

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO

A TENTAÇÃO E A CONTEMPLAÇÃO

Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa

Philippe Delfino Sartin

Goiânia

2013

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):		Philippe Delfino Sartin			
E-mail:		philippesartin@hotmail.com			
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página? <input checked="" type="checkbox"/> Sim <input type="checkbox"/> Não					
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento:		Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior		Sigla:	CAPES
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	
Título: A tentação e a contemplação. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa					
Palavras-chave:		Congregação do Oratório, Manuel Bernardes, contemplação, imaginário, demônio.			
Título em outra língua:		The temptation and the contemplation. Manuel Bernardes (1644-1710) and the Oratory of Lisbon.			
Palavras-chave em outra língua:		Congregation of the Oratory, Manuel Bernardes, contemplation, imaginary, demon.			
Área de concentração:		História: Cultura, Fronteiras e Identidades.			
Data defesa: (dd/mm/aaaa)		12/04/2012			
Programa de Pós-Graduação:		Programa de Pós-Graduação em História/FH/UFG			
Orientador (a):		Prof. ^a Dr. ^a Armênia Maria de Souza			
E-mail:		armeniafhufg@yahoo.com.br			
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Data: ____ / ____ / ____

Assinatura do (a) autor (a)

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

PHILIPPE DELFINO SARTIN

A TENTAÇÃO E A CONTEMPLAÇÃO

Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás como critério parcial para obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.

Orientadora: Prof.^a Doutora Armênia Maria de Souza

Goiânia

2013

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)
GPT/BC/UFG**

S249t Sartin, Philippe Delfino.
A tentação e a contemplação [manuscrito]: Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa / Philippe Delfino Sartin. – 2013.
216 f.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Armênia Maria de Souza.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2013.
Bibliografia.

1. Figura do diabo – Congregação do Oratório. 2. Manuel Bernardes (1644-1710). 3. Contemplação. 4. Imaginário. I. Título.

CDU: 2-167.64:94

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de história, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre, aprovada em ____/____/____, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Professora Doutora Armênia Maria de Souza
Universidade Federal de Goiás – FH/PPGH
(Presidente)

Professor Doutor Saul António Gomes Coelho da Silva
Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras
(Arguidor)

Professora Doutora Teresinha Maria Duarte Mendes
Universidade Federal de Goiás – CAC
(Arguidora)

Professora Doutora Dulce Oliveira Amarante dos Santos
Universidade Federal de Goiás – FH/PPGH
(Suplente)

Aos meus.

AGRADECIMENTOS

Conforme o tempo passa se torna mais difícil agradecer a todos que merecem. Sou grato a Deus, menos pela pessoa que sou, e mais pelas que me deu. À minha família: pai, mãe, irmão. Meus avós que estão vivos, e aqueles que já se foram. Meus tios, metade do lado de lá. Essas pessoas, do mesmo jeito que Deus, não precisam de um nome. São parte do meu silêncio mais profundo.

Assim como à minha família, agradeço aos meus amigos. Sem um mestrando não há dissertação. As seguintes pessoas me ajudaram a ser o que sou. Parte da culpa é de Dianari Inácio de Moraes, Leonardo de Jesus e Mohana Ribeiro. Reclamem com eles também. São pessoas nobres, das quais me orgulho, embora, às vezes, não me ache merecedor da sua amizade. Um abraço ainda a Nathália Queiroz e a Cláudio Ribeiro, pela comunhão.

Sou grato à minha orientadora, professora Armênia, pela solicitude com que acolheu minha pesquisa, meus projetos de estudo, e minhas opiniões. É desnecessário dizer que sem ela nada disso seria possível, nem mestrado, nem dissertação. Sua diligência e seu apoio – e suas expectativas – encaminharam este trabalho. Que fique registrado ainda, aqui, publicamente, que ela é responsável pelo melhor café que eu já bebi até hoje. Mais negro que a noite e um pouco menos amargo que a vida.

Agradeço às professoras Teresinha Maria Duarte e Dulce Oliveira Amarante dos Santos pela contribuição em minha qualificação. E agradeço de antemão ao professor Saul António Gomes, por aceitar, juntamente com a professora Teresinha, a compor a banca para a minha defesa. Eu tive a oportunidade de ser aluno das professoras Armênia e Dulce no mestrado, as quais, infelizmente, não me deram aula na graduação, pelo que muito eu perdi – é possível que, sendo aluno delas, eu tivesse me voltado para a Idade Média. Sou ainda muito grato ao professor Luiz Sérgio Duarte o qual, como poucas pessoas que conheci, sabe estimular uma pessoa a gostar de estudar.

Agradeço à professora Célia Maia Borges, pelas observações, ainda que informais, que fez a respeito dos meus estudos, pelas indicações bibliográficas fundamentais e pelo estímulo.

Agradeço de maneira geral aos colegas, professores e funcionários com os quais convivi durante meus seis anos de UFG, em especial a professora Ana Teresa Marques, que

me emprestou, pela primeira vez, um livro sobre o diabo. E a todos que, de um jeito ou de outro, me humanizaram, aos pouquinhos.

Um abraço sincero aos colegas de estágio no Colégio do SESI de Campinas, onde, ainda na graduação, compreendi diversas coisas sobre educação, e sobre a vida: especialmente à Silvana, Elisângela, Wilma, Lúcia, Seu João – e a meninada, com os quais eu matava o tempo conversando potoca.

Um obrigado à CAPES, pela bolsa. Sem ela, já sabem.

Mas chega de papo. *Quem mói no aspro não diverseia.*

RESUMO

Este trabalho, intitulado “A tentação e a contemplação. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa”, é uma investigação acerca das doutrinas divulgadas pela Congregação do Oratório sobre a figura do diabo e sobre a oração mental, à época de seu estabelecimento em Portugal (fins do século XVII). A partir da obra escrita de Bernardes, um dos mais destacados oratorianos deste período, buscamos identificar como o imaginário religioso a respeito do diabo se constituía a partir de um imaginário sobre a vida espiritual, reforçando-o. Ao mesmo tempo, as ideias sobre a mística, presentes na obra de Bernardes, são devedoras de um compromisso maior com a difusão da oração mental como um método de purificação e santificação, objetivo do instituto religioso ao qual pertencia este autor. Mostramos como tais componentes do imaginário de Manuel Bernardes só podem ser compreendidos a partir do estudo de sua trajetória enquanto sacerdote, e não apenas através de uma análise literária de seus escritos.

Palavras-Chave: Congregação do Oratório, Manuel Bernardes, contemplação, imaginário, demônio.

ABSTRACT

This work, entitled “*The temptation and the contemplation. Manuel Bernardes (1644-1710) and the Oratory of Lisbon*”, is an investigation about Oratory’ doctrines towards the figure of devil and mental pray, at the time of its establishment in Portugal (in the end of 17th century). Taking Bernardes’ wrote opera – he was one of the most prominent priests from this congregation – we search to identify how the religious imaginary about the devil has been constituted from the imaginary about spiritual life, ratifying it. At the same time, the ideas about mystic, presents in Bernardes’ opera, are tributary of a major compromise with the diffusion of mental pray as a purification and sanctification method, an aim of the religious institute to which belonged this writer. We show how such components of Manuel Bernardes’ imaginary must be understood with a study of his trajectory as a priest, and not only through an literary analyze of his boks.

Keywords: Congregação do Oratório, Manuel Bernardes, contemplation, imaginary, demon.

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo 1 – Os espaços da religião	16
1. 1 Portugal e o catolicismo	17
1.2 Lisboa, o demônio e o Espírito Santo	34
1. 2. 1 <i>Um primeiro evento</i>	34
1. 2. 2 <i>Intrigas e memórias: a disputa pelo espaço</i>	39
1. 2. 3 <i>Igrejas e freguesias: alguns aspectos do catolicismo urbano em Portugal ...</i>	42
1. 2. 4 <i>A cidade de Lisboa e os espaços religiosos</i>	48
1. 3 O Oratório de São Felipe e de Nossa Senhora	54
1. 3. 1 <i>Os congregados</i>	54
1. 3. 2 <i>A trajetória do padre Quental</i>	61
1. 3. 3 <i>Um tipo ideal</i>	67
1. 3. 4 <i>Um segundo evento</i>	69
Capítulo 2 – Manuel Bernardes, escritor espiritual	72
2. 1 O Oratório e a oração	76
2. 1. 1 <i>Um método para orar</i>	77
2. 1. 2 <i>Um nome a zelar</i>	86
2. 2 A espiritualidade de Manuel Bernardes	99
2. 2. 1 <i>Por uma não-biografia</i>	100
2. 2. 2 <i>Espiritualidade e leitura</i>	105
2. 3 Contemplação adquirida	119
Capítulo 3 – Imaginário diabólico	135
3. 1 Um imaginário doloroso.....	138
3. 2. Escrevendo sobre o diabo.....	152
3. 2. 1 <i>O demônio e o pecado</i>	153
3. 2. 2 <i>O demônio e a oração</i>	163
3. 3. Demónios arrimadiços.....	178
3. 3. 1 <i>Não use de exorcismos</i>	180
3. 3. 2 <i>As ambiguidades do discurso</i>	193
Considerações finais	204
Referências	207

INTRODUÇÃO

Este não é, a rigor, um estudo sobre o padre Manuel Bernardes (1644-1710), seu pensamento social, sua obra literária, sua religiosidade ou seu imaginário. Trata-se, antes, de uma investigação sobre como estes elementos, que de imediato se nos impõem à leitura, só adquirem inteligibilidade a partir de um projeto específico, aquele do Oratório de Nossa Senhora da Assunção de Lisboa e, conseqüentemente, da conquista oratoriana do mundo português. O que defendemos, nas páginas que se seguem, é que dois pontos relevantes da obra de Bernardes tocavam questões igualmente importantes para a religiosidade da sua época, sobre as quais, movido pela consciência do papel que o Oratório adquiria, e queria adquirir, na vida portuguesa, ele se viu compelido a se pronunciar, *definindo*, por assim dizer, a posição oficial de sua casa. Estes aspectos são a prática da vida interior (a oração e, mais perigosamente, a contemplação) e o papel do diabo na dinâmica do itinerário espiritual.

Não nos enganemos, contudo, com a aparente tautologia com que nosso objetivo é enunciado. Afirmar simplesmente – o que não fazemos – que Bernardes representava a norma e a medida de sua época não é ficcionar um problema ou, dando vez à petição de princípio, provar o estabelecido. Significa antes, em nosso caso, demonstrar como, do ponto de vista da trajetória de Bernardes e, igualmente, da trajetória do Oratório, a sua posição ortodoxa, comum, foi conquistada com um projeto consciente – ou, para usarmos tons mais amenos (porque provar a consciência de alguém não é possível), nosso estudo procura compreender como os oratorianos poderiam ter seguido outra estrada, uma estrada igualmente possível em seu tempo, mas que não levava às boas graças do Rei e da Igreja. Esta realidade pujante da espiritualidade cristã – o fato de que é construída mediante escolhas no quadro mais vasto da tradição – é perfeitamente visível para o caso dos oratorianos.

Enquanto *porta-voz* da Congregação, Bernardes, como veremos, não buscou simplesmente moldar os seus dirigidos e condicionar o seu público leitor. Se os oratorianos conseguiram traduzir seus ideais na linguagem religiosa que se falava no fim de século português, não significa que fossem alheios às crenças que defendiam; como não significa que, sendo a vida espiritual sujeita a debates e revisões, aqueles que a buscavam o fizessem apenas com interesses outros que a perfeição e a santidade. É provável que a beata arrebatada, o pregador patético, o doutrinador furibundo, que conheciam a exterioridade da linguagem religiosa, se acreditassem mesmo santos, doutrinadores, investidos de uma missão divina.

De maneira geral, estudar os escritos do padre Manuel é um desafio, em múltiplos sentidos. Em primeiro lugar, pelo volume (onze títulos), tornando um estudo que atravesse todo o seu material textual algo inexequível para a realidade da academia brasileira, na qual um título de mestre tem como prazo máximo vinte e quatro meses para ser obtido. Nosso recorte se direcionou aos seus primeiros escritos, indo desde os *Exercícios Espirituais* de 1686, até 1696, quando ele escreveu *Luz e Calor* e, provavelmente, a *Direção para ter os nove dias de exercicios*.² Esta fase foi aquela do estabelecimento da família oratoriana em Portugal, tendo sido fundada em 1668 a primeira casa em Lisboa. Bernardes militou a favor dessa causa e isto aparece em sua obra, através de indícios que nos esforçaremos por elucidar. É igualmente a época das primeiras repressões ao quietismo em terras portuguesas. O leitor assíduo do oratoriano talvez se perturbe com o nosso relativo silêncio sobre uma obra como *Estímulo Prático*, onde se fala tanto do demônio. Acontece que, publicada postumamente, em 1730, esta obra não pode ser incluída entre o que circulou, na Lisboa em que viveu Bernardes, por empenho seu, e do Oratório.³

Em segundo lugar, estudar Manuel Bernardes é complexo por conta da *mitologia* ao redor de sua figura, isto é, pela imagem elogiosa que comumente se tem dele, que seria o “grande literato”, ou, ao contrário, a condescendência perante o “sacerdote ingênuo”. Ele é considerado um dos maiores escritores portugueses do século XVII, comparado frequentemente com Antonio Vieira (1608-1697) e Francisco Manuel de Melo (1608-1666). Em alguns pontos é considerado intocável – como, por exemplo, na sua relação com o quietismo – por boa parte da fortuna crítica e dos trabalhos acadêmicos sobre sua obra. Se a envergadura literária de Bernardes em nada atrapalha o nosso estudo de sua religiosidade – e não nos esforçaremos por questionar seus méritos – isso não é bem verdade para outras tentativas, encontradas ao longo do tempo, de analisar os seus escritos, muitas das quais puramente literárias.

