de São Paulo, 1987), S. Paulo, 1992, 740-746.

no campo das variáveis, dependentes de circunstâncias de cada caso, é degradado por seis anos para a Cidade de Bragança, e suspenso quatro anos do exercício das ordens sacras⁸⁰. O prior da Tábua, Francisco Álvares Brandão, "convicto no crime de solicitação", ouve a sua sentença na sala do Santo Ofício, em 8 de Maio de 1690, e nos termos dela é privado para sempre do poder de confessar, degradado 10 anos para o Couto de Castro Marim, e neste tempo suspenso do exercício das ordens⁸¹. O Padre Manuel Botelho, cura da Freguesia da Várzea, anexa de Santa Maria das Chans, Bispaço de Viseu, a 14 de Agosto de 1696, abjura *de levi*, na sala, pela mesma razão, mas a pena é mais pesada: privado para sempre de confessar, degradado cinco anos para o Brasil, e suspenso do exercício das ordens por oito anos⁸².

Em contraposição, misturando-se este delito com "molinismo", as penas são, necessariamente, muitíssimo mais pesadas:

Quando começam a sair clérigos penitenciados por molinosistas, dos três padres que foram publicamente castigados no auto-da-fé realizado no Terreiro de S. Miguel, em Coimbra, nesse Domingo, 14 de Junho de 1699, um deles, o Padre António de Afonseca, (que tinha estado em termos de, como "herege" e "dogmatista", ser "relaxado" à justiça secular, pena de que se livrou *in extremis*), acabou por, fazendo "abjuração de vehemente suspeito na fé", ficar em "perpétua e irremissível reclusão nos cárceres do Santo Ofício", onde seria instruído nas "matérias e mistérios da fé necessários para a salvação da sua alma" e teria penitências espirituais, ficando perpetuamente privado de confessar e do exercício das suas ordens⁸³. Os outros dois, o Padre Domingos Pires, e o Padre Marcos Rebelo⁸⁴, fizeram também abjuração *de vehemente* suspeitos na fé, e

⁸⁰ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3177, Maço 541*.

⁸¹ Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 1891, Maço 195*.

⁸² Cf. A. N. T. T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 6728, Maço 287*.

⁸³ Cf. Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora (= B.P.A.D.E.), *Cod. CVI/41*, fl. 67.

⁸⁴ O Padre Domingos Pires, cura da Igreja de Bouzende, "canonizara" as relações carnisais ("santas" e "santificantes"), que acabou por manter com uma mulher "virtuosa", sua paroquiana, levando os embustes a pontos de chegar a organizar a "ressurreição" da beata (A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011, Maço 142*). O Padre Marcos Rebelo, exercendo o seu múnus nos lugares de Ruidades e Vilar, solicitara "mulheres beatas" no "acto da confissão sacramental, antes, e depois imediatamente, e com pretexto de ouvir de confissão", e nas acções com elas praticadas disserra não ter escrúpulo, outrossim as persuadindo "a que podião estar em graça de Deus e não pecarem com as ditas acções (...)", pelo que contra ele resultavão "urgentes indícios" de não crer nos sacramentos, especialmente no da confissão, e "de seguir a perversa doutrina de Molinos" (A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc. 17861*, fls. 1 e 2).

receberam o mesmo tipo de penas, tirante a de irem toda a vida degredados para o "Reino de Angola"⁸⁵.

A desculpabilização moral ensaiada por este tipo de clérigos, agora classificada pelos inquisidores em ligação com "doutrina de Molinos", fazia por vezes apelo a argumentos de ordem caritativa e de preocupação com a sorte alheia. Do passado se conheciam já clérigos solicitantes sob pretextos curativos das penitentes⁸⁶, mas todo este género de delitos ficara ainda agravado com a explicitação doutrinal da *Coelestis Pastor*, de 1687, contra Miguel de Molinos, sobretudo pelo conteúdo das proposições 17 e 41, e daquelas outras que a esta última se ligam, nomeadamente as proposições 42, 46, 47 e 48, 52 e 53⁸⁷.

⁸⁵ Os dois padres foram conduzidos, finalmente, em princípios do mês de Fevereiro de 1702, à cidade do Porto, para daqui serem embarcados para Angola; por falta de barco para Angola, acabaram por irem ambos para o Brasil (Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra, Proc. 3011, Maço 142*).

⁸⁶ Cf. Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, 1994, 109-110.

⁸⁷ "17: Entregado a Deos o livre arbitrio, e todo o cuidado, e conhecimento de nossa alma, não se hà de cuidar mais das tentações, nem se lhe[s] deve fazer outra resisténcia mais que a negativa, não pondo alguma industria, e se a natureza se commove, convem deixalla que se commova, porque he natureza. 41: Deos permite e quer, para nos humilhar e trazer à verdadeira transformação, que em algumas almas perfeitas, posto que não arrepticias, o demonio faça violencia a seus corpos, e as faça commetter actos carnaes, ainda estando acordadas e sem offuscação do entendimento, movendo-lhe fisicamente as mãos e mais membros, contra sua vontade. E o mesmo se diz de outros actos per se pecaminosos, no qual caso não são peccados por falta de consentimento. 42: Pôde darse caso em que semelhantes violencias para actos carnaes succedão ao mesmo tempo da parte de duas pessoas, homem e mulher, e da parte de ambas se siga o acto. 46: Estas violencias são o meyo mais proporcionado para aniquillar a alma, e que [a] traz à verdadeira transformação e união, nem hà outro caminho. E este he o caminho mais facil e seguro. 47: Quando vem estas violencias convém deixar que obre Satanàs, não pondo industria, ou proprio conato; mas deve o homem permanecer no seu nada; e ainda que se sigão polluções e actos torpes, com as proprias mãos, e ainda peyores, não se deve inquietar, mas deite fora os escrupulos e duvidas e temores; porque então fica a alma mais alumiada, mais fortalecida, mais pura, e se adquire a santa liberdade, e sobre tudo não he necessario confessar estas cousas, e he santissimo o não confessalas; porque deste modo se vence o demonio e se alcança o thesouro da paz. 48: Satanàs, que faz estas violencias, persuade ao depois que são graves delictos, para que a alma se inquiete, e não caminhe mais pela via interna, donde para lhe quebrar as forças, melhor he não confessallos; porque não são peccados, nem veniaes. 52: Quando estas violencias, ainda impuras, succedem sem offuscação do entendimento, então a alma pôde unir-se com Deos, e de facto mais se une. 53: Para conhecer na praxe se alguma operação nas outras pessoas foy violencia, a regra, que para isto tenho, não são protestações daquellas almas, que protestão que ellas não consentirão em semelhantes violencias, ou não podem jurar se consentirão, e ver que são almas que aproveitão na via interna; mas tomo esta regra de hum certo lume actual superior ao conhecimento humano e theologico, que me faz conhecer com certeza interna que a tal operação he violencia, e certamente sey que este lume procede de Deos; porque me vem junto com a certeza de que vem de Deos, e nem sombra de duvida me deixa em contrario: da mesma sorte que acontece quando Deos revela alguma cousa, juntamente certifica a alma de que elle mesmo he o que revela, e a alma não pôde ter duvida em contrario" - António TAVARES, *Exame de Confessores*, 2.^a ed., Of. Manuel Fernandes da Costa, Lisboa, 1734, 352-377, ou consulte-se A.N.T.T., *Conselho*