Nosso trabalho busca inserir uma temporalidade nos escritos de Bernardes, considerando suas escolhas nesse período de dez anos, um período importante para os oratorianos. Evidentemente, a leitura de todos os seus escritos é um pressuposto. Porque a temporalidade pode ser enganadora: muitas vezes um autor apenas decide não expressar aqui,

² Esta obra só foi publicada postumamente, como se explicará mais adiante. Não podemos ter certeza, portanto, da data de sua composição.

³ E isto vai de encontro à nossa tentativa de historiar o pensamento de Bernardes. O que não significa que não recorramos a escritos seus que extravasem a cronologia adotada, quando representem, estes, uma continuação do que fora forjado, em termos doutrinários, nos seus primeiros anos como escritor, período sobre o qual debruça-se este estudo.

mas fazê-lo acolá, aquilo que acreditava já aqui, mas que aparece apenas acolá. Estas decisões, suposta a crença ou não, são o nosso objeto de investigação.

Desta maneira, enfatizamos a trajetória, as disjunções, as soluções provisórias e as disputas pelas quais Bernardes passou, como membro do Oratório, ao invés de realizar apenas uma exegese de sua obra, para colher uma doutrina coerente sobre o diabo e sobre a oração. Este trabalho é igualmente importante, mas um estudo literário poderia se ocupar dele. Como o leitor perceberá, apesar de lidarmos com literatura, evitamos um compromisso estreito com os textos, olhando os seus silêncios, e também os jogos de força e de sentido que os circunstanciaram.

O nosso projeto inicial dirigia-se tão somente à figura do diabo em Manuel Bernardes. Conforme avançou a pesquisa, concluímos que isto era não só impossível, como cruzar este domínio, por assim dizer, da “demonologia”, com o domínio da mística poderia iluminar a ambos, e oferecer uma excelente chave interpretativa para alguns dos principais dilemas presentes nos escritos bernardeanos. É esta a hipótese que investigamos e, dentro dos limites impostos pela natureza deste estudo, a tese que defendemos: compreender o imaginário sobre o diabo em Portugal no fim do século XVII, tomando como ponto de partida a obra de Bernardes, significa nos atentarmos para o discurso em torno da vida espiritual, para as práticas meditativas e contemplativas, em cujo âmbito “toma corpo”, por assim dizer, a figura diabólica. Mas isso não pode ser feito tomando a obra de Bernardes isoladamente: seu imaginário não é o reflexo de seus escritos, mas integra a sua trajetória como padre oratoriano.

Desta forma, no primeiro capítulo, “Os espaços da religião”, mostramos com que realidade a Congregação do Oratório teve de lidar para se estabelecer em Lisboa, quando foi fundada, em 1668, por Bartholomeu do Quental (1626-1698). Estes *espaços* eram objeto da disputa diocesana entre freguesias e de jurisdição entre Coroa e Igreja, num Portugal que levava adiante um projeto de totalização de sua autoimagem com a Restauração (1640-1668) e de seus horizontes culturais com o Concílio de Trento (1545-1563). Neste primeiro capítulo, em que os primeiros momentos do Oratório são analisados, Bernardes paira como uma presença ausente, aparecendo como memória, em um ritual extremamente peculiar do catolicismo...

No segundo capítulo, intitulado “Manuel Bernardes, escritor espiritual”, procuramos problematizar a figura literária de Bernardes e percebê-lo – não mais ausente, mas atuante – como um defensor da pastoral oratoriana. A sua Congregação buscava difundir

entre os fiéis leigos a prática da oração mental, um exercício ascético que visava à conversão da população e o aprofundamento da espiritualidade dos fiéis. Ao mesmo tempo, como representantes da Contrarreforma, se preocupavam com a dignidade da figura dos sacerdotes. Bernardes se tornou o mentor da primeira geração de oratorianos e com suas doutrinas, colhidas das autoridades mais aceitas na sua época, defendeu a Congregação e a vida espiritual de seu descrédito por conta de práticas consideradas heterodoxas.

No terceiro capítulo, “Imaginário diabólico”, a figura do diabo é finalmente abordada a partir da perspectiva traçada através dos capítulos primeiro e segundo, ou seja, de um ponto de vista político (em sentido lato, é certo), pastoral e doutrinal. Trabalharemos com as obras de Bernardes para saber em que sentido elas documentam um imaginário sobre o diabo e como a aparição desta sombria figura em seus escritos contribui para conferir-lhes uma imagem ortodoxa, o que era uma intenção deste autor desde o princípio.

Foram fundamentais, para a composição do primeiro capítulo, obras como a *Recopilação histórico biográfica do Venerável Bartholomeu do Quental*, escrita por Vicente Brandão⁴, e os *Regulamentos primitivos* dos oratorianos, compilados pelo professor José Sebastião da Silva Dias.⁵ Para o segundo capítulo, além de alguns livros de Quental e de Bernardes, sobretudo os *Exercícios Espirituais*⁶ de 1686, nosso estudo movimentou-se por tratados ascéticos, coleções de cartas e sermões, e obras de cunho místico evidente. Em nosso terceiro capítulo, além de retomar alguns textos já analisados e introduzir outros, nos detemos no texto de *Luz e Calor*⁷, já abordado no capítulo segundo, e em escritos semelhantes, em especial o *Guia Espiritual* (1675) de Miguel de Molinos (1628-1696)⁸, onde a figura do diabo é analisada em seus pormenores. Estudos como os de José Sebastião da Silva Dias⁹, Eugênio dos Santos¹⁰, Ebion de Lima¹¹, Vivien Ishaq¹², Maria Lucília Pires¹³ e Pedro

⁴ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica do veneravel padre Bartholomeu do Quental, fundador da Congregação dos Padres Congregados do Oratorio e dos Irmãos Congregantes de N. Senhora das Saudades e S. Filippe Neri. Com um appendice sobre a origem e actualidade dos Irmãos Congregantes que se dedicam à pratica da Caridade no Hospital de S. Jose de Lisboa (1867)*. Lisboa: Typ. de J.B. Morando, 1867.

⁵ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1966.

⁶ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Anchieta, 1946.

⁷ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor*. São Paulo: Anchieta, 1946.

⁸ MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual*. In: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002, t. 2.

⁹ DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, t. 1, 2v.

¹⁰ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

Tavares¹⁴ são utilizados ao longo da narrativa apresentada. Além destes estudos nos valem das obras clássicas de Jean Delumeau¹⁵, Elizabeth Eisenstein¹⁶, António Hespanha¹⁷, José Pedro Paiva¹⁸ e Stuart Clark¹⁹, entre outras, com as quais dialogamos a um nível mais global.

Evitando dissociar a análise das fontes e o debate com a historiografia das reflexões teóricas, fundamentais na disciplina da História, nosso estudo objetiva ainda dialogar com alguns conceitos fundamentais, como o de imaginário. Por outra parte, nossa opção teórica se aproxima da antropologia de Victor Turner²⁰ e das propostas de Levi²¹ e Ginzburg²², que permitem acompanhar a trajetória dos indivíduos que, como agentes históricos, não são o mero reflexo das estruturas sociais de sua época.

Este trabalho, suposto que breve, sobretudo pelos limites nos quais está encerrado, intenta problematizar, de maneira genérica, a escrita da história religiosa tal como aparece, aqui e acolá, na bibliografia sobre o tema. Este é um último esforço de um trabalho que, desde sua origem, se depara com a incipiência dos estudos sobre espiritualidade realizados no Brasil (menos pela qualidade que pela quantidade, irrisória). A carga de leitura exigida é alta, e nem sempre há historiadores interessados pelo tema. Ou talvez os haja, mas imagino que certo clima de anticlericalismo presente na sociedade, de um modo geral, bem como o anticristianismo de preceito entre a massa universitária desencoraje uma boa parte.

O divórcio aparentemente estabelecido entre a *espiritualidade*, em suas diversas formas, e as *ciências do espírito* – um divórcio não-litigioso, entendamos – aponta para

¹¹ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes*. Sua vida, obra e doutrina espiritual. Lisboa/Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.

¹² ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes*. A Congregação do Oratório no mundo português, séculos XVI-XVIII. 2004. Tese de (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2004.

¹³ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual de “Exercícios Espirituais” do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980.

¹⁴ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. Tese de (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002.

¹⁵ Principalmente DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). São Paulo: Edusc, 2003, t. 1 e 2.

¹⁶ Eisenstein, Elizabeth. *A revolução da cultura impressa*. Os primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Ática, 1998.

¹⁷ HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

¹⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

¹⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006.

²⁰ TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói, RJ: Eduff, 2008.

²¹ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

²² GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

determinadas questões, pertinentes em ambos os casos, cuja paráfrase, para ficarmos numa única sentença, pode ser retirada do título de um daqueles ensaios desconcertantes de Leszek Kolakowski: *a presença do mito*. A dificuldade e, ao mesmo tempo, a urgência sentidas em lidar com questões que ultrapassam o âmbito dos saberes hegemônicos (como a ciência), e se encaminham para a metafísica, ou a teologia, bem como a trágica herança do século XX, são talvez as responsáveis pela complicação que representam as noções de mito, de transcendência, de Absoluto para nós hoje. Mas não é ocasião de tratar destes assuntos, ou nos perdemos em digressões. De qualquer maneira, fala-se hoje de espiritualidade a torto e a direito. Acreditamos que o historiador esteja em condições – desde que tenha disposição – para contribuir com sua parcela, restituindo, por assim dizer, a dimensão da constituição destas questões, que, como todas as outras, estão imersas no tempo.

Da mesma forma, o atual interesse pelo fenômeno da possessão demoníaca, e consequentemente, pela prática dos exorcismos, sobretudo – no caso dos últimos quarenta ou cinquenta anos – entre os meios católicos, pode ser atribuído a diversos fatores, entre os quais elencaríamos de bom grado as profundas inovações nas áreas da gestão e tecnologia da informação, que têm aberto, como se sabe, possibilidades inauditas para a difusão de práticas culturais. Caso ratifiquemos as análises de Christoph Türcke, o espetáculo dos exorcismos vai bem ao gosto de uma “sociedade excitada”.

Com efeito, quando a crença na possessão diabólica é abertamente confrontada, desde um ponto de vista das ciências da cultura, em especial a História, torna-se bastante evidente, a partir da análise dos seus registros, sobretudo os de caráter sistematizador (como é o caso dos tratados teológicos e manuais de exorcismo), que seu aspecto atual é resultado de uma série de esquematizações e sobreposições de soluções nem sempre coerentes aos olhos de grande parte dos leigos, e mesmo de alguma parcela dos religiosos. Torna-se bastante evidente que crer no diabo, atualmente, significa ter-se optado por uma interpretação particular das Escrituras e do magistério da Igreja. O diabo sempre foi, e ainda é, afinal, uma questão de hermenêutica.

Expliquemo-nos: é no contrapelo dessas sobreposições que se deve mover a investigação, sobretudo no caso da história da religião (tomada em sentido lato), identificando tudo aquilo que teve de fenecer para que florescesse determinado tema, determinado lugar-comum. O que foi *deslocado* e *condensado*, isto é, quais os significados que surgiram e quais desapareceram – ou, para sermos mais precisos: foram postos para fora – mediante a atuação de forças sociais sobre determinada linguagem. A hipótese teórica é: qualquer coisa que se

possa chamar de “sistema simbólico” no interior de uma sociedade, e mesmo a reunião de pedaços de vários desses sistemas em alguma coisa a que se chame de “cultura” não obedece exclusivamente às regras de sua própria intransitividade, mas transitam pela ação habitualmente intencionada e diversamente motivada de indivíduos e grupos de indivíduos.

Nosso estudo não é exaustivo. E porque se pretende sério, está disposto – e podemos dizer mesmo que o faz – a colocar, sobre a história dos oratorianos, e de Bernardes, um ponto de interrogação, ou de exclamação. Jamais um ponto final.

CAPÍTULO I

OS ESPAÇOS DA RELIGIÃO

“Houve atégora Religião alguma, que nos seus princípios não padecesse muytas contradições?”

Manuel Bernardes, *Exercícios Espirituais*

“Quanto mais você rumina sobre o passado e o futuro, maior a sua largura de banda, mais sólida a sua persona. Porém, quanto mais estreita a sua concepção do Agora, mais tênue você se torna.”

Thomas Pynchon, *O arco-íris da Gravidade*

“Como a palavra sabe atravessar o tempo! Ela própria é um acontecimento, que se liga a outros acontecimentos.”

Italo Svevo, *A consciência de Zeno*

Neste capítulo, primeira etapa de nosso estudo, trataremos da trajetória da Congregação do Oratório na cidade de Lisboa, indicando as circunstâncias de sua fundação e os obstáculos que teve de superar para começar a existir. O esforço em reconstituir-lhe os primeiros passos se direciona a uma *história das instabilidades*²³, que enxerga o tempo presente sob a iminente possibilidade de que, não obstante saibamos em que deram as ações dos homens daquela época, e imaginemos que eles se projetassem com interesses e receios, os indivíduos não seguem rotas traçadas pelas sociedades. Uma casa de religiosos não se cria a partir do nada, nem surge por decreto. Havia forças com que lidar, espaços a conquistar e um mundo ao qual se adaptar, para que um projeto, um imaginário e uma memória fossem colocados em curso.

²³ Para tanto, a referência principal é a obra de LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, *op. cit.* A expressão em destaque se refere ao esforço interpretativo que coloca em questão, que enriquece a teleologia presente na imputação causal – um procedimento cognitivo de praxe entre os historiadores – por meio da consideração do presente do passado enquanto abertura, enquanto horizonte inconcluso. Desta maneira, é possível nos darmos conta de pequenos mecanismos e soluções sutis que integram as trajetórias dos indivíduos. Assim se torna visível a sua “contraimagem”.