Isto vemos acontecer também no caso do Padre Manuel Delgado, confessor, natural e morador na cidade do Porto, que, alegadamente com "o mesmo espírito com que opera um cirurgião", examinara por suas mãos várias mulheres, previamente por si confessadas, no sentido de lhes verificar a "desonra", e de, prevenindo desgostos futuros, lhes fornecer remédio contra o desfloramento, havido antes de serem recebidas.⁸⁸ Delato de "solicitação incoada e moralmente principiada na confissão sacramental", por nela terem tido lugar os oferecimentos dos seus "préstimos", o réu esteve, até lhe ser lido o libelo da justiça – contra o que lhe conviria – e contra o teor de alguns testemunhos constantes ao tribunal, concludentes em sentido diverso, contumaz e negativo "em não declarar a malícia e depravada tenção com que obrara as ditas acções, por cuja causa resulta[va] mais vehemente presumpção de elle aprovar e seguir os erros de Molinos"⁸⁹. No entanto, dois anos depois de preso, vistos segunda vez na Mesa de Coimbra, a 29 de Maio de 1706, os autos, culpas resultantes da prova da justiça, e declarações do réu posteriores ao tormento, mandado por assento do Conselho Geral de 23 de Fevereiro desse ano, pareceu a esta Mesa que "pellos urgentes indicios que ainda result[av]ão contra o Reo, de viver apartado da Nossa Santa Fee Catholica e não crer nos sacramentos della, e especialmente do da penitencia, abusandoo em solicitar molheres para actos torpes e deshonestos no acto da confissão sacramental, valendose

Geral do Santo Oficio, Livro 257, Proposições de Miguel de Molinos condenadas [tradução portuguesa], fls.113-115.

⁸⁸ Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194* fls. 239-240. No primeiro exame na Mesa de Coimbra, a 28 de Julho de 1704, "Disse que o remedio que offercia era hum saquinho de Cambray proporcionadamente feito, cheyo de cagarosa e pedra lume moida, e quando o dava às pessoas que referio em sua confissão, lhes dizia que na noite antecedente ao seu recebimento o metessem no vaso natural, e despois sangrando o pescosso de hum frango ou pombo tomassem o sangue em hum lenço para nesta forma justificarem o sinal da sua virgindade"; e perguntado "em que livro lco ou a que pessoa ouvio que podião os confessores dar o dito remedio às confessadas, para cfeito de não serem conhecidas por corruptas quando houvessem de casar, disse que vio praticar o dito remedio a dois padres da companhia" - . Em relação a esta função, normalmente desempenhada por mulheres, das quais se dizia que, - como a mãe do *Buscón* -, reedificavam donzelas, seja-nos lícito evocar ideias ponderadas há algum tempo por José L. SÁNCHEZ LORA: "Nuevamente la búsqueda de la estimación y el acomodo, pero ahora mediante el cumplimiento eficaz de otra función, menos sobrenatural pero más cotidiana: mitigar la tensión conflictiva a que se aboca una sociedad que, después de colocar como claves de orden y estabilidad: el honor, la fama y la honestidad femenina, tropieza con la dificultad insuperable de mantenerlas; porque aunque la del XVII no fue una sociedad precisamente puritana, veló por el mantenimiento de la norma como paradigma. La amenaza [aos princípios de organização e integração social do Antigo Regimen] no está en la transgresión personal y oculta de la honestidad, sino en la publicidad del infringimiento que puede conducir a la inversión de la norma mediante la acomodación de las pautas de comportamiento proclamadas a las practicadas" in *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988, 354.

⁸⁹ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 252-253.

della pera que, com pretexto do remedio que nelle oferecia às sobreditas, tivesse ocasião de satisfazer ao seu lascivo apetite, e juntamente seguir a perversa doutrina de Miguel de Molinos, fazendo acções lascivas com as ditas molheres e dizendo que não erão pecaminosas nem dellas havia que fazer escrupulo por faltar o consentimento", deveria este padre ir ao auto público da fé na forma costumada, aí fazer abjuração *de vehemente* suspeito na fé, ser para sempre privado do poder de confessar, desterrado para sempre da cidade do Porto e todo o seu bispado, onde não poderia entrar mais "pelo escandalo que deu com suas culpas", suspenso por dez anos do exercicio das suas ordens, e pelos mesmos degredado para Angola⁹⁰.

Assim, destes casos, e deste último nomeadamente, do Padre Manuel Delgado, em que os qualificadores são conduzidos a expressamente evocar erros sobre questões morais, condenados pelo Papa Alexandre VII⁹¹, parece sobrelevar um importante ponto a reter em processos por molinosismo: a necessidade de estabelecer uma conexão entre as doutrinas alegadas e a realidade prática e vivencial de uma sociedade na qual se manifestavam fortes sintomas de um tenaz laxismo moral⁹²; a necessidade, em suma, de conjugar laxismo e molinosismo⁹³. De resto, esse laxismo manifesta afinal, nas circunstâncias concretas do tempo, a grande dificuldade, por parte de clérigos e leigos, em cumprirem o programa ascético-moral da Igreja, crescendo, no caso dos clérigos, dados os deficientes modos de recrutamento e formação, a impreparação de muitos para a direcção espiritual e para lidarem intimamente, no confessionalário, com os delicados problemas da vida e da moral sexual⁹⁴. Desse laxismo,

⁹⁰ A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 254-255. Surgiu divergência de votos na Mesa de Coimbra quanto ao local da abjuração (em auto público ou na sala?), e quanto ao peso do castigo. Quanto ao peso da pena, o deputado João de Mendonça queria que a suspensão das ordens fosse também por toda a vida. E, apesar de os deputados António de Matos Bernardes, Afonso Cabral Botelho, João de Mendonça e D. Nuno Álvares Pereira de Mello terem aventado a hipótese de um degredo apenas em Castro Marim, prevaleceu a decisão de maior rigor, defendida pelos deputados Manuel da Gama Lobo e António Teixeira Álvares, e confirmada por um Assento do Conselho Geral, de 11 de Junho de 1706, e o padre Manuel Delgado pôde sair no auto de 25 de Julho de 1706, realizado no Terreiro de São Miguel em Coimbra.

⁹¹ Nomeadamente os constantes das *Proposições 6.ª e 40.ª*, do elenco das proposições condenadas por este pontífice, a 24 de Setembro de 1665 e 18 de Março de 1666, no Santo Ofício Romano (cf. A.N.T.T., *Conselho Geral, Livro 194*, fls. 250v.º e 252r.º), respectivamente: "6. Confessarius, qui in sacramentali confessione tribuit poenitenti chartam postea legendam, in qua ad venerem incitat, non censetur sollicitasse in Confessione, ac proinde non est denunciandus. (...) 40. Est probabilis opinio quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis".

⁹² Cf. v. g. Maria de Lurdes Belchior PONTES, *Frei António das Chagas, Um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, 1953, Caps. II, IV, XI.

⁹³ Cf. Massimo PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel Secolo XVII*, Roma, 1953.

⁹⁴ Cf. Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión...*, art. cit., 13-15 e 55.

entre outros evidentes sinais, nos fala, não apenas em Castela⁹⁵, ou na Galiza⁹⁶, mas também entre nós, a frequência de processos a *fornicários*⁹⁷, o que mostra em determinadas camadas sociais uma pacífica permissividade de costumes⁹⁸, por certo proporcional ao menor conhecimento de "normas-padrão" do dogma e da moral católica, e à mescla, no quadro das motivações pessoais, de mitos, atavismos difusos e crenças populares⁹⁹.

⁹⁵ Cf. Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión...*, art. cit., 55.

⁹⁶ Cf. Pegerto SAAVEDRA, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, 1994, 275-301, incidindo sobre a tardia e limitada reforma post-tridentina de um clero rural apegado aos valores camponeses.