1. 1 Portugal e o catolicismo

“Os esforços conjuntos dos Bispos e da Corte tiraram a Igreja lusitana do atoleiro moral em que se encontrava”, concluía, com um acento dramático, José Sebastião da Silva Dias²⁴, escrevendo, em seu clássico estudo sobre a religiosidade portuguesa do século XVI, a respeito da crise nas instituições eclesiásticas e no sentimento de piedade entre os lusitanos dos quinhentos. A ideia de reforma em Portugal chegou por meio dos franciscanos da observância já em fins do século XIV e pelos portugueses que participaram do Concílio de Constança (1414-1418). De caráter pouco uniforme ou institucionalizado, os interesses de renovação são cooptados pela Coroa, pelos sínodos e Concílios, traduzindo-se em reformas pontuais nos clero diocesano e regular, até o enorme acontecimento do Concílio de Trento (1545-1563).

Esta mesma ideia, a de que uma religiosidade apostólica e interiorizada devia ser resgatada, permanecerá como uma meta para a cultura religiosa portuguesa – e, conseqüentemente, para a nação – alimentada, como seria, pelo movimento restauracionista que intentava produzir, ao nível das identidades, uma imagem adequada a seus propósitos políticos. Permanecerá como meta disponível, inclusive – e especialmente, para o nosso caso – para os oratorianos da segunda metade do século XVII.

Apresentaremos a seguir, de maneira concisa, alguns elementos essenciais à compreensão de um lugar comum na memória luso-brasileira e na historiografia, ou seja, a imagem de Portugal como um “país católico”, tomando como referência os séculos XVI e XVII, entre os quais se circunscreve o tema deste estudo, isto é, a noção de espiritualidade no cristianismo latino ocidental, sobretudo na Época Moderna, embora nosso objeto se situe nas décadas finais do século XVII.

Consideramos útil apresentar a nossa compreensão do território ocupado pela religião no reino português uma vez que, conforme verá o leitor, ela implica em algumas escolhas, tendo em vista objetivos específicos. Nossa breve incursão privilegiará os aspectos institucionais, não porque eles ofereçam uma visão completa do que seja o catolicismo em Portugal, mas porque a ortodoxia foi o objetivo de alguns indivíduos cujas ações buscamos compreender. Evidentemente, inúmeros desvios a nível religioso eram praticados. Muito já se escreveu sobre o assunto, e este tópico, afinal de contas, não pretende apresentar nada de

²⁴ DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 90.

novo, embora sirva para delimitar a nossa abordagem e introduzir o leitor menos familiarizado.

Eduardo d'Oliveira França, em seu instigante, e hoje clássico estudo sobre a Restauração Portuguesa (1639-1668), intentava apreender aqueles homens que, em seu momento maior de crise durante o domínio espanhol, quando era preciso manter, a todo custo, uma posição que rivalizasse a dos seus vizinhos, acabaram por trair-se, isto é, revelaram, de maneira não intencional, a sua verdadeira face, ou – para darmos palavras ao autor – a sua “essência”.²⁵ Assim, o que havia de mais profundamente verdadeiro naqueles portugueses das primeiras décadas do século XVII teria vindo à tona graças ao concurso de uma disjunção histórica, de um tempo vivenciado como “crítico”, quando não era possível que os valores artificialmente cultivados em torno da manutenção da ordem política e da identidade da nação se reproduzissem automaticamente por meio das instituições tradicionais, pouco a pouco castelhanizadas, mas exigia a mobilização e a ação estrategicamente conduzida pelos setores da população portuguesa que se sentiam mais afetados pela coroa filipina. Quando tiveram que lançar-se, segundo seus preconceitos, suas concepções de justiça, direito e nacionalidade – no fundo, bastante semelhantes àquelas de Espanha – contra a situação da dominação, os portugueses, apenas “mal e mal” encabeçados pela figura de D. João, Duque de Bragança, revelaram aquilo que uma situação política estável teria mantido oculto: a mentalidade, as sensibilidades, os atavismos e os horizontes de todo um povo.

Segundo esta idéia – uma poderosa idéia – “o homem de seu tempo” permaneceria, portanto, mascarado pela continuidade, vivida na esfera temporal, entre a memória instituída e os contextos coetâneos da vida pública. Ou, mais corretamente: o aspecto de imarcescível estabilidade dos contextos políticos incontestes não conseguiria revelar, por conta de limitações propriamente documentais, a verdadeira “atmosfera” de uma determinada época, as “linhas de força” de determinada configuração histórica. Assim, diferenciando *o peso naturalizado da tradição* – o passado dentro do presente – do próprio *recurso à tradição*, entendido nos termos de um retorno – porque uma fratura se tinha produzido – esta idéia consegue apreender aquela naturalização que existe no *movimento*, no

²⁵ A hipótese teórica deste autor, que não compartilhamos, dá azo a tal afirmação: “o homem vive numa certa época e leva a marca da atmosfera de seu tempo a qual ajuda a compor. A mentalidade do homem deriva do seu clima histórico. Todas as suas atividades ficam impregnadas e, por isso, entre todas as suas atividades há afinidades [...] uma curvatura de mesura cortesã é a mesma curva da coluna barroca e das sinuosidades da prosa conceptualista”, ou, como ele trata mais à frente, seu interesse é pelo “clima”, pelas “tonalidades constantes” de uma época. Cf. FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997, pp. 12-17. Entretanto, a sua análise se revela preciosa pela complexidade com que consegue iluminar os termos colocados em relevo por estas exageradas analogias.

gesto irrefletido, no meio pelo qual a ação se processa, uma naturalização entendida como naturalidade, *e com naturalidade*, limite para além do qual os atores em movimento no “palco histórico” passariam por desconhecidos diante de seus próprios olhos.

O rumo, entretanto, que esta ideia sugere e, mesmo talvez a contrapelo do que entendia o seu autor, recai, quase que automaticamente aos nossos olhos, sobre a inescapável complexidade suscitada, ao nível do sentimento religioso, e da autoimagem portuguesa, por esta mentalidade como que desnudada diante de si mesma. E recai, o que é mais importante, nos combustíveis de que se alimentava a cultura portuguesa, sobretudo em seus meios letrados, e na fumaça com que a locomotiva seiscentista – especialmente quando conduzida por Pedro II – defumava os seus próprios vagões. Desta maneira, compete-nos brevemente evocar – e essa será a tônica deste estudo – menos a mentalidade religiosa²⁶ do Portugal “restaurado” e mais um projeto religioso e, por que não, político que, se se encontrava em curso desde o domínio espanhol, se torna perfeitamente visível no fim do século XVII, quando será habilmente interpretado pelos oratorianos de Lisboa. A ação da Congregação do Oratório documenta, desta forma, um processo de longa duração em Portugal.

Se os populares, guiados por sentimentos de anti-espanholismo, aderiram de maneira relativamente rápida à aclamação da Casa dos Bragança, na figura do duque D. João de Vila Viçosa, e as classes médias urbanas – em especial a burguesia mercantil de origens judias – se mantiveram favoráveis à independência, que lhes seria vantajosa de um ponto de vista econômico, pouco confortável era a situação do novo rei que, por um lado, teria de negociar com a nobreza portuguesa, cujos elementos, heterogêneos quanto a seus interesses, incluíam aqueles que apoiaram a “revolução” de 1640 e aqueles que tomariam o partido espanhol, alguns dos quais ocupando cargos importantes e acumulando títulos e dignidades pela parte dos Áustria; por outro lado, tinha diante de si um clero bastante dividido: de uma parte, aquiescendo à legitimidade de D. João IV (1640-1656), estavam os jesuítas, àquelas

²⁶ Essa posição é exemplificada, maximamente, pelo clássico estudo de Lucien Febvre sobre Rabelais, especialmente o capítulo “Influências da religião sobre a vida”. Se não podemos aceitar, neste estudo, a ideia segundo a qual “falar de racionalismo e de livre pensamento, tratando-se de uma época em que, contra uma religião com influências universais, os homens mais inteligentes, mais sábios e mais audaciosos eram realmente *incapazes* [grifo nosso] de encontrar um apoio seja na filosofia, seja na ciência: é falar de uma quimera”, é porque ela segrega as ações sociais dos indivíduos em duas categorias excludentes: ou tratamos de tautologias ou tratamos de revoluções. Cf. FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 305-306. Isso não reduz, evidentemente, o grande valor de uma obra crítica como a de Febvre. Nossa visão se encaminha, entretanto, para uma ideia diferente: mesmo no caso de comportamentos ortodoxos, deve ser possível (é nossa hipótese teórica) apreender uma “racionalidade seletiva e limitada”, que explique “os comportamentos individuais como fruto de um compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição”, LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, *op. cit.*, p.46.

alturas a família religiosa mais influente de Portugal, entre os quais se destacava Antônio Vieira, que conseguira a adesão da América portuguesa à causa brigantina; de outra parte, porém, o Santo Ofício, partidário da Coroa espanhola, e uma força bastante importante no país, no Império dos Habsburgo e no próprio mundo católico. Sem contarmos os bispos portugueses que, durante o governo espanhol, atuaram como mediadores entre a política imperial e a sociedade lusitana²⁷.

O papado, aliás, não se mostrava nada simpático à causa portuguesa, recusando-se a reconhecer a independência e a confirmar os bispados que iam, pouco a pouco, se tornando vagos. Desde a revolução, missões portuguesas eram enviadas a Roma na intenção de normalizar as relações com a Igreja: em 1641, parte D. Miguel de Portugal, bispo de Lamego, para tentar convencer Urbano VIII (1623-1644) a aceitar a nova situação portuguesa, e a legitimidade do duque de Bragança, viagem na qual sofre um atentado da parte do Marquês de Veles, representante dos espanhóis, que pressionavam a Igreja em sentido contrário²⁸. Em 1645, foi a vez de Nicolau Monteiro, que viria a ser bispo do Porto, negociar a confirmação dos bispados indicados pelo rei, buscando assegurar os antigos privilégios da Coroa portuguesa, no que fracassou diante de Inocêncio X (1644-1655). Este papa intentara, em moto próprio, e sem mencionar as nomeações régias, o provimento de alguns bispados (Miranda, Viseu e Guarda), o que não foi aceito pela Coroa. Quatro anos mais tarde, D. João IV, com inúmeras dioceses já vagas²⁹, suplica as confirmações papais com a ajuda do clero francês, mas também debalde. A última tentativa do rei em conseguir o reconhecimento da Santa Sé, e o último fracasso, viria com D. Francisco de Sousa Coutinho, embaixador na França, em dezembro de 1655, já no pontificado de Alexandre VII (1655-1667)³⁰. Em 1668, reconhecida a independência, “vinte das vinte e oito dioceses de Portugal e de seu Império achavam-se sem prelado legal”³¹. Tal situação só seria resolvida pelo regente D. Pedro, em 1669, junto de seu

²⁷ Como D. Sebastião de Matos Noronha (1636-1641), arcebispo primaz de Braga e os bispos de Évora, D. João Coutinho (1635-1643) e Portalegre, D. João Mendes de Távora (1632-1638), que combateram os amotinados contra a política de fiscalização olivarista.

²⁸ Para além da grande importância do soberano espanhol junto à Igreja Católica, a Santa Sé estava em guerra com o duque de Parma, e não podia se arriscar a perder o apoio de Felipe IV, que se opunha, como seria de se esperar, ao reconhecimento do papa para com os portugueses revoltosos. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto/Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1968, vol. 2, t. 3, p. 337.

²⁹ Só havia no reino um bispo, em Elvas, e na Ásia os bispos de Cranganor e Goa. As demais dioceses em Portugal, na América, nas ilhas e na África, e no restante do Oriente, permaneciam vagas. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal...*, op. cit., p. 340.

³⁰ OLIVEIRA, Miguel. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958, pp. 291-294.

³¹ MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Desde os tempos mais antigos até o governo do Sr. Pinheiro de Azeredo. Lisboa: Palas Editores, 1980, p. 444.

embaixador, o Conde do Prado, D. Francisco de Sousa, no pontificado de Clemente X (1667-1669)³². O catolicismo, como podemos ver, era um problema diplomático.

A Coroa, empreendendo uma política de recuperação econômica para sustentar a resistência aos espanhóis (1640-1667), e para melhorar as condições financeiras do próprio reino, não se esforçava de sua parte para em tudo agradar ao clero: de 1649 a 1659, por meio de um alvará, os cristãos-novos sentenciados pela Inquisição tiveram suas propriedades imunizadas, no interior de um processo de concessão de liberdades que tinha como contrapartida o apoio monetário, sobretudo por meio de empréstimos, das companhias judaicas³³. Morto D. João, seria ele excomungado pelo Santo Ofício, assim como todos os que participaram da publicação do alvará³⁴.

A religião, na Época Moderna, constituía, de fato, uma importante fronteira do Império Português: pelas leis de 1569 e 1572, o único impedimento para obtenção da cidadania portuguesa era não ser católico³⁵. Tal fronteira se reforçava pelo monopólio do padroado na *expansão religiosa*, realizada *pari passo* àquela de caráter marítimo-comercial empreendida na África e na Ásia: por esta disposição, todos os religiosos que embarcassem para o Oriente deveriam sair dos portos de Lisboa³⁶, o que, a bem da verdade, não era cumprido desde os inícios do século XVII, e sofreu um abalo com a criação da *Congregação da Propaganda*, em 1622, por parte da Santa Sé, visando prover os territórios ainda inconquistados.

Não obstante as por vezes difíceis relações diplomáticas com Roma, como vimos, o aspecto evangelizador da conquista portuguesa se destacava desde os princípios do século XVI. Os portugueses, após a fundação da diocese de Goa, em 1534, multiplicaram os territórios com presença eclesiástica instituída: Etiópia em 1555, Cochim em 1558, e em 1575, Macau; Japão em 1588, Angamale em 1600, Meliapor em 1606; em 1612,

³² A insistência na necessidade da confirmação dos bispos indica, na linha do que estamos apresentando e, segundo António Camões Gouveia, a preponderância do poder episcopal como agente das reformas tridentinas e, sobretudo, a importância da instituição de um poder do qual o rei dependia, mas para a qual não tinha legitimidade. GOUVEIA, António Camões. O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso (A Igreja), In: HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 259.

³³ MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 445.

³⁴ OLIVEIRA, Miguel. *História eclesiástica de Portugal...*, *op. cit.*, p. 306. Desde a segunda metade do século XVI que, por conta da relativa autonomia que o Santo Ofício desenvolve em relação à Coroa portuguesa, surgiam alguns conflitos entre as duas esferas de poder. Cf. BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália (séculos XV a XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 26.

³⁵ MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 459.

³⁶ Sobre a política pontifícia em relação à Coroa portuguesa na Época Moderna cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja...*, *op. cit.*, pp. 311-349, com indicação de inúmeros documentos provenientes da Santa Sé (bulas, breves etc.).

Moçambique, e em 1659, Tonquim³⁷. Da parte da América, o bispado da Baía foi instituído em 1551, e promovido à dignidade de metrópole e arcebispado primaz em 1676, por bula de Inocêncio XI (1676-1689), tendo como sufragâneas São Sebastião do Rio de Janeiro e Olinda. Em 1677 é criada a diocese do Maranhão, subordinada a Lisboa. Já no século XVIII foram criadas as dioceses de Belém do Pará (1719), Mariana e São Paulo, estas duas desmembradas da diocese do Rio, e as prelazias de Cuiabá e Goiaz, as quatro últimas em 1745³⁸.

A religião constituía, ainda, uma fronteira imaginária: exemplo disso foi a estruturação da colônia americana, que avançou paralelamente à estruturação de uma religiosidade colonial – sendo esta uma de suas grandes especificidades – a partir da qual “tecer-se-ia um imaginário colonial americano”³⁹. As imagens sobre a América – suas concepções figurativas, suas metáforas – traem uma origem religiosa, uma vez que os colonizadores tinham a religião como o mais importante horizonte cultural. Assim, as metáforas religiosas traduziam as ideias de prosperidade, degenerescência e regeneração, ligadas respectivamente ao paraíso (natureza e economia), ao inferno (os homens – negros, índios, colonizadores; enfim, colonos) e ao purgatório (desvio e punição). Este último caso é paradigmático: local de degredo e de despacho dos condenados, dos sentenciados, a colônia, não obstante seu aspecto infernal, se afigurava um verdadeiro purgatório no imaginário atlântico, “uma chance que se abria ao cristão, possibilitando a correção do desvio, o perdão do pecado cometido”⁴⁰.

Ademais, desde 1564, por alvará de D. Sebastião (1557-1578)⁴¹, que Portugal, de um ponto de vista institucional, aderira “com todo favor e ajuda” às determinações do Concílio de Trento (1545-1563), entre as quais se municiaava, sem quaisquer impedimentos civis, a exclusividade do foro eclesiástico nos países da Igreja latina, podendo os prelados e juízes eclesiásticos realizar as penhoras, prisões e degredos correspondentes a tais crimes, como dispunham os Decretos do Concílio, quer fossem os réus membros do clero, quer fossem

³⁷ MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal...*, op. cit., p. 470.

³⁸ OLIVEIRA, Miguel. *História eclesiástica de Portugal...*, op. cit., p. 313. Até o fim do reinado de D. João V (1750), havia contado o Império Português com 39 dioceses: 13 no reino (Braga, Coimbra, Elvas, Évora, Guarda, Lamego, Leiria, Lisboa, Miranda, Portalegre, Porto, Silves e Faro, e Viseu), e 26 nos domínios ultramarinos (Angamale e Cangranor, Angra, Baía, Cabo Verde, Safim, Ceuta, Cochim, Congo e Angola, Etiópia, Funchal, Goa, Japão, Macau, Malaca, Maranhã, Mariana, Marrocos, Meliapor, Moçambique, Nanquim, Olinda, Pará, Rio de Janeiro, São Paulo, São Tomé e Tânger). Algumas dioceses, no entanto, se extinguíram, ou não tiveram mais bispos eleitos, como a de Safim (1542), Japão (1649) e Etiópia (1728), enquanto Ceuta e Tânger (unidas desde 1570), não seriam recuperadas pela Restauração. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal...*, op. cit., pp. 597-718.

³⁹ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 22.

⁴⁰ *Idem.*, p. 72.

⁴¹ ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal...*, op. cit., p. 335.

leigos. Aos bispos portugueses estava reservada ainda a prerrogativa das visitas aos estabelecimentos pios (igrejas, conventos, capelas e habitações assistenciais, como os hospitais) mesmo que se tratasse de áreas isentas pelo padroado dos leigos (particulares, ou por meio de confrarias).

Desta forma, nas três últimas décadas do século XVI, e na primeira metade do século XVII – incluindo todo o período felipino – Portugal vivia o processo de implantação e normatização das medidas conciliares, testemunhando um momento de reforma institucional e disciplinar, verdadeira “tridentinização” da vida eclesiástica e religiosa⁴².

De fato, durante a dominação espanhola, o catolicismo português se viu penetrado por ações reformadoras, emanadas desde Roma, e que se assentavam, sobretudo, numa renovação da autoridade episcopal. Esta renovação contou com o apoio, logo no início, de Felipe II (1556-1598), ávido em obter legitimidade junto ao clero português, em parte descontente com a nova situação política. Os bispos portugueses recebiam os mesmos poderes que os de Espanha, ampliando ainda mais sua esfera de atuação⁴³, adentrando com maior frequência na corte madrilena, e defendendo com sua ação política o estado episcopal. Supervisionavam a impressão de livros, as devoções de cada localidade e o culto de relíquias; emitiam concessões para a criação de irmandades, instituíaam confessores e fiscalizavam o clero secular, cuja figura se engrandecia diante das ordens religiosas, ainda muito influentes em Portugal. Tal alargamento não se processou imune a resistências e a contestações por parte deste clero religioso, e também de prelaças locais. Via de regra, no entanto, o poder episcopal saía vitorioso e, assim, fortalecido. Tais ações davam continuidade, agora que timbradas pelo Concílio, àqueles movimentos de reforma de fins da Idade Média.

Uma segunda ênfase, característica de um Concílio que se unira, entre outras coisas, contra “Lutero, Calvino e Zwinglio”, e que o catolicismo português trataria de apresentar perante as devoções dos seus fiéis, passava pela divulgação das posições doutrinárias tridentinas por meio de obras impressas e, ao mesmo tempo, a crença inabalável na eficácia salvífica das boas obras (de justiça e caridade).⁴⁴ Isto se fez acompanhar pelo engrandecimento das dimensões propriamente rituais, ou eminentemente públicas, do

⁴² PAIVA, José Pedro de Matos. La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640), *Tiempos Modernos*. Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica, v. 20, n. 1, p. 4, 2010.

⁴³ No entanto, esta situação conheceria restrições já nos finais do reinado de Felipe II, que intentava cooptar os bispos portugueses para submeter o clero lusitano às imposições imperiais, transformando-o num instrumento de controle político.

⁴⁴ A literatura sobre o Concílio, como todos sabemos, é imensa, e não temos qualquer pretensão de analisa-la. Encontramos, todavia, uma boa introdução em PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2001. Cf., sobretudo, pp. 51-73; 114-142.

sentimento religioso – procissões, festas populares, missas grandiosas, sermões que buscavam arrebatá-los à custa de uma estudada oratória (por vezes, estudada demais) e, claro, as missões religiosas, seja no interior do reino, seja no ultramar. Ao mesmo tempo, e de forma aparentemente paradoxal, cresceram as práticas individuais de devoção, como a oração mental que, como veremos ao longo deste estudo, alcançou grande importância na vida religiosa do Portugal dos seiscentos.

Também aqui se verifica a atuação intransigente dos bispos portugueses, com realização de sínodos, e com a elaboração e publicação das suas determinações. Para a diocese de Lisboa, modificando as decisões do Sínodo de 1536 apenas “para o bom regimento das Igrejas, reformação dos costumes, emenda e castigo dos excessos”⁴⁵, imprimiam-se em 1588 as *Constituições*, por determinação de D. Miguel de Castro (1586-1625), onde a ênfase recaía sobre os sete sacramentos e estipulavam-se regras para o seu cumprimento, evitando com que as disposições canônicas se acostumassem a práticas que ferissem quaisquer pontos de doutrina: multar os sacerdotes que batizassem fora de sua freguesia e em qualquer local que não fosse uma igreja, devidamente provida com a pia batismal; proibir que as pessoas fossem rebatizadas⁴⁶; organizar os róis dos confessados⁴⁷ e remeter, antes de dar absolvição, os casos de gravidade aos vigários gerais⁴⁸ – como casamentos clandestinos, homicídios ou quebra de votos – para que as providências fossem tomadas; não consagrar as espécies fora da Igreja⁴⁹; multar os sacerdotes que se recusarem a dar a extrema unção⁵⁰, entre tantas outras.

Além disso, as *Constituições* definiam as principais festas religiosas do ano, e as disposições para cada uma, enquadrava o comportamento público do clero (roupas, cortes de barba e cabelo, locais de frequência vedada), apontava as fórmulas das orações e dos próprios sacramentos, proibia a “penhora” de missas pelas almas de defuntos⁵¹, definia longamente os privilégios de foro, os benefícios, provisões, dízimos, fábrica da igreja,

⁴⁵ *Constituições do Arcebispado de Lisboa assi as antigas como as extravagantes primeyras e segundas. Agora novamente impressas por mandado do Ilustrissimo e Reverendissimo senhor dō Miguel de Castro Arcebispo de Lisboa*. Lisboa: por Belchior de Castro, 1588, fl. 2.

⁴⁶ *Constituições do Arcebispado de Lisboa...*, *op. cit.*, fl. 5.

⁴⁷ *Idem*, fl. 8.

⁴⁸ *Idem*, fls. 10-10v.

⁴⁹ *Idem*, fl. 14.

⁵⁰ *Idem*, fl. 15.

⁵¹ *Idem*, fl. 44. “E porque temos sabido, que alguns clérigos (com pouco temor de Deos) tomam penhores por alguns officios ou missas, ho que he specie de simonia, e cousa de mau exemplo, defendemos a nossos súbditos que antes de dito ho officio ou missa tomem os taes penhores, sob pena de mil reaes a quem o ho contraíro fizer”. Sobre as constituições sinodais escreve Silva Dias: “merecem especial destaque em todas elas, como reveladores de uma tendência, os preceitos ordenados à morigeração da clerezia, à residência dos priores nos benefícios, ao respeito dos lugares sagrados e à intensificação do culto. A publicação das constituições é um indício seguro de que as mentalidades começavam a mudar”, DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 73.

testamentos, visitasões e excomunhões, e ainda como se deveriam portar os prelados com relação aos feiticeiros e “benzedeiros”.

Paralela a estas disposições disciplinares, estava a literatura que, impulsionada, já havia alguns anos, pela imprensa, se tornara uma arma importante na pedagogia da reforma católica: vidas de santos e “varões ilustres” em santidade, catecismos, guias espirituais, manuais de devoção, obras de mística, revelações e visões⁵², que se tornaram mais “portuguesas” nos anos próximos à revolução, sobretudo depois de 1640 (o *Agiológico Lusitano* de Jorge Cardoso começa a ser publicado em 1652). A primeira metade do século XVII, e seguindo adiante, acabado o domínio espanhol, constituiu um período no qual as principais obras literárias produzidas em língua portuguesa eram compostas por religiosos e no qual predominou a prosa doutrinária, destacando-se grandes nomes como Francisco Manuel de Melo (1608-1666), que não era religioso, Frei Agostinho da Cruz (1540-1619), Frei Luís de Sousa (1555-1632), António Vieira (1608-1697), António das Chagas (1631-1682) e, já no fim do século, Manuel Bernardes⁵³. Era um tipo de literatura inspirada pelo desejo de “edificar, persuadir, condicionar o público letrado, ou de municiar ideologicamente os pregadores e catequistas para obterem um efeito concertado junto do público iletrado”⁵⁴.

Cabia ainda aos bispos o importante papel de disciplinar o clero diocesano, no que tiveram um relativo sucesso – muito embora ainda houvesse padres seculares pouco dados a obedecer firmemente os seus votos (sobretudo o de castidade), e acumulassem bens indevidos, entre outros desvios. De maneira geral, entretanto, o nível de instrução foi melhorado, os padres passaram a residir nas paróquias, e a se comportar com mais decoro, ao menos publicamente. Mas havia ainda muito que melhorar. Falando de instrução, é necessário lembrar que o clero secular não passava necessariamente pela universidade, constituindo-se os seminários, neste período, a sua única oportunidade de formação específica⁵⁵.

⁵² PAIVA, José Pedro de Matos. *La reforma católica en Portugal... op. cit.*, p. 16. Cf. o capítulo 2 do presente estudo, que tem por tema esta literatura produzida nos seiscentos.

⁵³ Tenhamos por certo, no entanto, que no tocante à religiosidade – que é o que aqui mais no importa – colocar-se a questão em termos de repúdio aos espanhóis por um pretenso apelo ao sentimento de identidade, é não compreender em nada, ou apenas muito pouco, os homens desse período. Não é possível captar minimamente o ideário teológico e o imaginário espiritual dos portugueses dos seiscentos, sobretudo aqueles instruídos, ou ao menos alfabetizados, e os demais, através destes – por exemplo, das práticas públicas de leitura, ou do próprio doutrinamento – sem levarmos em conta uma miríade de religiosos e escritores espanhóis, entre os quais destacamos alguns mestres em matéria de oração e vida espiritual, como o beato João da Cruz (1542-1591), Santa Teresa de Jesus (1515-1582), ou Luís de Granada (1504-1588).