⁹⁷ Classificação dada àqueles que mantinham que a fornicação entre solteiros, mais precisamente a *fornicação simples*, definida como *copula soluti cum soluta ex mutuo consensu*, não era pecado. Isto defendera a 15 de Maio de 1682, na Vila de Avis, o hortelão Domingos Fernandes Barreiros (A.N.T.T., *Inquisição de Évora, Livro 237, Cad. 31 do Promotor*, fl. 490). Em data próxima, o comissário do Santo Ofício da vila de Estremós dava conta dos testemunhos recebidos contra o beneficiado da Igreja de São Tiago, acusado não apenas de defender que a *fornicação simples* não era pecado, mas também de não fazer a reverência devida ao Santíssimo Sacramento, pois mascava tabaco antes da comunhão (A.N.T.T., *Inquisição de Évora, Livro 235, Cad. 29 do Promotor*, fl. 63). Esta culpa (*simples* ou *qualificada*) era, como se sabe, frequente no Brasil, particularmente no século anterior (cf. Ronaldo VAINFAS, *Moralidades do trópico e Inquisição: notas sobre o casamento, celibato e fornicação no imaginário do Brasil colônia*, Actas do I.º Congresso Lusobrasileiro sobre Inquisição, Vol. I, Lisboa, 1989, 365-375. E o facto de, no século XVIII, nos continuarem a aparecer delatos nesta culpa, depõe contra o grau de eficácia do esforço reformador post-tridentino. Um exemplo: em 14 de Fevereiro de 1750, na sala do Santo Ofício de Évora, os Padres Anastácio Ribeiro e Miguel Álvares Pereira saem penitenciados, por solicitantes, e por defenderem "que a fornicação simples não era pecado" - B.P.A.D.E. *Cod. VI/1-43, fl. 120*.

⁹⁸ O ensaio de um mais apertado critério e de um novo rigor de costumes patenteia-se na própria regulamentação das romarias e das procissões públicas por parte da hierarquia, onde, com tanta espontaneidade e perigo de excessos, tradicionalmente se mesclava o sagrado e o profano, na inevitável expressão corporal e física das realidades espirituais. Entre tantos, conhecidos, um mero exemplo mais: a 16 de Março de 1676, a Inquisição de Lisboa proíbe os *Passos do Desterro* com figuras vivas, já que, havendo o hábito de, no Convento de Nossa Senhora do Desterro desta cidade, se fazerem os *Passos* todas as Sextas-Feiras da Quaresma, com figuras vivas, chegou àquela Mesa queixa da pouca decência da procissão, e do ludíbrio a que se prestava por parte dos cristãos-novos - A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Livro 153, fl. 23*.

⁹⁹ Com João Francisco MARQUES, *A paranética portuguesa e a Restauração 1640-1668*, Porto, 1989, 212-213, somos necessariamente levados a lembrar o peso de uma tradição oral e de "um universo mítico inseparável do quotidiano da sociedade portuguesa", explorado, nomeadamente, pelos pregadores da Restauração. Para estas datas, um exemplo significativo: a 13 de Maio de 1667, a Mesa de Évora era informada que um lavrador, morador em Vila Nova de Milfontes, que costumava repetir coplas e versos de Bandarra, Bocarro e outros autores, "em ordem a mostrar que são tudo verdades muy certas", em uma feira local, tinha defendido "que quem não crese em El Rey Dom Sebastião não se podia salvar" - A.N.T.T. *Inquisição de Évora, Livro 235*, fls. 121 e 127. Não se trata de um caso isolado. Como se sabe, adiantado já o século seguinte, a Inquisição continuava a lidar com este tipo de messianismo. Pedro de Rates Henequim, que estudara filosofia e teologia em Santo Antão, andara pelos Brasis, e acabou preso em Lisboa e *relaxado* pelo Santo Ofício por herege, em 21 de Junho de 1744, andara anteriormente "bastante tempo convidando ao Senhor Infante D. Manoel a que passasse ao Brazil, aonde o faria acclamar Imperador, e provava nos seus escritos que o Paraizo terreal, aonde fora criado Adão, estava no Brazil, e que os quatro Ryos do paraizo crão o das Amazonas e outros que nomeava; e a isso accumulava muitos textos e

As autoridades eclesiásticas sempre temeram e preveniram contra os perigos nascidos da familiaridade entre clérigos e dirigidas de espírito, pois por experiência sabiam que o perigo do "amor lascivo" sempre espreitava por detrás de uma dedicação meramente pastoral e espiritual, e que, incorrendo nesse amor "lascivo", era fácil a director e dirigida "precipitarem-se" em graves erros doutrinários. Contra esses erros doutrinários, neste caso nascidos ou incrementados a partir de "lascívia", actuava o Santo Ofício, de uma forma tanto mais intensa quanto maior era a vontade de extirpação e o relaxamento moral e religioso dos clérigos. Entre esses erros, eram frequentes situações de embuste na publicitação de "virtudes", "milagres" ou "dons sobrenaturais" das dirigidas, assim promovidas, mercê do aproveitamento de espaços abertos ao protagonismo feminino, e da procura e reconhecimento social da santidade¹⁰⁰, do anonimato, às vantagens, e também inconveniências, da notoriedade e admiração públicas.

Nem sempre o crédito a revelações e a publicitação de virtudes de uma dirigida de espírito por parte de um director espiritual, como atitudes ligadas ou originadas em "affecto carnal" e "lascivo", descambaram em molinosismo, naquelas vezes em que, particularmente, não houve uma elucubração justificativa da liceidade e mérito de situações moralmente proibidas, mas, desde início, (é o supra-referido caso do Padre António de Afonseca, cujo processo foi incoado em 1694), vai, também entre nós, ser frequente o tratamento pelo Santo Ofício de casos em que os três aspectos – santidade presumida e fingida, lascívia e "molinismo" – se conjugam, ou não carecesse prementemente qualquer transgressor de princípios e normas consagradas de recorrer a um quadro explicativo da aceitabilidade das suas condutas. Mas – perdoe-se-nos a insistência –, vemos descambar em "molinismo", quase sempre, porque se invocam argumentos de desculpabilização moral idênticos aos do aragonês e constantes de um elenco de proposições condenadas, não porque se tenha lido Molinos, ou se tenha sequer dado assentimento consciente a um corpo de doutrina.

provas", acreditando que Portugal seria o *Quinto Império* – (cf. B.P.A.D.E., *Cod. CVI/1-41*, n.º 32, fls. 205 a 252), e Maria Luísa BRAGA, *A Inquisição em Portugal, primeira metade do séc. XVIII*, Lisboa, 1992, 286-291. Saltando para outro contexto político, mais adverso ainda, na lista dos penitenciados do auto realizado em 20 de Setembro de 1761, no claustro de S. Domingos, em Lisboa, lá se inscreve o nome de um religioso, sacerdote, identificando-se este como "sebastianista", "de Loures, morador em Lisboa", por "publicar certas obras de sua confessada, estando cheias de erros heréticos" (B.P.A.D.E. *Cod. CVI/1-42*, fl. inumerada).

¹⁰⁰ Cf. José L. SÁNCHEZ LORA, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, ed. cit., 332-350.

Inclui-se no primeiro tipo de situações referidas o caso do Padre António Gonçalves, do Porto, preso pelo Santo Ofício em princípios de Abril de 1692.