⁵⁴ SARAIVA, António José. *História da literatura portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 505.

⁵⁵ GOUVEIA, António Camões. *O enquadramento pós-tridentino...*, *op. cit.*, p. 262.

Da parte do clero regular, vê-se nesta época a fundação de novos institutos de vida consagrada, como os Carmelitas Descalços (1581), os cartuxos (1587), as “Brígidas”, religiosas inglesas da Ordem de São Salvador (1594), além da ampliação da atuação jesuítica, com seu importante papel intelectual e moral na vida portuguesa, sendo confessores dos reis, professores em vários colégios e na Universidade de Coimbra, desenvolvendo missões religiosas no ultramar e colaborando com o funcionamento da Inquisição. Os jesuítas devem ser lembrados, sobretudo, porque a educação dos portugueses nesse período, seguindo a vocação própria da *Societas*, era objeto das suas maiores preocupações⁵⁶.

A repressão às práticas consideradas heterodoxas⁵⁷, ou contrárias em matéria de fé, foi também um efeito da tridentinização em Portugal: reforçava-se a catequese para combater as superstições e o uso da magia, insistia-se no sacramento da confissão, promoviam-se devoções particulares. Durante o período felipino, e já no governo dos Bragança, ao longo do século XVII, a ação da Inquisição alcançou a sua maior atividade repressiva, com uma média de 81 processados ao ano, sendo a maioria por práticas judaizantes⁵⁸. Nas palavras de António José Saraiva, “a defesa do catolicismo identificava-se com a do Rei e com a do Estado, que encontrou na Inquisição um instrumento potente”⁵⁹.

Que esta tridentinização se tenha feito acompanhar, sobretudo por questões de ordem política, por uma paulatina “castelhanização” da vida portuguesa – muitos portugueses se transferiram para Madrid, muitos escreveram obras em espanhol⁶⁰ – e que as diretrizes latinas se tenham beneficiado do senhorio de monarcas que se apresentavam como campeões do catolicismo, como era o caso dos Felipes, não obnubila o fato de que os movimentos de reforma propriamente católicos já se faziam sentir anteriormente ao domínio espanhol, como mostramos no início: tem-se por um lado, a ação pastoral de bispos como D. Jorge de Ataíde (1568-1578), bispo do Viseu, o cardeal D. Henrique, em Évora (1540-1564 e 1574-1578) e a grande figura de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo primaz de Braga (1559-1581); e,

⁵⁶ Sobre a relevância dos estudos organizados pelos jesuítas, sobretudo a *Ratio Studiorum*, cf. GARIN, Eugenio. *La educación en Europa. 1400-1600*. Barcelona: Editorial Critica, 1989, pp. 184-187.

⁵⁷ Para isso remetemo-nos ao capítulo 3 do presente estudo, onde se tratarão estes assuntos, abordando ainda a atuação do Santo Ofício e as linhas da ortodoxia portuguesa.

⁵⁸ PAIVA, José Pedro de Matos. *La reforma católica en Portugal...*, *op. cit.*, p. 31. Cf. ainda BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições...*, *op. cit.*, pp. 338-344.

⁵⁹ SARAIVA, António José. *História da cultura em Portugal*. Vol. 1: Renascença e Contra-Reforma. Lisboa: Gradiva, 2000, p. 39.

⁶⁰ Por exemplo, Francisco Manuel de Melo. Isto participa ainda da concepção da autoimagem baseada numa identidade fortemente estatutária que “fazia com que um nobre português se sentisse mais próximo de um nobre castelhano do que de um peão português”, HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da Silva. “A identidade portuguesa”, In. HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 23.

por outro, os fenômenos de renovamento espiritual – incluindo uma espiritualidade voltada, sobretudo, para os leigos, calcada nas práticas públicas de oração, e na oração mental – que são próprias do fim da Idade Média e que se multiplicam especialmente na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII, alcançando aí algumas de suas formas mais celebradas⁶¹.

Compreender os espaços da religião no Portugal seiscentista é atentar-se não apenas para a efetivação de determinações e disposições da Igreja Católica que encontravam no interior do reino o seu espaço de execução, mas igualmente para os espaços que os outros poderes deixavam à disposição da atuação clerical. A existência de tais espaços não se deve tão somente às dificuldades por ventura encontradas pelos governos da nova dinastia em afirmar as suas posições, dificuldades de ordem econômica, e diplomática – o moroso reconhecimento da independência até a assinatura da paz em 1668, e as crises financeiras do reino durante o governo de D. João IV (1640-1656) – mas também às próprias características do poder que o rei exercia àquela época, isto é, o seu aspecto *católico e jurisdicional*.

Isso significa, primeiramente, que a atribuição divina do poder ao rei – ou de Deus ao povo, e deste ao rei, como D. João IV deixara estabelecido em cortes após a independência – determinava uma realidade ideológica na qual a separação das esferas propriamente seculares daquelas de caráter religioso não se processava completamente ao nível dos direitos de governo, uma vez que o *ius divinum* se encontrava incorporado no *ius civile* (direito secular), “em termos tais que este não podia contrariar as suas determinações essenciais, permitindo, por exemplo, práticas de que resultasse pecado”⁶². Tal disposição, de caráter ideológico-institucional, redundava nas questões de foro misto, na indistinção fundamental entre delito e pecado e nas limitações ético-religiosas de ordem temporal; de outra parte, resultava na “progressiva jurisdicionalização dos deveres e da disciplina religiosa e eclesial, bem como o amparo do ‘braço secular’ ao múnus eclesiástico”⁶³.

Em segundo lugar, os direitos do soberano português católico se assentavam numa visão essencialmente corporativista do Poder, dentro da qual a sociedade cristã, ordenada para uma causa suprema, isto é, para Deus, apresentava-se pela metáfora do corpo, na qual cada um dos membros possuía uma função, portanto, naturalizada e insubstituível: a unidade da criação era uma unidade de ordenação (*unitas ordinis, totum universale ordinatum*) e esta unidade compreendia o desempenho específico e distinto de cada uma destas partes (membros

⁶¹ PAIVA, José Pedro de Matos. La reforma católica en Portugal..., *op. cit.*, pp. 4-5.

⁶² HESPANHA, António Manuel. “Introdução”, In _____ (Coord.). *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 12.

⁶³ *Idem*, p. 12. As análises presentes neste volume apresentam um caráter sociológico, voltado quase sempre para as instituições, o que é extremamente importante para que compreendamos, igualmente, o espaço legal da religião em Portugal.

do corpo), geridas com justiça por uma cabeça, refletindo a idéia da “impossibilidade de um poder político simples, puro, não partilhado”⁶⁴.

A importância desta noção de *natureza do poder*, conforme a vontade do Criador – na qual a justiça consistia na manutenção de uma ordem já previamente estabelecida – pode ser observada na predominância reguladora do *direito natural*, “critério superior para aferir a legitimidade do direito estabelecido pelo poder, sendo tão vigente e positivo como este”, cabendo aos membros do corpo social, e especialmente à cabeça (o Rei), “adaptar às condições de cada comunidade, através do direito civil (*ius civile*), os princípios jurídicos decorrentes da natureza das sociedades humanas (*ius naturale*)”⁶⁵.

Se tal concepção do direito dos reis significava uma verdadeira *dogmática do poder*, um mecanismo de reprodução de posições assinaladas, meio através do qual a auto representação da sociedade do Antigo Regime assegurava “a sua reprodução política alargada [...] num permanente e interminável jogo de reflexos”⁶⁶, conferia também ao monarca a tarefa essencialmente jurídica de dirimir conflitos entre as esferas de interesse de uma sociedade rigorosamente hierarquizada, em que a ordem social se produzia conformando-se àquela ordenação irreduzível dos diversos estatutos jurídicos dos *estados* e das *ordens*. A esta equiparação do rei a um juiz supremo, somava-se o poder de editar leis (*potestas leges ferendi*), a punição dos criminosos (*ius gladii*), o comando dos exércitos, a expropriação por utilidade pública e o poder de impor tributos⁶⁷, ou em outras palavras, a *justiça*, a *fazenda* e a *milícia*.

No plano econômico, a concepção jurisdicional de poder dava ao rei a incumbência de zelar pela política fiscal, que se reduzia por vezes a “questões de ética fiscal”⁶⁸. Esta ética da tributação isentava, até os finais do século XVIII, a Igreja do aparelho fiscal da Coroa – fazê-lo significaria infringir as Ordenações Filipinas e as determinações romanas (“A Bula da Ceia”, *In Coena Domini* de Gregório IX) por meio das quais a Igreja Latina excomungava aqueles que constringessem, sem licença papal, os religiosos e os clérigos com algum tipo de tributo⁶⁹.

⁶⁴ HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. “A representação da sociedade e do poder”. In: HESPANHA, António Manuel (org.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 114.

⁶⁵ *Idem*, p. 115.

⁶⁶ *Idem*, p. 116.

⁶⁷ SUBTIL, José. “Os poderes do centro”, In: HESPANHA, António Manuel. (Coord.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 141.

⁶⁸ HESPANHA, António Manuel. A fazenda (Os poderes do centro), In: _____ (Coord.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 182.

⁶⁹ *Idem*, p. 184.

Numa sociedade em que as carreiras eclesiásticas (seculares e regulares) constituíram uma realidade estável e fundamental – tantas vezes identificadas como uma das singularidades da Europa católica do Sul⁷⁰ – elas devem ser entendidas como parte integrante daquele sistema de estados baseado na posse, “num direito, adquirido pelo tempo”, de determinado estatuto⁷¹. A noção de “direitos naturais” se refletia, na época da Restauração, na cobrança da *décima*, por parte de D. João IV, após a independência (05/09/1641), e que duraria até 1668, para retornar no começo do século XVIII, quando Portugal se envolvia na Guerra de Sucessão Espanhola (1704-1715): neste imposto os eclesiásticos só participariam após 1762, ficando livres de 1777 a 1796 e outra vez incluídos⁷².

Em outras palavras, o espaço da religião, na Época Moderna em Portugal, era também aquele no qual não adentravam completamente os dispositivos da Coroa⁷³. Aqui está, contudo, aquele fato fundamental a respeito das instituições portuguesas no Antigo Regime: o poder régio não detinha, de fato, a exclusividade em atuar como um produtor da disciplina social – um produtor, portanto, do que poderíamos chamar de “fatos do Estado”: a “construção de uma espécie de um transcendental histórico comum, imanente a todos os seus sujeitos”⁷⁴, e que assegurasse não apenas os esquemas que o tornavam pensável e legítimo, como ainda uma função simbólica, um esquematismo visível nas instituições e práticas instituidoras.

Também a Igreja, no século XVII português, ocupava os espaços das sanções e das disciplinas – quer pelos meios de controle ideológicos, como a confissão e a direção espiritual, quer pelo controle inquisitorial do Santo Ofício⁷⁵ – juntamente com outros mecanismos cotidianos e periféricos de controle, como a família e a pequena comunidade. Tais mecanismos configuravam uma arquitetura de poderes a partir dos quais – e baseado nas

⁷⁰ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Sistemas familiares (A família), HESPANHA, António Manuel. (Coord.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 252. Silva Dias, mais uma vez, é-nos útil em mostrar como um dos motivos do apelo à atividade reformadora era que “os privilégios do clero como classe social eram um atrativo permanente para os que viam no sacerdócio apenas uma solução para a vida. E o predomínio do elemento secular na vida administrativa das igrejas não podia deixar de se refletir desfavoravelmente sobre a condição material e moral desta turba de clérigos”, DIAS, José Sebastião da. *Correntes do Sentimento...*, op. cit., p. 39.

⁷¹ HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. In HESPANHA, António Manuel. (Coord.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 120.

⁷² HESPANHA, António Manuel. A fazenda, In _____ (Coord.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 193.

⁷³ Mesmo se colocarmos a questão nos termos da realidade material, pois os lugares religiosos gozavam de imunidade – lembremos, a título de exemplo, dos direitos de asilo. Também o clero, secular e regular, era imune: pelo Concílio de Trento, quaisquer constrangimentos a religiosos, aos corpos dos religiosos, redundariam em excomunhão sumária.

⁷⁴ BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papyrus, 1996, p. 116.

⁷⁵ Foro exclusivo em matérias de fé – heresia, apostasia, blasfêmia e sacrilégio.

deontologias próprias a cada uma destas esferas – os espaços de experiência se produziam no Portugal seiscentista⁷⁶.

Assim, desde que nascia, o indivíduo se via inserido numa rede complexa de disposições que iam desde os seus “pressupostos não questionados, as estruturas básicas de pensamento”⁷⁷, entre outras questões que envolvem o conceito de *habitus*, até a sua existência social propriamente dita, e que dependiam, em última instância, da ascendência da Igreja sobre a sua vida: o batismo, o único instrumento de registro de que aquela sociedade dispunha, “constitui, assim, o acto fundador da existência cívica”⁷⁸. Eram então as paróquias as menores unidades de controle populacional, e o pároco aquele indivíduo que mais proximamente realizava a mediação entre dois universos distintos: o da cultura escrita, oficial, institucional e, no que nos interessa, tridentina, sobretudo a partir das determinações doutrinárias emanadas desde o poder episcopal, e o universo de convenções, crenças e conveniências locais – em outras palavras, um importante agente cultural⁷⁹. Tal situação esteve intimamente ligada, às diversas manifestações civilizacionais – as cortesias, os meios de produção da individualidade, as coerções da vida privada – que incluíam não apenas uma orientação política, mas seriam trespassadas por constrições de carácter propriamente religioso, num jogo de intensa complementaridade.