O "bom do sacerdote" – para usar da benigna expressão de um qualificador do Santo Ofício –, tirara uma mulher, sua dirigida de espírito, com anterioridade à intervenção inquisitorial tida por santa, de um recolhimento, e andara com ela de terra em terra, publicando, por papéis que fez, "a virtude da sua chamada beata", usando, para este efeito, das "revelações ou interior luz" que dizia ter¹⁰¹. Estando ambos no Porto, em casa do Bispo D. João de Sousa¹⁰² – detalhe que, aparentemente, nos serve de barómetro para apreciarmos o nível de aceitação, crédito e entusiasmo suscitado por certas manifestações públicas de "santidade" –, e tendo "notícias" que o tribunal da Inquisição os queria prender ou examinar, sobre certas "revelações" da sobredita beata, "por evitar a descomposição da casa do Senhor Bispo", ambos se "vieram oferecer ao exame", donde afinal veio ela a sair açoitada publicamente em auto, e ele a ser sentenciado a degredo para o Algarve. No entanto, como persistisse na afirmação da verdadeira santidade da mulher, e do erro do Tribunal neste caso, o Padre António Gonçalves permaneceu preso, agravando no cárcere a sua causa com uma tenaz renitência argumentativa, afirmações "temerárias", e com novas "revelações", - pois entretanto "Deos fora servido representar-lhe hum prodigio que tinha nas mãos", uns caracteres ou sinais que nelas via, pelos quais Deus "lhe representava a santidade da referida mulher" -, circunstâncias que a um qualificador circunspecto e experiente como Frei Domingos Barata (O.S.T.)¹⁰³, apenas dotado de "capacidade visual"

¹⁰¹ Sendo antes "pio e catholico", pôde tanto "a familiaridade com a sua confessada", que lhe passou a chamar santa, aplicando-lhe os lugares dos *Cantares*, "entendidos hereticamente", dispondo-se a com ela "hir pregar e converter o mundo". Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194, Qualificação sobre o crime do P.e António Gonssalves*, fls. 1-7.

¹⁰² A identificação da pessoa do Bispo resulta da conjugação da cronologia e dos dados fornecidos pela *qualificação* citada. Com efeito, era este o Bispo do Porto em 1692 (foi-o de 1684 a 1697). Este prelado, futuramente Arcebispo de Braga e de Lisboa, ocupara já, anteriormente, como se sabe, importantes e distintos cargos. Depois de se doutorar em Cânones e ser colegial do Colégio de S. Pedro da Universidade de Coimbra, passou a Arceidiago de Santa Cristina, na Mitra Primaz de Braga, a Presidente da Relação Eclesiástica de Évora, a Deputado da Inquisição de Lisboa, a Sumilher da Cortina do Príncipe D. Pedro, sendo depois Bispo eleito de Miranda, mitra que regeitou, e seguidamente Bispo do Porto, cargo este que aceitou "pelas razões que lhe propôs o Venerável Padre Bartolomeu do Quental", segundo informe recolhido pelo Padre Agostinho Rebelo da COSTA, *Descrição Topografica e Historica da Cidade do Porto*, Porto, 1789, 86.

¹⁰³ Este padre trino, Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, autor de vários tratados resultantes das suas lições nesta Universidade, a partir de Junho de 1699, (precisamente o ano da redacção da sua *Qualificação sobre o crime do Padre António Gonçalves*, datada de Lisboa, do Convento da Santíssima Trindade, de 4 de Agosto de 1699), culminando um apreciável *cursum honorum* de mestre e teólogo, ver-se-ia elevado ao episcopado, primeiro como coadjutor do prelado

ordinária, e expressamente enviado ao cárcere para sondar e convencer este seu antigo discípulo da filosofia, permitiram supôr estar o sacerdote do Porto "iluso do demónio"¹⁰⁴, por cuja razão o seu tempo de prisão se prolongou desmesuradamente¹⁰⁵.

É importante notar a forma como Frei Domingos Barata impugna as pretensões do Padre António Gonçalves; argumenta, manuseando o "aureo tomo" do *Directorium Mysticum* de Frei António do Espírito Santo (O.C.D.), apelando para os exemplos das *vidas* de Santa Gertrudes, da "mayor may de espirito Santa Teresa", e juntando às autoridades quase obrigatórias de Santo Agostinho e de São Bernardo, a do "grande Padre Frei João da Cruz" na *Subida do Monte Carmelo*¹⁰⁶. Continua cada vez mais necessário lembrar a justíssima observação de que um clima geral de reacção anti-mística, posterior à condenação de Molinos, nem sempre significou um descrédito da espiritualidade baseada nas manifestações extraordinárias¹⁰⁷, e de que, afinal, como geralmente sucede, é natural encontrar-se, em textos dos qualificadores do Santo Ofício sobre "molinosistas" – crescentemente preocupados aqueles em ordenar, racionalizar e distinguir "verdadeiro" e "falso" –, uma grande erudição em matérias de teologia mística, saber actualizado e apreço pelos autores místicos, antigos e modernos, desde que suficientemente aprovados, ou não correspondesse a personalidade desses qualificadores a uma almejada selecção de competências por parte do tribunal. Regra geral que não deixará de ter excepções, pois nomeadamente nos consta que, em 1722, um qualificador do Santo Ofício, o Padre Frei José do Espírito Santo, religioso de Santo Agostinho, natural de Lisboa e morador no Convento de Nossa Senhora da Graça, pregador e confessor, será penitenciado "por sollicitar pessoas do sexo feminino, usando acções

de Évora e titular de Micénia, tempo em que foi feito também Deputado do Santo Ofício desta cidade, mais tarde como Bispo de Portalegre. Cf. Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, t. 1, 707-708.

¹⁰⁴ Cf. A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 194, Qualificação sobre o crime do Padre António Gonssalves*, fl. 2v.º

¹⁰⁵ Pelo menos num total de doze anos, já que foi a auto na sala do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa a 30 de Outubro de 1704.

¹⁰⁶ *Subida do Monte Carmelo*, Cap. 21 e 22, nos quais, de facto, S. João da Cruz lembra aos espirituais que "a ninguna criatura le es lícito salir fuera de los terminos que Dios la tiene naturalmente ordenados para su gobierno (...) por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no solo haria una necedad, sino haria agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad".

¹⁰⁷ José Adriano de F. CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Porto, 1981, 448 De resto, Molinos tinha escrito: "El deseo de revelaciones suele embarazar mucho a las abmas interiores, y especialmente a las mujeres; y no hay sueño natural que no le bauticen con nombre de visión. Es necesario mostrar aborrecimiento a todos estos impedimentos" (*Guta espiritual*, Livro II, Cap.VI, 225).

torpes e deshonestas, entre as quais tinha algumas filhas espirituais de quem escrevia as vidas"¹⁰⁸.

Voltam de novo a misturar-se actos de impudicícia/lascívia, pretensa santidade e "dons" extraordinários com "os perversos dogmas de Miguel de Molinos" num outro processo, concluído na primeira década do século XVIII, neste caso por pouco não tendo conduzido o penitenciado ao relaxamento à justiça secular e ao queimadeiro, dada a pertinácia de que este réu deu prova na defesa de actos contra ele assacados e provados no Santo Ofício¹⁰⁹.

Tratava-se aqui de um donato franciscano, Manuel Pereira, ou de S. José, natural e morador no lugar de Linhares, freguesia de São Pedro de Gondarém, termo de Vila Nova de Cerveira, que tendo enveredado também pela "aventura" dos caminhos espirituais, apesar de ser homem "sem nenhum género de letras" depois de ter grangecado alguma notoriedade e prestígio popular, se foi chocar com a acção do Santo Ofício, impugnadora da direcção espiritual a que se arrogou, das suas "revelações", "curas" e outras "cousas extraordinarias".