⁷⁶ Para complementarmos o argumento, os *espaços de experiência* e os *horizontes de expectativa*, mediante os quais aqueles homens agiam e sofriam na sua realidade histórica, cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006, p. 309. Admitir que as possibilidades de ação dos sujeitos históricos dependiam, antes de tudo, dos espaços que lhes eram abertos pelas instituições é se atentar, sobretudo, para o fato de que, ainda quando agiam nos “intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação”, a sua própria individualidade era inseparável dos mecanismos – diversos, como se disse – que buscavam moldá-la e discipliná-la; ainda que toda ação social seja sempre *marginal* em relação a sistemas fechados de determinações (dedutivas) a priori, ou em outras palavras, que os indivíduos sejam expressões não das estruturas diversas da vida social – a família, a igreja, o Estado – mas do fato de que a sua individualidade não decorre inteiramente de nenhuma delas, e que, portanto, apresentar estruturas institucionais não significa esperar com elas apreender inteiramente os espaços de experiência em que se processavam as crenças dos católicos portugueses do século XVII – apesar de tudo isso, estudar os modelos de normatividade emanados dos vários polos que compunham aquela sociedade é compreender como as pessoas daquela época concebiam o seu próprio mundo e imaginavam o seu estado ideal, ou, neste caso, natural. Cf. também LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁷ ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 81. Ou, nas palavras, talvez um pouco fortes, de Lucien Febvre: “Do nascimento à morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele pretendesse ser livre” FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade...*, *op. cit.*, p. 292.

⁷⁸ CARVALHO, Joaquim Ramos de. “Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna”, In MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Coord.). *História da Vida Privada em Portugal*. A Idade Moderna. Portugal: Círculo de Leitores – Temas e Debates, 2011, p. 32.

⁷⁹ *Idem*, p. 33; Cf. ainda HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. “O quadro espacial”, In HESPANHA, António Manuel (Coord.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 38; GOUVEIA, António Camões. In HESPANHA, António Manuel (Coord.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 262. No entanto, esta relação, conforme veremos mais adiante, não se processava de maneira unilateral: também os párocos, e outros “agentes” culturais se encontravam suscetíveis às crenças e comportamentos que buscavam moldar.

A formação intelectual dos portugueses na Época Moderna, assim como no Medievo, estava atrelada ao poder da Igreja: a Universidade portuguesa era, desde as suas origens, apanágio dos poderes régio e eclesiástico⁸⁰, que dividiam as responsabilidades pelo patrocínio e pela concessão de títulos. De 1537 até 1770, trinta e nove dos quarenta reitores da Universidade de Coimbra – que estava no centro do saber escolástico em Portugal, junto com Évora – eram eclesiásticos. Os benefícios de que gozava a Igreja redundavam, portanto, em benefícios para os próprios estudantes: desde D. João III gozavam eles de foro privilegiado.

Os principais cursos eram Teologia e Cânones, obviamente dominados pelos eclesiásticos. Desde a reforma de 1612, até o período pombalino, Coimbra contava com sete cátedras: quatro grandes (Prima, Véspera, Noa e Escritura, à hora da terça), e três pequenas (Durando, uma catedrilha de Escritura e Santo Tomás). A maioria dos alunos matriculados era composta por membros de ordens religiosas – alguns se doutorando em teologia, o único doutorado existente em Portugal – bem como os professores (mais de 70%) eram também eclesiásticos, a maioria composta por eremitas de Santo Agostinho, cistercienses, dominicanos e jerónimos. Os textos lidos eram a Bíblia, as *Sentenças* de Pedro Lombardo, e a *Summa Theologica*.

A relação do rei católico com a Universidade era extremamente ilustrativa desse imiscuir-se as esferas leiga e clerical, e do aspecto de devoção com que se revestia o poder da Coroa: em uma Carta Régia de 1646, a exemplo do que ocorrera em Salamanca alguns anos antes, D. João IV exortava a Universidade de Coimbra a defender a Imaculada Conceição de Maria Santíssima⁸¹, o que se torna uma lei estendida a todo o Reino em março do mesmo ano. E sob este título Nossa Senhora passa a ser padroeira de Portugal⁸².

Isso, segundo Fernando Taveira da Fonseca, explica o súbito desaparecimento dos dominicanos dos corpos docente e discente da Universidade, a partir de meados do século XVII; o que seria muito estranho, à primeira vista, já que o texto do Doutor Angélico, referência para os Pregadores, era muito discutido nas classes de Coimbra, e estes frades sempre tinham sido referência em matéria de escolástica, em toda a Europa, a ponto de serem admitidos na Universidade portuguesa sem realizar quaisquer exames. Acontece que eles, na

⁸⁰ OLIVEIRA, António de. “A universidade e os poderes”, In: *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, v. 1, t. 2, p. 897.

⁸¹ SILVA, José Justino de Andrade e. *Coleção Chronológica da Legislação Portuguesa*. 1640-1647. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856, p. 470.

⁸² *Idem*, p. 314. Dizia o texto; “E da mesma maneira promettemos e juramos, com o Principe e Estados, de confessar e defender sempre, até dar a vida, sendo necessário, que a Virgem Senhora Mãe de Deus foi concebida sem peccado original: tendo respeito o que a Santa Madre Igreja de Roma, a quem somos obrigados a seguir e obedecer, celebra, com particular officio e festa, sua Santissima e Imaculada Conceição: salvando porem este juramento no caso em que a mesma Santa Igreja resolva o contrário”.

esteira do aquinatense, não admitiam o dogma da Imaculada Conceição⁸³, e não podiam, portanto, realizar aquele juramento de D. João IV.

Voltemo-nos para D. Pedro II, assim como seu pai, considerado um homem pio e religioso⁸⁴: também ele enfrentou resistências no âmbito eclesiástico para governar – basta-nos recordar a suspensão da Inquisição, de 1674 a 1681, por iniciativa papal. Uma *Pragmática* por ele emitida quando da sua aclamação como regente, em 1668, nos deixa entrever como, no âmbito da relação intrincada entre política religião, era preciso se posicionar firmemente para sustentar a identidade que o reino, cuja independência vinha aos poucos sendo reconhecida, esforçava-se por preservar. A ideia era prosseguir a “tridentinização” desvincilhando-se da “castelização” com que chegou a Portugal. Relembrando medidas anteriores de D. João IV, o documento deixa transparecer, na preocupação com “o excesso que há nos trages, vestidos, guarnições e outras cousas”, e com os gastos inconvenientes dos “Vassallos deste Reyno, tão atenuados de seus patrimônios”, o zelo em, criando sanções contra a importação e uso indiscriminado de artigos luxuosos, ir “restituindo este Reyno aos bons costumes, de que tanto se prezaram os antigos Portuguezes”.⁸⁵

O apelo a um “estilo severo português antigo”⁸⁶, típico do balanço restauracionista da primeira metade do século XVII, é perfeitamente discernível por trás das preocupações eminentemente econômicas da medida de Pedro II: podemos enxergar nesta

⁸³ FONSECA, Fernando Taveira da. “A teologia na Universidade de Coimbra”, In: *História da Universidade em Portugal...*, op. cit., p. 786. O texto da Suma diz: “Si el alma de la Santísima Virgen no hubiera estado nunca manchada con la corrupción del pecado original, eso rebajaría la dignidad de Cristo, que emana de ser el Salvador universal de todos. Y por eso, después de Cristo, que no necesitó de salvación, por ser el Salvador universal, la pureza de la Santísima Virgen fue la máxima. Cristo no contrajo en modo alguno el pecado original, sino que fue santo en su misma concepción, según las palabras de Lc 1,35: *Lo santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios*. En cambio, la Virgen María sí contrajo el pecado original, aunque fue purificada del mismo antes de nacer del seno materno. Y esto es dado a entender en Job 3,9, donde, refiriéndose a la noche del pecado original, se dice: *Espera la luz* es decir, a Cristo, y *no la vea* (porque *nada manchado ha entrado en tal luz* como se lee en Sab 7,25), *ni el nacimiento de la aurora que despunta*, esto es, de la Santísima Virgen, que en su nacimiento estuvo exenta de pecado original”, III, q. XXVII, art. II. Cf. AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teología*. V Parte III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 257-258.

⁸⁴ “Muito pio e devoto, jejuava todas as sextas-feiras, só bebia água e detestava vinho”, FARIA, Ana Maria Homem Leal de. “D. Pedro II. O Pacífico”, In: ACADEMIA PORTUGUESA DE HISTÓRIA. *Historia dos Reis de Portugal*. Da monarquia dual à implantação da República. Lisboa: QuidNovi, 2012, v. 2, p. 270.

⁸⁵ SILVA, José Justino de Andrade e. *Coleção Chronológica da Legislação Portuguesa*. 1657-1674. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856, p. 147. Segundo Francisco da Silva, D. João IV “vestia com lhaneza, como se depreende dos retratos, e gostava de, na sua apresentação, respeitar a identidade do modo de ser português. Aliás, não se coibia de se manifestar contra os vassallos vaidosos e amantes do luxo, que vestiam por modelos estrangeiros que contradiziam ou não respeitavam os modos da indumentária lusitana. Essa ideia era comum, pois perpassa clara nos capítulos das Cortes da Restauração”, SILVA, Francisco Ribeiro da. “D. João IV”, In: ACADEMIA PORTUGUESA DE HISTÓRIA. *Historia dos Reis de Portugal...*, op. cit., p. 171.

⁸⁶ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da Silva. “A identidade portuguesa”, In: HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal...*, op. cit., p. 19.

medida um pendor para moralização das aparências e para a acomodação de uma receita civilizacional aos moldes de uma nação que se diferenciava por ser “bucólica, austera e guerreira”.⁸⁷ Esse retorno preconizado às origens do que era entendido como substancialmente português – a busca por um ethos bem definido – que apelava para uma espécie de ascetismo identitário, favorecia, não resta dúvida, o projeto religioso da Reforma tridentina, uma vez que se configurava como uma “boa obra” para aristocracia nos *seiscentos* portugueses exercitar a própria virtude: “A honra na acepção portuguesa do século XVII nada tinha de quietista”.⁸⁸ Este é o sentido, segundo Eduardo França, do ideal do herói estóico cristianizado no século XVII, fabricado pela educação jesuítica, mas que, não obstante, é “menos que uma invenção da Reforma Católica no afã de ressuscitar o cruzadismo” que “uma invenção da aristocracia ameaçada em seus redutos. Um critério de diferenciação agora que os sangues andavam cada vez mais misturados”.⁸⁹ Critério este que D. Pedro II assumia, como ele mesmo disse, “com o exemplo de minha Pessoa Real, e Casa”⁹⁰

É por isso que naquela época ser português era ser católico: para além da realidade política do reino, “no plano interno” o primado da catolicidade conduzia à ideia de que “a legitimidade do Reino estava dependente de sua fidelidade à Igreja e a identidade dos súbditos à sua adesão à fé do Reino e de seus maiores”, ou dito de outra forma, “o Reino (e o rei) ou era católico ou não era o Reino (ou não era o Rei)”⁹¹. Ou, como dizia Eduardo França, “maus católicos muitos, mas sempre católicos”⁹² O exemplo desta Pragmática é

⁸⁷ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. “O quadro espacial”, In: HESPANHA, António Manuel (Coord.), *História de Portugal...*, op. cit., p. 35. Segundo estes mesmos autores, “o apetite pelo ganho mercantil (e o conseqüente abandono dos campos pelo comércio ou pelas conquistas), a adoção de modas estrangeiras, a atitude cortesã (entenda-se, afetada e dissimulada, à maneira castiglionesca), o amolecimento pelo luxo e pela urbanidade, eis alguns dos fatores usualmente ligados, pelos moralistas dos seiscentos, à decadência do país”, HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da Silva. “A identidade portuguesa”, In: HESPANHA, António Manuel (Coord.), *História de Portugal...*, op. cit., p. 29.

⁸⁸ FRANÇA, Eduardo D’Oliveira. *Portugal...*, op. cit., p. 202.

⁸⁹ *Idem*, p. 61.

⁹⁰ SILVA, José Justino de Andrade e. *Coleção Chronológica...*, op. cit., p. 147. Helena Murteira mostra como, nos relatos dos viajantes, este ethos se encontrava em seu pleno funcionamento: “De qualquer forma, o povo português é geralmente apontado como apresentando um temperamento cordial, sóbrio nos seus costumes, pouco amante dos prazeres que o conforto já naquela época proporcionava aos habitantes dos países europeus mais ricos, austero nos seus divertimentos – as festas que tinha eram essencialmente de origem religiosa, festejava o carnaval sem bailes, mas transformava a procissão mais importante, a do Corpo de Deus, numa autêntica celebração de toda a cidade, em que podia então comportar-se de forma que não lhe era permitida no seu cotidiano” MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes*. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 30.

⁹¹ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da Silva. “A identidade portuguesa”, In: HESPANHA, António Manuel (Coord.), *História de Portugal...*, op. cit., p. 21.

⁹² FRANÇA, Eduardo D’Oliveira. *Portugal...*, op. cit., p. 32. O que nos traz à memória a ressalva de Silva Dias, abordando a dissolução dos costumes religiosos no Portugal quinhentista: “Não devem tirar-se daqui conclusões excessivas. Os homens do século XV são rudes, grosseiros, carecidos muitas vezes de sentido evangélico: não são porém ímpios ou pré-agnósticos. A sua fé é geralmente sincera e viva. Abraçam-se a ela nos lances dramáticos de sua existência e não a abandonam nas preocupações do dia-a-dia. A sua imaginação alimenta-se

particularmente rico porquanto ilustre, com excepcionalidade, como o ideal ascético impulsionado pela ideia de reforma religiosa (que analisaremos mais adiante), encontrava analogia com ideais civilizacionais presentes num projeto político. Podemos mesmo nos aventurar a pensar que no Portugal do XVII o impulso rumo a tal ideal ascético não partia da conotação pragmática de uma ética econômica, mas, entre outras coisas, de um mito nacional, o do “herói português antigo”.

Entretanto, sobretudo a partir da regência (1668-1683) e do reinado (1683-1706) de D. Pedro II, período no qual o presente estudo se aprofunda, vai-se pouco a pouco estabelecendo uma nova forma de governo e uma nova concepção do poder régio, ou uma nova roupagem: o período que vai dos últimos anos do século XVII até meados do XVIII é aquele da lenta concepção e abrangência de um conceito de governo político, que autoriza a ação do rei em prol das “razões de Estado”⁹³, e ainda da centralização do poder, caracterizado pela substituição das cortes pela Corte⁹⁴. O rei procurará – mas veremos com que meios – assumir uma ascendência sobre os outros poderes, em especial a nobreza e o clero, que, se se esboça durante o reinado de D. Pedro II, apenas com D. João V (1706-1750) seria alargado, multiplicando, entretanto, inúmeros compromissos. Aqui, como anteriormente, portugueses não católicos ainda eram um paradoxo.

1.2 Lisboa, o demônio e o Espírito Santo

1. 2. 1 Um primeiro evento

Antes que o terremoto a destruísse completamente em 1755, a Casa do Espírito Santo, na Rua Nova do Almada, em Lisboa, foi o palco de eventos extraordinários. Um deles se inicia quando, no começo do século XVIII⁹⁵, o Santo Ofício bate às suas portas,

do maravilhoso cristão. Não saberiam viver sem o arrimo da crença católica” DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 62.

⁹³ SUBTIL, José. In HESPANHA, António Manuel (Coord.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁹⁴ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. D. Pedro II regente e rei (1668-1703). A consolidação da dinastia de Bragança (O processo político), In HESPANHA, António Manuel. (Coord.). *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 411. As últimas cortes, de caráter já bastante debilitado, são de 1698.

⁹⁵ Não temos a data precisa. Provavelmente antes dos anos de 1720; com toda certeza, depois de 1710. Ver LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes da nossa Congregação do Oratório de Lisboa”. In:

procurando por seus moradores. Não se tratava, em absoluto, de investiga-los; não havia contra eles quaisquer denúncias, ou suspeitas de heterodoxia, ao contrário do que essa visita – para muitos, indesejada – poderia dar a entender. Pedia-se, antes, pela sua ajuda. Os inquisidores tinham em suas mãos um caso de possessão diabólica.

Um “endemoninhado”, escreve o padre Bernardo Lopes⁹⁶, “tido e havido por tal pellas cousas extraordinárias que nelle se vião”, era enviado à dita casa “para que os Padres lhe fizessem os Exorcismos da Igreja”⁹⁷. Notemos, de imediato, duas coisas: em primeiro lugar, a relação, estabelecida pelo Santo Ofício, entre os habitantes daquela casa e a atividade do exorcismo; a compreensão de que, àqueles homens, podia-se recorrer em semelhantes circunstâncias. Digna de nota, em segundo lugar, a expressão “exorcismos da Igreja”, menos pleonástica do que pode parecer, à primeira vista. Como veremos mais adiante, este fenômeno torna visível o cruzamento de alguns itinerários⁹⁸.

Esses padres que ali viviam, gozavam, já havia alguns anos, de um grande prestígio junto à população portuguesa, tendo como um de seus protetores o próprio rei D. João V (1707-1750).⁹⁹ Sua relação com a corte e, nesse caso, sua cumplicidade com o Santo Ofício, indicavam que, numa época em que se chegava a abusar da prática dos exorcismos¹⁰⁰, tanto em Portugal quanto nas colônias, a cerimônia aconteceria dentro dos limites da mais pura ortodoxia.

“Sucedeo que em huma ocasião”, continua a narrativa, “lhe poz sobre a cabeça quem o estava exorcizando huma carta do P. Bernardes sem que elle naturalmente pudesse perceber o que era”, e, como era de se esperar, “tanto que o dito energumeno sentio o toque

LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, pp. 6-15. Agradeço à professora Armênia Maria de Souza e também a Cleusa Teixeira por esta obra, um presente encomendado sem o qual este estudo não se escreveria.

⁹⁶ Segundo Ebion de Lima, responsável pela publicação do documento, parte de um volume intitulado “Notícias para a biografia dos padres do Oratório”, contendo onze biografias, o padre Bernardo Lopes, morto em 1790, fora prepósito dos oratorianos em Lisboa, no difícil período em que foram suspensos por Pombal (1765-1776). Quando escreveu sobre Manuel Bernardes, provavelmente entre 1756 e 1759, era secretário, biógrafo e cronista da Congregação; cf. LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p.235. O caráter elogioso da biografia de Bernardes, escrita num tom quase que hagiográfico, representa, para além dos constantes elogios a esta figura destacada da Congregação, uma apologia à própria família oratoriana.

⁹⁷ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁸ Conforme defenderemos ao longo deste estudo, conceber um fenômeno social como um cruzamento, ou entrelaçamento, não o torna, em absoluto, um evento “extraordinário”. Não aos olhos do historiador.

⁹⁹ O qual lhes concede, em 1742, a quinta, a casa e a ermida de Nossa Senhora das Necessidades, a partir desse momento uma segunda habitação para os oratorianos apenas na cidade de Lisboa. Eles para lá se mudam em 1750, após uma série de obras de infraestrutura edificadas pelo próprio D. João V, provendo o espaço ocupado anteriormente pela ermida com um Hospício. Cf. ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, *op. cit.*, pp. 280-282. Como o documento do padre Bernardo Lopes não indica a data precisa do exorcismo, mas diz ter ocorrido apenas pouco depois da morte de Bernardes, é bastante provável que se tenha desenrolado no Espírito Santo, e não nas Necessidades.

¹⁰⁰ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, pp. 122-142, sobretudo.

della exclamou com aflicção estranha: que lhe tirassem o Bernardes da cabeça, porque o atormentava muito”¹⁰¹.

Quem era este Bernardes, ao qual se referia o demônio? Como poderia um de seus *vestígios*, um de seus *resquícios*, uma carta, escrita pelo seu próprio punho, evocar o discurso de um *Outro*, obscuro e equívoco? Por que é que, mesmo sabendo – todo cristão sabia – que o diabo é o *pai da mentira*, lhe davam crédito os padres?

Justo juízo de Deos, porque também o Demonio o tinha atormentado um dia, porque às mãos deste cruel inimigo padeceu o P. Bernardes por longo tempo grandes vexames, permitindo-o assim o mesmo Senhor para que se aperfeiçoasse cada vez mais nas virtudes e fosse mayor o seu merecimento.¹⁰²

Eis o fio da meada: o demônio manifesta-se¹⁰³ pois o toque, ambíguo, de um ausente – que se faz presente pela memória, pelos traços sensíveis que lhe sobreviveram – evoca, durante o rito, a *memória de outros toques*, aqueles do demônio, que a memória daqueles padres trataria de conservar.

A congruência,¹⁰⁴ presente nesta luta simbólica, é reforçadora, ademais. Garante-se a veracidade daquelas “cousas extraordinarias” pela alusão a um irmão morto¹⁰⁵, antigo habitante daquela casa; por sua vez, esse mesmo evento, a partir de então veraz,

¹⁰¹ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰² *Idem, ibid.*

¹⁰³ É crucial, no rito do exorcismo, que o demônio se manifeste. Entre os signos visíveis da possessão está a capacidade de conhecer, e tornar público, aquilo que se encontra oculto, dando a entender que tal operação não se realiza pelo concurso de faculdade humana.

¹⁰⁴ O conceito de congruência é, como se sabe, farelo de estruturalismo em nossa análise. Esta é, na verdade, uma maneira de encarar o fenômeno. A noção de possessão está sendo entendida, aqui, segundo o apelo de Stuart Clark, pela via da suspensão de uma realidade extralinguística como instância privilegiada para julgar a realidade da possessão. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, *op. cit.*, pp. 499-505. Com isso, evidentemente, não negamos que algo tenha acontecido – e é muito provável que a resposta seja “sim” –, nem, conseqüentemente, buscamos reduzir a experiência religiosa à sua realidade puramente simbólica. Mesmo porque, segundo entendemos o funcionamento dos símbolos nas sociedades humanas, podemos dizer, com Turner, que “os símbolos possuem as propriedades de condensação, unificação de referentes díspares, e polarização de significado. Um único símbolo de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é múltívoco, não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e da avaliação ética”, TURNER, Victor. *O processo ritual*. Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 74. A possessão não pode ser, portanto, redutível a fenômeno de linguagem, pois o próprio símbolo não é. Se sua origem, entretanto, se encontra aquém, ou além da realidade linguística, não é esta dimensão “logocêntrica” por assim dizer – ou o seu núcleo extralinguístico – que direciona o seu funcionamento, mas, para usarmos o vocabulário de Geertz, é a interação de padrões culturais de concepção e disposição originando o fenômeno da congruência estrutural, ou da formulação simbólica, que colocam em curso o evento da possessão. Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pp. 108-110. Com isto nos afastamos de abordagens psicológicas que tendem, mal e mal, a reduzir a complexidade do fenômeno a distúrbios de origem psíquica. Cf. LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*. Um estudo antropológico da possessão por espírito e xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 36. Para o estudo pioneiro da psicanálise freudiana, cf. FREUD, Sigmund. “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”, In: _____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 225-272.

¹⁰⁵ Manuel Bernardes falece em 1710.

fundamentado, confirma o que todos gostariam de acreditar, que “quis N. Senhor dar algum indicio da gloria que já lhe tinha dado em premio de suas virtudes”¹⁰⁶, ou seja, a capacidade de intervir junto ao exorcismo, tão logo sua memória fosse evocada, num exemplo dos sutilíssimos mecanismos pelos quais a crença se produz e sustenta nas sociedades humanas. Neste caso, por um complexo jogo de presenças e ausências.

Este episódio é ilustrativo de como, segundo Márcia Moisés Ribeiro, “a temática do inferno e suas ameaças ainda eram perfeitamente cabíveis no universo cultural lusitano setecentista”¹⁰⁷. Embora não seja a ocasião de nos delongarmos, cumpre ao menos apontar como este episódio, que implica aquela noção de *eficácia simbólica* – famosa desde as análises de Lévi-Strauss e, por sua vez, calcada num tripé, perfeitamente visível, qual seja, a *crença daquele que cura*, a *crença do que é curado* e a *crença dos circunstantes* –, funciona na direção de reforço mútuo entre presente e passado, produzindo memória.¹⁰⁸

Neste sentido, uma série de observações é oportuna: em primeiro lugar, quanto às figuras daqueles padres. O fato de que um de seus membros intervenha, por meio de sua consumada ausência (está morto)¹⁰⁹, que se torne presente por um indício seu, e se torne transparente, se torne legível, pela fala demoníaca, não confere aos sacerdotes a dignidade ou o suposto poder de expulsar os demônios. Não lhes confere prestígio. É importante frisar este ponto, pois é precisamente o inverso o que ocorre: não é por manifestarem algum tipo de poder sobre o *inimigo dos homens* que aqueles homens, habitantes daquela casa, passariam a ter algum tipo de poder junto aos outros homens, com quem dividiam seu cotidiano e o espaço no Portugal seiscentista; mas antes, por possuírem esse poder, por se terem tornado figuras influentes em seu meio social, é que podiam se aventurar a, com algum sucesso, expulsar demônios.¹¹⁰

Em segundo lugar, a própria eficácia, senão da cura, da manifestação diabólica durante o exorcismo. Não há motivos justos para se duvidar do relato de Bernardo Lopes,

¹⁰⁶ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁷ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios...*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁸ Cf. LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, t. 1, p. 207. No entanto, infelizmente, não sabemos que fim tomou o “energúmeno”, isto é, se o exorcismo logrou ou não a liberação.

¹⁰⁹ Como no caso de Grandier e das possessões em Loudun, o evento se organiza em torno de um “faltante”, de um morto: “o que torna possível e o que autoriza esta linguagem”, podemos dizer com Certeau, “(e talvez esta seja uma verdade para todas as linguagens, mesmo que outras formas) é uma morte. Ela sozinha, em última instância, autenticará [ou autenticou, no nosso caso] o drama e transformará [transformou] o teatro em um ‘discurso verdadeiro’”, CERTEAU, Michel de. *The possession...*, *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁰ Aqui toda a força do argumento na história contada por Lévi-Strauss: “Quesalid [um jovem xamã] não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes; ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro”, LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural...*, *op. cit.*, p. 208.

quanto ao essencial, isto é, quanto à ocorrência do exorcismo e quanto à utilização da carta “daquele Bernardes” durante o ritual. A fala do endemoninhado pertence, *per se*, ao campo da especulação. O que é digno de nota, entretanto, é que esta fala se insere numa rede de significantes – uma sintaxe – que coloca em curso, por sua vez, uma rede de significados – uma semântica.¹¹¹ Colocar a carta de Bernardes sobre a cabeça do endemoninhado (a ação em seu caráter significante) desencadeia uma reação (a fala) que altera o valor de todo o evento (Ihe confere um novo significado). Esta reação – que é vantajosa para os padres do Espírito Santo – não depende do próprio código (o padrão cultural do exorcismo) que, tomado em si próprio, não é senão intransitividade. Depende, pois, da própria ação dos sujeitos em manter o endemoninhado na “clausura de um discurso”.¹¹²

Por último, todo este evento é um fenômeno *liminar*. Uma situação original de perturbação da ordem (uma possessão) é sucedida pelo paroxismo desta desordem (a fala demoníaca), paroxismo este conduzido, mediante prescrições rígidas (o manual de exorcismos) até que, virtualmente – pois o relato não nos conta – a ordem é reestabelecida (com a suposta cura). Muito embora, podemos acrescentar, o indício do funcionamento pleno do ritual, ou seja, a veracidade da possessão e da intercessão do padre falecido, encaminhem a situação para o seu desenlace. Por meio de uma aparente desordem, uma ordem foi reforçada.¹¹³ Colocando em jogo a sua reputação como religiosos dotados de um determinado poder (a expulsão do diabo), e expondo-se a perdê-la (este é o risco assumido no interregno da liminaridade, onde falam os exorcistas, mas falam também os demônios), o concurso de uma influência maior ainda, de um poder ainda mais eficaz (Bernardes), conjurado pela sua carta (um verdadeiro membro substituto), reestabelece a ordem e reforçam aquela reputação, que

¹¹¹ A distinção, pragmática, não-semiológica, se encontra no argumento do quarto chinês de John Searle. Cf. SEARLE, John R. *O mistério da consciência: e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

¹¹² CERTEAU, Michel de. *The possession...*, *op. cit.*, p. 39. A explicação depende de um pensamento voltado para o valor da noção de estrutura. “O xamã fornece à sua doente uma linguagem, na qual se podem exprimir imediatamente estados não formulados, de outro modo inenunciáveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência real, mas, sem isto, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da sequência cujo desenvolvimento a doente sofreu”, LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia...*, *op. cit.*, p. 278.