Desejando "servir a Deus", procurara "o melhor estado de vida", tendo optado por uma forma que lhe parecia conciliar "a vida activa e a contemplativa". Começou então a fazer doutrinas públicas, "nas quais lhe vinhão ao entendimento muitas autoridades e sentenças de Christo", as quais dizia não ter lido nem ouvido e serem-lhe ditadas pelo Espírito Santo, a ele que era um "porteiro de Deos", enviado, e "só por huma vez", a "avisar" o povo¹¹⁰. Algumas "cousas extraordinárias" – afinal muitíssimo úteis no seu meio social, mas à nossa escala actual relativamente pouco vistosas, porque facilmente explicáveis naturalmente –, foram contribuindo para a sua crescente aceitação: com a sua oração "vocal e mental" e "com a benção de S. Francisco" lançara "fora de hum pouco de pão o gorgulho que tinha"; sarara "a hum porco que estava morrendo, e hum boy", e com uma reliquia da terra de Jerusalém, em que caíra o leite de Nossa Senhora, sarara as enfermidades "de muitas pessoas"; durante uma seca, anunciara aos impetrantes da chuva, que dentro de três dias choveria, o que de facto ocorreu; e, finalmente – num outro expressivo caso de embuste "pio" –, "por não porem, no baptismo, a duas meninas o nome de Clara, huma morreo, e a outra, ainda que viveo, contudo sua may teve grandes dores no segundo

¹⁰⁸ *Lista das pessoas que sahiram no Auto da Fé que se fez na sala do Santo Oficio da Inquisição de Lisboa, em Quinta Feira, 16 de Julho de 1722, cf. B.P.A.D.E., CVI/1-42, fl. solta.*

¹⁰⁹ *Cf. A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319.*

¹¹⁰ *A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319, fls. 4v.º-5r.º*

parto, como elle tinha predito"¹¹¹. Assim, muitas pessoas, "pella opinião que tinham do Reo, pellas praticas espirituas e que lhes fazia, e couzas que lhes adivinhava, entendião que era hum grande servo de Deos", e que se não fazião o que ele lhes dizia "não andavão pello caminho de Deos"¹¹². Chamando a si o papel de "director das almas christans e pessoas de virtude", apesar de não ser sacerdote nem confessor, muitas mulheres vinham dar-lhe conta do seu espírito e dos seus pecados, comunicando-lhe também as devoções e rezas que faziam, e dele recebendo conselho espiritual, comutação de devoções, tranquilização dos escrúpulos das suas consciências, e até, em certos casos, dele obtendo a declaração do perdão dos pecados que lhe haviam confessado, mediante palavras ininteligíveis, proferidas como se se destinassem a absolver sacramentalmente os penitentes¹¹³. Aos padres das redondezas, que se inquietavam com o seu ascendente junto dos fiéis, e o apodavam mesmo de feiticeiro, pagava o donato franciscano da mesma moeda, dizendo que eles eram maus, que não sabiam ensinar a doutrina cristã, e que por isso, se os penitente "cegos hião à confissão, cegos vinham"¹¹⁴. Acrescentava-se ao seu *curriculum*, um significativo "officio", alegadamente "útil" e "caritativo": sabendo que algumas mulheres "tinhão alguma molestia", Manuel Pereira fazia-lhes "hum lavatorio" que inventou, "e com as suas proprias mãos o fazia nas partes mais occultas das ditas pessoas", a algumas outras não hesitando também em verificar, por suas mãos, a donzelia¹¹⁵.

Mesmo admitido rigor e desfavor nas fontes inquisitoriais, é indiscutível a liberdade de costumes e a permissividade moral vivida e defendida por este donato franciscano. No que toca à singularidade dos procedimentos deste réu, vê-se do seu processo que a sua vida pessoal, particularmente em tudo que concerne à *libido*, está profundamente marcada por uma iniciação sexual precoce, aos doze anos, a solicitação de uma criada de seu pai, e que os "actos cirúrgicos" de "reconhecimento" de virgindade, mais tarde exercitados, tinham sido preparados por "liberdades" na observação das próprias irmãs, em parte certamente resultado de uma adolescência descuidada na promíscua e humilde casa paterna¹¹⁶.

¹¹¹ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194, Papel sobre a causa de Manoel Pereyra, Donato de S. Francisco* [da autoria do inquisidor João Duarte Ribeiro], fl. 281r.º

¹¹² A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fl. 3v.º

¹¹³ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fls. 2 e 5.

¹¹⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fl. 3r.º

¹¹⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 16319*, fl. 6.

¹¹⁶ A este propósito conviria lembrar pertinentes considerações gerais de Philippe ARIÈS, lembrando-nos o corrente "despudor", falta de reserva e descuido com que, geralmente, na velha sociedade, antes do reformismo post-tridentino e seiscentista, e com pervivências por vezes difíceis de ultrapassar em determinados meios, o mundo dos adultos envolvia as crianças (*L'Enfant et la vie*

No entanto, nestas circunstâncias, tem para nós acima de tudo interesse verificar em que é que consistiu o molinosismo do réu. Neste caso, mais uma vez, o molinosismo vai essencialmente consistir na justificação teórica da permissividade moral por si pessoalmente usada e advogada junto das suas dirigidas de espírito, e na argumentação com que pretende eximir-se ao juízo da hierarquia eclesiástica sobre as suas acções. Valerá a pena atender aos juízos formulados pelo inquisidor de Lisboa e ministro do Conselho Geral do Santo Ofício, Doutor João Duarte Ribeiro, que, como inquisidor que então fora em Coimbra, lidara com os anteriores casos de "molinistas" que haviam culminado no auto do Terreiro de S. Miguel de Coimbra de 14 de Junho de 1699, e por isso não deixando, necessariamente, de fazer o paralelo entre este caso e os dos padres na altura penitenciados pela mesma culpa.

A três pontos principais reduzia o Doutor João Duarte Ribeiro "o labirinto do processo" do donato Manuel Pereira: a um primeiro, respeitante "aos tactos impudicos" havidos com mulheres, a um segundo, acerca das "revelações" que dizia ter tido, e a um terceiro, relativo às "curas" e "outras cousas extraordinarias" que dizia ter feito.

É no tocante ao primeiro ponto, referente a acções pertencentes ao sexto mandamento, e a situações de laxismo moral, contempladas por disposições do Papa Alexandre 7.º, que se vão recensar tomadas de posição do donato franciscano "conformando-se" com doutrinas de Miguel de Molinos, condenadas por Inocêncio XI.

Já evocamos uma atitude deste réu – a sua preocupação com os escrúpulos de consciência dos fiéis, (chegando ao ponto de lhes dizer que os deixassem, "que elle tomava os tais pecados à sua conta e a dava a Deos nosso Senhor, e que mais se não confessassem delles") –, que, na singular rusticidade da pessoa deste leigo, não deixa de nos lembrar um clima espiritual associado à condenação romana do doutor Miguel de Molinos: a busca da "paz interior" – entendida sobretudo como extirpação de lutas e tensões –, e o desejo (e presunção) da intimidade com Deus, emparelhando com o combate à escrupulização de consciência dos fiéis e com um acentuado menosprezo pela ascética. Sabe-se que de facto, de futuro, os

familiale sous l'Ancien Régime, Cap. 1), bem como as observações de Jean-Louis FLANDRIN, em não menos conhecida obra, sobre as diferenças de "susceptibilidade" da sociedade antiga e da actual, ligadas ao respectivos quadros das condições materiais de vida, sobre questões de promiscuidade doméstica (*Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Cap. 3); realidades que parecem confirmar-se também, abundantemente, num meio social e cultural próximo ao do norte de Portugal, pois Pegerto SAAVEDRA, *La vida cotidiana en la Galicia...*, 200-202, mostra-nos nos rapazinhas e rapariguilas galegas do povo uma precoce "desenvoltura" que escandalizava os moralistas reformadores coevos, outrossim dormindo muito à vontade em casas nas quais se desconhecia "o conceito ou moda da intimidade".

clérigos "molinosistas" seriam vistos como "regalões" e desprezadores dos exercícios ascéticos. E, efectivamente, no seu processo, vemos que o donato franciscano não simpatizava com cilícios e devoções tradicionais, outrossim se jactando de ter "tal paz interior que entendia e se lhe representava que Deos nosso Senhor se dava por bem servido"¹¹⁷. No entanto, também nestes domínios da espiritualidade o que parece nem sempre é. E este leigo, apesar de mais sabedor até do que seria de esperar da sua condição e falta de letras, aparece-nos simplesmente ou acima de tudo – conforme o valor e alcance que dermos às "tintas" com que dourava os seus actos –, com a personalidade de um embusteiro hábil e presunçoso. Mas então – poder-se-á, pertinentemente, perguntar –, porque persistia audazmente nos seus erros, contra toda a argumentação? Se porventura tivesse vivido apartado, por ignorância, da doutrina ortodoxa, era natural que facilmente o tivesse reconhecido, face às admoestações e instrução do Santo Offício. A sua renitência pode explicar-se, todavia, não necessariamente pelo facto de que ele estivesse sinceramente identificado *com uma doutrina*, e compreender-se, simplesmente, pela reacção despeitada perante o perigo de esboroamento definitivo dum esforçado investimento vital, o da fabricação da sua auréola de "santidade", ou até pelo desconhecimento do réu dos mecanismos inquisitoriais, isto é, pela sua convicção boçal de, com esta conduta, causar perplexidades aos inquisidores, levando excessivamente longe a confiança na sua capacidade, já testada, de persuasão. Por isso os inquisidores, depois de se terem informado de que o réu não era louco nem sofria de lesão no entendimento, parecem, a certo momento, exteriorizar algum desespero: "que este velhaco enganasse a esta mulher, muito he para sentir; mas que na mesa do Santo Officio, e aos Padres Doutos, com que esteve seriamente, teime e affirme que não peccara, pella necessidade de fazer esta experiencia [de "tactos impúdicos"] em diferentes tempos, he muito para lastimar, e se judicialmente se não soubera que tinha entendimento, claramente se conheceria que era doudo"¹¹⁸.

Reduziam-se a quatro as razões apresentadas por Manuel Pereira, para defender que nas referidas acções "lascivas" não pecara: a primeira, porque nelas "não consentira"; a segunda, porque "fizera as ditas acções por causa necessaria, util e charitativa"; a terceira, porque de ele consentir ou não consentir só Deus e ele eram juizes e "não o Santo Officio, os Doutores, nem ainda o Sumo Pontífice; a quarta, porque Deus lhe certificara "por revelação" que, em todas as vezes que fizera as ditas acções, não pecara"¹¹⁹.

¹¹⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.*° 16319, fl. 2.

¹¹⁸ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194*, fl. 279v.º

¹¹⁹ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194*, fl. 276v.º

Quanto à primeira razão, o Doutor João Duarte Ribeiro mostrava que, sendo o consentimento um acto interno, se conhecia pelos actos exteriores; que não se tratava de factos produzidos *ex improviso*, mas propositados e "com muitas repetições", e como tal, neles era "*moraliter* impossível faltar o consentimento"; quanto à segunda razão, o inquisidor, recordando factos, sublinhava o aspecto contraditório e de "cavilação" das escusas do réu, contrapondo-lhes também, como habitualmente, abundante aparato de textos sacros e autoridades; quanto à terceira razão – considerava –, o réu conformava-se "com a doutrina do Heresiarcha Miguel de Molinos, condemnado pello Sumo Pontifice Inocencio II no anno de 1687", nas proposições 65, 66 e 67¹²⁰. Quanto à quarta razão, o inquisidor João Duarte Ribeiro, mostrava que "sendo muitos os sinais" por que se conhecia "ser verdadeira a revelação e sciencia de Deos, o primeiro he[ra] a pudicicia e honestidade, no que assent[av]ão todos os Doutores Misticos", e "sendo a revelação deshonesta", logo se conhecia "ser illusão do demonio", coroando o conjunto das autoridades alegadas com uma citação de S. Tomás, com cujas palavras - escrevia - se convencia "o engano e petulancia" do réu¹²¹.

Isto é, teimando que "as obras lascivas" que com aquelas mulheres exercitara tinham sido "do agrado de Deos", o réu, no juízo dos inquisidores, quanto mais se desculpava, por suas palavras mais se condenava, pois descobriam que "o veneno que misturava nas suas praticas espirituas erão os perversos dogmas de Miguel de Molinos", nomeadamente nas proposições 41, 42, 47, 48, 52 e 53¹²². Deste modo, com a sua "pertinácia", Manuel Pereira piorava singularmente a sua causa. Com efeito, se os factos heréticos eram "em matéria de lascívia" – matéria à qual inclinava a natureza –, não se convencia, à partida, "tenção heretica", (como sucedia no caso de alguém que dissesse que a fornicção simples não era pecado, no qual, embora esta proposição fosse tida por herética, o proferente castigado, segundo o

120 Cuja citação parcial o Doutor João Duarte Ribeiro fazia, e que nós aqui completamos, recorrendo à lição do *Exame de Confessores* de António Tavares; ed. cit., 65 : [Aos Prelados se há de obedecer no exterior, e a latidão do voto d]A *obediencia dos Religiosos chega somente ao exterior; no interior he outra cousa, donde só Deos e o director entrão*; 66: *He digna de rizo huã [nova] doutrina na Igreja de Deos; que a alma com ordem ao interno se deve governar pello Bispo*, [e se o Bispo não he capaz, a alma o consulte com o seu director,] *digo nova, porque etc. [nem a Sagrada Escripura, nem os Concilios, nem os Canones, nem as Bullas, nem os santos, nem os Autores ensinarão nem podem ensinar tal doutrina; porque a Igreja non judicat de occultis, e a alma tem jus para escolher quem lhe parecer bem]; 67: O dizer que se deve manifestar o interno ao Tribunal exterior[dos Prelados], e que he pecado não o fazer, isto he hum engano manifesto, porque ecclesia non judicat de occultis, etc.*[e com estes fingimentos e enganos prejudicção às próprias almas].

121 *S. Thomas no seu opusculo 64 tt.º de periculo conversationis mulierum*, cf. (A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194, fl. 279r.º*).

122 A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194, fl. 279v.º*. Cf. texto supra, nota 87.

Regimento do Santo Officio, L.º 3.º, tt.º 12, §11.º, poderia limitar-se a fazer abjuração de leve suspeito na fé); isto, no caso em que o réu confessava o seu erro, dele pedia perdão, e não persistia nas suas afirmações. Porém, no caso do donato franciscano, acabou o juiz por considerar que não lhe ficava lugar senão a verificar "animo heretico" e "pertinás teima na heresia" do réu, pois este, insistia em que as "acções lascivas" que fizera não eram pecaminosas, com a mesma insistência teimando, perante admoestações e advertências, "que Deos lhe revelara que nellas não peccara", e "que lhe erão agradaveis e meritorias"¹²³. Manuel Pereira acabou considerado "herege formal" e "impenitente", e como tal, foi-lhe notificado que seria "relaxado à justiça secular". Então se retratou dos seus erros, "dizendo porem, que no tempo em que os affirmava e defendia, entendia que o não erão", e quem os seguia "se não oppunha" ao que mandava e ensinava a Igreja, mas tal "escusa" de ignorância não lhe foi admitida¹²⁴. Salvou a vida *in extremis*, por confissão que fez no auto, com que foi recebido.

Um caso especial este? Apenas pela especificidade de ter sido protagonizado por um "director" leigo. Com efeito, muito próximo no tempo, se situa um outro, considerado pela mesa de Lisboa "mui semelhante", "idêntico e terminante" àquele¹²⁵.

O processado foi desta feita um religioso, sacerdote, teólogo, confessor e pregador. Referimo-nos ao caso de Frei Alexandre de Múrcia, religioso capuchinho da Ordem de S. Francisco, dos barbadinho italianos, natural da Vila de Moratalha, Bispado de Múrcia, no Reino de Castela, por acasos da guerra da sucessão de Espanha, em 1704 em Lisboa, na comitiva do embaixador de Carlos III, Padre Álvaro Cienfuegos¹²⁶.

Em 1704 Frei Alexandre foi viver "por ordem de Carlos III" para o Convento de S. Vicente de Fora, onde permaneceu cerca de dois anos, após os quais foi morar em casa do embaixador, daí passando, em 1707, para o Convento do Campo do Curreal, dos religiosos capuchos da Província de Santo António, até ser preso, dois anos passados, pelo tribunal do Santo Officio¹²⁷.

Vê-se do seu processo, contra o teor do depoimento de Frei António de Xátiva, religioso da mesma ordem e nacionalidade, de 75 anos, morador no Convento de Santos, que o conhecia havia cerca de quarenta e cinco anos, com ele tendo sido conventual por algumas vezes nos mesmos conventos – expressamente declarando que nunca lhe soubera "vício algum",

¹²³ A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Officio, Livro 194*, fls. 283vº e 284vº.

¹²⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 430.

¹²⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 430.

¹²⁶ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 229 v.º

¹²⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 224 r.º e fl. 229v.º

antes nele sempre tendo observado "bom procedimento", satisfazendo "as obrigações de bom religioso" –, que os religiosos portugueses, tanto os capuchos de Santo António do Cural, como os cônegos regrantes que o conheceram em S. Vicente de Fora, fizeram dele uma impressão negativa como religioso: não era amigo do coro, era pouco abstinente (saía nos dias de abstinência, para comer fora do convento), e reparava-se "no excesso com que assistia no confessorio, e ainda fora delle com beatas"¹²⁸. A essas suas confessadas aconselhava "que não tivessem abstinencia, nem jejuassem, antes comessem bem e tratassem de engordar"¹²⁹. Não era tido "em boa conta" pelo padre D. António de Santa Helena, Prior do Mosteiro de Grijó, por não condizerem e se ajustarem as suas acções com o seu habito": tinha-o "em conta de leve", porquanto via "que era regalão e que lançava loas e repetia rellações de comedias em casa de algumas senhoras", e ficara dele desconfiado quando em uma ocasião lhe contou que buscava "alguma casa nobre em que pudesse recolher huma mulher, encarecendo ser de muita vertude e espirito"¹³⁰. Quando a Inquisição o prendeu "foi dito no convento comumente que seria por rezão de hum recolhimento que elle fizera pera huãs beatas"¹³¹. Com effeito uma dessas beatas e sua confessada, Micaela de Jesus, cuja vida escrevera "de sua própria letra" em uns cadernos repletos de "heresias e blasfêmias desatinadas"¹³², viria a ser presa e penitenciada pelo Santo Officio, passando o seu director capucho aos cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, "por culpas de ensinar doutrinas hereticas, blasfemas e erroneas às suas confessadas"¹³³.

Passados oito lentos anos de processo, tendo persistido na defesa dos seus erros e em confissões *diminutas*, depois de posto a tormento, a mesa de Lisboa assentou que o réu "estava convicto no crime de heresia e apostasia", e "como herege, apostata de nossa Santa Fe Catholica, convicto negativo e pertinaz", mandava que fosse degradado das suas ordens e entregue à justiça secular¹³⁴. Face à notificação do assento, e após violenta reacção emocional, Frei Alexandre de Múrcia retratou-se dos seus erros por uma última confissão, que lhe foi recebida¹³⁵. Foi sentenciado a abjuração

¹²⁸ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 224v.º

¹²⁹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 428

¹³⁰ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 224v.º

¹³¹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 231r.º

¹³² A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136, Censura do Padre Manuel de Oliveira (S.J.)*, fl. 294v.º

¹³³ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fl. 377

¹³⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136, Assento* de 16 de Julho de 1717, fl. 434.

¹³⁵ O frade capuchinho recebeu a *notificação* na casa do despacho, aos Estaus, a 10 de Outubro de 1717; "embravecendo-se", deu "altas e descompostas" vozes, e chamou "conciliábulo" à mesa, "batendo por duas vezes com as mãos na mesa". Admoestado e mandado a seu cárcere, foi outra vez

em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, com insígnias de fogo, sem remissão, privação de voz activa e passiva e suspensão do exercício de suas ordens para sempre, e reclusão irremissível nos cárceres do Santo Ofício. Saiu no auto-de-fé celebrado em Lisboa, em S. Domingos, a 24 de Outubro de 1717¹³⁶.

Nas censuras que os qualificadores deram às proposições de Frei Alexandre de Múrcia não concordaram em tudo, mas há nessas censuras, entre outros, um denominador comum: a valorização da presença dos condenados erros de Molinos. Por isso, resumindo esta tónica geral dos escritos seus outros colegas, Frei Caetano de S. José, do Convento de Corpus Cristi, concluía a sua censura, tonitruando que o barbadinho de Múrcia se fizera "sectário de Molinos", aos erros deste herege tendo acrescentado "outros mayores, que ensinava e inspirava nas suas confessadas, constituindose deste modo não somente Dogmatista das heresias de Molinos, mas Heresiarcha das que elle mesmo inventou"¹³⁷. Com efeito, Frei Alexandre de Múrcia viria a ser condenado "por sequaz de Molinos, Calvino e muitos outros heresiarcas, afirmando não serem pecaminosas muitas acções torpes que tinha com certas suas confessadas, porque Deus Ihas tinha revelado por boas e santas e muito do seu agrado", entre outras "proposições hereticas, erroneas, blasfemas, sacrilegas, impias, escandalosas, malsaontes e temerarias, injuriosas à pureza de Cristo Nosso Senhor e da Virgem Senhora Nossa e de alguns santos, e todas *piarum aurium* ofensivas"¹³⁸. Com a defesa das "acções lascivas que exercitava com as suas confessadas", havidas por "do agrado de Deos, meritorias e obrigatorias, por preceito de Christo e da charidade, e feitas pella moção e impulso do mesmo Christo, havendosse elle nellas passivo e não voluntario"¹³⁹, Frei Alexandre de Múrcia parecia presumir em si ausência de livre arbítrio e surpreendente impecabilidade, e o que era pior – lamentavam os qualificadores –, metear-se a mestre de espírito, singularmente na via unitiva "sujeita a tantos

notificado, desta vez "de mãos atadas", a 22 de Outubro de 1717, "para Domingo em que se havião de contar vinte e quatro do presente mez de Outubro ir ao Auto publico da Fe ouvir sua acentença, pela qual estava mandado relaxar à Justiça secular". O despacho, com o parecer unânime da mesa, pelo qual se julgava que as últimas confissões do réu "se deviam receber", é de 23 de Outubro de 1717. Tinha então o frade, nessa data, 59 anos. Veio a morrer de "hum fluxo de ventre" a 27 de Dezembro de 1730, e "estando louco havia anos, no tempo proximo a morte se achou em seu perfeito juizo, e se confessou geralmente"; não sabemos se, como no ano anterior fizera, pediu para se confessar "o Bispo de Miranda, ou o P.e Curado, que era Bispo de Anel, ou os Capuchinhos da Cotovia". A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 136*, fls. 436, 437, 459 e sgts. inms.

¹³⁶ Cf. *Sentença*, B.N. Lisboa, Cod. 863, fl. 409v.º, ou B.P.A.D.E. Cod. C.VI/1-41.

¹³⁷ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 134v.º

¹³⁸ B.N. Lisboa, Cod. 863, fl. 409v.º

¹³⁹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 427r.º

enganos", sem se ter sujeitado, a si e às suas confessadas, aos prévios e árduos exercícios das vias purgativa e iluminativa¹⁴⁰, antes aceitando, com facilidade, a sensualidade como adjutório ou como meio da via unitiva, a "suprema entre as vias místicas"¹⁴¹. Agravava ainda, neste campo, a interpretação da conduta do capuchinho o facto de ele não permitir que as suas confessadas se aconselhassem com outros teólogos confessores, o que permitia de novo a evocação de proposições condenadas de Molinos¹⁴². O Padre Francisco Pedroso, do Oratório, Frei Cactano de S. José, e o Padre Carlos António Casnedi, qualificadores enviados a "reduzir" à fé ortodoxa o frade murciano, "não puderão vencer a sua contumacia", e mostrando-lhes ele "alguma aversão", principalmente aos dois últimos, a mesa de Lisboa, em conformidade com o regimento, pediu que o réu estivesse outra vez com padres doutos, sugerindo lhe fossem enviados os padres Manuel de Oliveira (S.J.), Sebastião Ribeiro (C.Oratório) e Frei António de S. Tomás (O.F.M.), que também qualificariam as suas proposições. Ao inquisidor geral D. Nuno da Cunha a mesa aventava mesmo a hipótese de essas proposições serem enviadas "a Sua Santidade, pella Sagrada Congregação dos Em.os Senhores Cardeaes Inquisidores Geraes"¹⁴³.

As autoridades eclesíásticas tiveram a noção de que, apesar das enormidades admitidas, - "que nenhum herege se atrevo nunca a dizer!" -, como por exemplo escrever que uma das suas confessada tivera união física com a humanidade de Cristo, de quem recebera abraços e beijos, ou incentivar as experiências de uma outra confessada que, pela mesma forma, "tinha chegado à sétima morada de S. Theresa"¹⁴⁴, não se tratava neste caso de meras afirmações irresponsáveis de um rústico, ou de um louco, mas de alguém que manipulava a linguagem mística, capaz de argumentar,

¹⁴⁰ Cf. A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 142 (*Censura* do Padre Carlos Casnedi, S.J., neste ponto reproduzindo a insistente tónica de todos) À fl. 147v.º, insistia: "Pero pregunto al humilde y místico frayle [chama-lhe também *ateólogo*], si es humildade el meterse a Director, singularmente en la via Unitiva, sujeta a tantos engaños, no teniendo mas letras [fala o mestre universitário de teologia!] que las gordas que le dá el gordíssimo vientre; y lo que es mas, sin haver exercitado a si y sus confessadas con los Dogmas y exercicios de la Via Purgativa, la qual, como mostre en el §5, es familiarissima à los mas contemplativos".

¹⁴¹ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 143.

¹⁴² Assim o faz Carlos Casnedi, invocando, talvez um pouco forçadamente, as Proposições 64 e 68 condenadas por Inocência XI, nas quais respectivamente se declara: "64. Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum cõtemplativi. Primò, quia non habet fidem adeò puram. Secundo, quia non est adeò humilis. Tercio, quia non adeò curat propriam salutem. Quarto, quia caput refertum habet phantasmatis, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen. 68. In Mundo non est facultas nec jurisdicció ad præcipiendum ut manifestentur Epistolae Directoris quad internum animae, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus Satanæ &c".

¹⁴³ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 377

¹⁴⁴ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 427v.º

"torcendo" textos que conhecia, e capaz de perorar sobre a *quietação da alma*, a *morte mística*, *desposórios místicos*, *graus de amor*, etc. E essa apropriação de termos da teologia mística fora da sua acepção alegórica específica, a sua utilização indevida – como se via em mais este caso –, corria o risco de se alargar, à medida que o apelo e procura dos caminhos de santidade se generalizava, nomeadamente explorando as virtualidades do duplo e acessível veículo da confissão e da direcção espiritual, no seu uso ou no seu abuso. A "carnalização" desses termos era um risco permanente, permitindo caucionar desordens morais, sob cor e pretexto de virtude, tanto mais que essa caução se fazia apelando para critérios subjectivos – alegadas "revelações" particulares –, fora do controlo e à revelia da aprovação hierárquica. Era justamente isto que tornava toda a "teologia mística" de Frei Alexandre de Múrcia perigosa, além de "herética e blasfema": segundo Casnedi, - numa síntese que afinal valeria para os "molinosistas" vindouros -, o capuchinho espanhol carnalizava as realidades espirituais, enquanto os "verdadeiros místicos" espiritualizavam "todo lo carnal"¹⁴⁵.

O ardoroso qualificador jesuíta, ex-professor de teologia na Universidade de Milão, na linha da sua ordem, aproveitando a publicidade da leitura pública das culpas de Frei Alexandre de Múrcia, e considerando este caso revestido de um significado suficientemente grave, não deixará de lhe consagrar largo espaço, numa publicação em latim, composta segundo o método escolástico – "*quod scholastice non tractatur non scitur scientifice*" –, de combate às "fétidas proposições da mística molinística" e daqueles seus mais recentes e condenados sequazes, "quadrúpedes" cuja mística "residia no ventre"¹⁴⁶.

Talvez tivesse sido contraproducente ou ilógico conferir honras de controvérsia àquilo que era, afinal, acima de tudo, uma questão de embuste e de costumes, mesmo se reveladora de interrogações e latências profundas. Com efeito, entre ambições espirituais e crise de costumes, a primeira metade do século XVIII iria revelar-nos uma larga galeria deste tipo de molinosistas. Naquela sociedade, na qual todo o comportamento estava sacralizado, e no âmago da qual latejava e se expressava generalizadamente uma verdadeira fome individual e social de santidade, não havendo lugar a uma justificação céptica, materialista ou ateia para condutas morais irregulares, face ao quadro de valores e convicções vigentes, era fácil que a

¹⁴⁵ A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa, Proc.º 134*, fl. 141r.º

¹⁴⁶ Cf. *Crisis theologicae in qua contra Michaellem de Molinos, et recentissime exortos et damnatos Caco-Mysticos, Eucharisticè Transubstantiatos, sublimiora Theologia Mysticae Arcana, intermixta difficiliorum à Pontificibus damnatarum expositione, necnon novis, et curiosis practicis digressionibus, non tentata hactenus Scholastica Methodo tractantur*, Lisboa, Pascoal da Silva, 1719, 11-14.

desculpabilização moral se fosse revestir de razões "pias"; e não era mesmo difícil resvalar-se numa imoralidade "ao divino"... tanto mais ou menos, consoante o grau de presunção havido por "santas" e "santos" de terem eles ultrapassado as ombreiras e as leis gerais impendendo sobre o comum dos cristãos.

Pedro Vilas Boas Tavares

Summary: *The author proposes an historical reinterpretation of the Molinos phenomenon, based on a review of the literature on the subject since Massimo Petrocchi. Shifting from the Italian to the Portuguese context, it then goes on to characterize the kind of "quietism" persecuted by the Inquisition in this country, from the late 17th to the second decade of the 18th century.*