¹¹³ Fenômenos liminares não são típicos de algo como margens sociais ou, o que é ridículo, marginalidade cultural. No nosso caso, aquilo que Van Gennep chamava de “rotatividade do sagrado”: segundo ele, o sagrado “não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas”, ou seja, assinala as posições no interior de um ritual e, porque este ritual é parte integrante de uma sociedade, assinala-as, igualmente, no próprio meio social. Cf. VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 31. Quem fornece as melhores análises é, como se sabe, Victor Turner: só podemos compreender o funcionamento das estruturas quando o elemento antiestrutural, a saber, a fase indiferenciada da manifestação demoníaca, é colocada em funcionamento – por meio de um processo. Cf. TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas...*, *op. cit.*, p. 40.

bastou – assim é de se supor – para serem procurados pelo Santo Ofício. Motivo de sobra para tentar entende-los.

1. 2. 2 *Intrigas e memórias: a disputa pelo espaço*

De 1674 até a sua destruição, esta Casa do Espírito Santo fora habitada pelos congregados do Oratório de Lisboa, período em que se destacara como um desses lugares em que a crença se produzia e reproduzia no Portugal seiscentista. Digamo-lo corretamente: foi por obra destes mesmos oratorianos que se converteu em habitação de religiosos – ou, para usarmos o termo correto, em “recolhimento” – uma casa contigua à Igreja do Espírito Santo da Pedreira, que devia este nome a uma grande formação rochosa sobre a qual se erguia, e que se comunicava, em seus primórdios, com o rio Tejo¹¹⁴. Como grande parte das construções religiosas portuguesas, esta igreja tinha origens medievais e, muito embora não se tenha certeza se a sua fundação remonta efetivamente ao século XIII¹¹⁵, sabe-se que em 1º de março de 1279 um certo Affonso Correlano e sua esposa Maria Moniz doaram-lhe uma vinha no termo de Lisboa, “para sustento dos pobres”.¹¹⁶ E este é o registro mais antigo.

A memória, em 1729, de um alvará expedido em 20 de julho de 1707 – poucos anos antes, portanto, do episódio do exorcismo – demonstra que, àquela época, muito longe de ser ponto pacífico o estabelecimento dos ditos congregados, que há pelo menos quatro décadas faziam sentir a sua presença na vida religiosa da corte portuguesa (mas também em todo o reino, e mesmo no Império Ultramarino), a sua ação evangelizadora suscitava controvérsias ao nível dos poderes locais.

Neste documento, a autoridade régia confirmava um novo compromisso firmado pelos antigos proprietários da igreja, e que destoava, em alguns pontos, daquele estabelecido quando da doação da propriedade, em 1671.

Um destes pontos referia-se à obra de caridade que era, até a data da doação aos oratorianos, empreendida pela Irmandade dos Homens de Negócio, conhecida também como Irmandade do Espírito Santo, igualmente muito antiga, e que desde os seus primórdios era

¹¹⁴ Cf. BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 24.

¹¹⁵ O padre João Bautista de Castro, entretanto, coloca como data de sua fundação o ano de 1270. Cf. CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, t. 2, p. 98.

¹¹⁶ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 25.

responsável pela dita igreja¹¹⁷: o sustento de uma casa de acolhida para pobres e necessitados, o Hospital do Santo Espírito, contando com as esmolas da irmandade, ou confraria, um total de doze aposentos para *mercieiras*¹¹⁸. Estas, por sua vez, contribuía para o culto com rezas e ajudavam na manutenção da Igreja.

Polêmica, no início do século XVIII, se torna a resolução, por parte da irmandade, de não mais prover o sustento das *mercieiras*, como tinham se comprometido, na escritura firmada em 1º de maio de 1671 nas notas do tabelião Domingos de Barros, confirmada em 6 de agosto por D. Antônio de Mendonça, arcebispo de Lisboa (1669-1676), e também por um breve do Papa Clemente X, expedido em 6 de dezembro daquele ano¹¹⁹. Na escritura lia-se que os padres, desocupando o Hospital para ali construírem as suas celas – os cubículos para os congregados – deveriam acomodar as *mercieiras* em sítio apropriado e que “os gastos que fizerem as ditas casas [para as *mercieiras*] ou sejam compradas, ou por aluguer, será por conta da dita Congregação *in perpetuum*”, cabendo à irmandade a provisão anual das ditas *mercieiras*, com esmola, a partir, entre outras rendas – como o tributo aludido – dos rendimentos da capela principal da igreja, que ficaria sob sua administração¹²⁰.

A decisão da irmandade de não mais sustentar as *mercieiras* advinha desta transladação dos congregados para Igreja do Espírito Santo, alegando-se, posteriormente, que

¹¹⁷ Desde o tempo de D. João I eram contadas as casas do Hospital (decisão confirmada por D. Duarte em 1434), o que implicava alguma notoriedade. Em 22 de janeiro de 1445 fundiram-se a Irmandade dos Homens de Negócio e a de São Francisco da Cidade e, em 1458, D. Afonso V lhes concede um juiz privativo (o ouvidor da alfândega), o que D. Manoel confirmaria em 1503. Por alvará de 6 de janeiro de 1472 permite à irmandade D. Afonso V a sua participação na procissão do Corpo de Deus e o direito de cobrar o tributo de 2 réis por tonelada de fazenda que chegasse, por navios estrangeiros, ao porto de Lisboa, a fim de prover de ornamentos a Igreja. De 1514 a 1516, D. Manoel, que era membro da irmandade, empreende uma reforma na Igreja, deixando-a estabelecida com três naves. Mais tarde, em 1547, D. João III tentou doá-la aos jesuítas, mas a doação foi recusada. No século XVIII, com a ascensão de Pombal, o caráter religioso da associação foi desfeito; aproveitando-se do fato de que os membros da dita irmandade, os “homens de negócio”, lançavam mão de seu caráter corporativo para cuidar também de seus assuntos temporais, o marquês, por Decreto de 30 de setembro de 1755, cria a Junta de Homens de Negócio, e por alvará de 16 de dezembro de 1756, lhe confere os estatutos. Em 1788, esta junta é elevada a Tribunal Régio, transformando-se Junta do Commercio, Agricultura, Fábricas, Navegação e Águas Livres. Cf. BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., pp. 25-28. O mesmo autor inclui entre os membros da irmandade diversas pessoas da família real.

¹¹⁸ Segundo Antônio Carvalho da Costa, “hum hospitaleyro, e sua mulher, e além destes, dez mulheres donzellas ou donas viúvas de boa vida, e costumes, que com grande recolhimento vivião dentro do dito Hospital, observando algumas regras em forma de Comunidade; e todos estes pobres tinham a seu cargo a limpeza, ornato, e aceyo desta Igreja”. Cf. COSTA, Antônio Carvalho da. *Corografia Portugueza e descripçam topográfica do famoso reyno de Portugal*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1712, t. 3, p. 447.

¹¹⁹ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 31.

¹²⁰ *Idem*, pp. 32-33. Estas disposições são derogadas, como se tem dito, pelo alvará de 1707, que confirmava o novo compromisso firmado em 1706: “Eu el-Rei faço saber, que o provedor, e mais irmãos da Irmandade do Espírito Santo da Pedreira [...] por terem feito doação da igreja do Espírito Santo aos padres da Congregação do Oratório *com autoridade real, e potifícia*, ficaram sendo impraticáveis as disposições dos antigos compromissos, por onde até agora se governaram; especialmente pelo ultimo, confirmado pelo Sr. Rei D. Sebastião em 23 de setembro de 1575 [...] *com cláusula derogatória de todos os antecedentes que encontrassem a este*”. Cf. *Idem*, p. 37 (grifos no documento).

a dita Congregação não tinha como objetivo uma obra social que compensasse o desmoronamento de um compromisso muito antigo, firmado em 23 de setembro de 1575 com o próprio D. Sebastião¹²¹. O que poderia macular a imagem dos congregados¹²².

As obras de caridade, especialmente no trato com os doentes, os órfãos e as viúvas – a maioria das tais merceiras era composta por viúvas – tinham, como ainda tem, um enorme apelo junto à população, mas também um importante significado político e religioso, devido, entre outras coisas, “à solicitude dos pontífices” e “às garantias da lei”¹²³ no reino português. O assistencialismo, geralmente empreendido por institutos de vida consagrada, constituía uma parte das atribuições próprias destas irmandades, ou confrarias, cujo papel na sociedade portuguesa foi enorme na Época Moderna¹²⁴: por um lado, constituíam-se como organizações sociais sobre as quais a Igreja e a Coroa buscavam impor suas determinações, utilizando-se delas como um meio extremamente eficaz para alargar os seus instrumentos de controle social (como o enquadramento dos ofícios urbanos, e o controle dos diversos segmentos da sociedade que se faziam representar sob a insígnia da devoção particular de uma confraria a que pertencia e à qual o dito pertencimento significava possuir determinadas prerrogativas).

Por outro lado, devemos enxergá-las para além de sua cumplicidade com o Poder, ou sua capacidade em se deixar manipular pelos poderes constituídos e percebê-las, elas mesmas, a partir da arquitetura de poderes que conferia à sociedade portuguesa seiscentista sua característica corporativa: as irmandades, ou confrarias entram, elas também, na dinâmica dos poderes locais e das sociabilidades religiosas em curso na história do catolicismo reformado do século XVII.

A questão das merceiras, devido à complexidade das disputas por território (se nos aprobelesse, poderíamos tomar essa expressão em seu sentido “literal”) por parte do clero diocesano e das irmandades, prossegue pelo século XVIII a fora, e seria usada pelo prior de

¹²¹ A referência aparece no Alvará de 1707. Cf. BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 37. Este compromisso, entretanto, remonta à própria fundação da Igreja, cuja data nos é, como se disse, desconhecida.

¹²² Que, nos últimos anos do século XVII, viram um de seus membros cair nas malhas do Santo Ofício, conforme veremos no capítulo 2.

¹²³ Desde 1561 o poder pontifício isentava os hospitais de Lisboa de quaisquer interditos, decisão que estava para além de eventuais interferências da Coroa. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal...*, op. cit., p. 494. Desde o governo de D. João IV que a concessão de mercês às Misericórdias, não obstante a pouca criação de novos estabelecimentos, demonstrava a sua importância na sociedade portuguesa. Cf. SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal. A Restauração e a Monarquia Absoluta (1640-1750)*. Lisboa: Editorial Verbo, 1980, p. 165.

¹²⁴ PENTEADO, Pedro. Confrarias portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados, e tendências da investigação, *Lusitania Sacra*, 2ª série, número 7, 1995, p. 15.

São Nicolau, freguesia a qual pertencia a Igreja do Espírito Santo, para impugnar, contrariando um Decreto de D. João V datado de 1729, a compra de seis casas na Rua do Almada, com que a Congregação intentava aumentar a habitação para os congregados. Alegou-se à época que a obrigação de venda, imposta por decisão régia, em benefício da Congregação, privava de rendimentos a paróquia de São Nicolau¹²⁵. Por outro lado, parece razoável supor que houvesse qualquer espécie mal estar para com os Oratorianos, cujo prestígio só aumentava, e certo temor de que a Igreja do Espírito Santo, ganhando tanto destaque, se tornasse ela mesma uma paróquia, como de fato quase ocorrera em 1567¹²⁶.

1. 2. 3 Igrejas e freguesias: alguns aspectos do catolicismo urbano em Portugal

A Igreja do Espírito Santo da Pedreira não existe mais. Suas ruínas eram visíveis em 1835¹²⁷, assim como das dependências do antigo hospital apareceram fragmentos em 1988¹²⁸, quando do incêndio de 25 de agosto nos *Grandes Armazéns do Chiado*, construídos em 1894 no sítio antigamente ocupado pelos oratorianos.

Na época de sua doação aos congregados, a Igreja, que pertencia, como se disse, à Irmandade do Espírito Santo, era “espaçosa, bem servida de ornamentos, e alfaias”¹²⁹, providos por meio do tributo a que tinha direito a Irmandade. Em 1690, com dispêndio de três mil cruzados, a Irmandade conclui na capela principal, onde se dizia missa pelas almas dos seus membros, uma reforma empreendida, sobretudo em seu interior – como na maioria das igrejas portuguesas – com “pedra artificialmente lavrada, e embutida de vários jaspes, pórfidos e outras pedras de estima¹³⁰”, em estilo semelhante a uma capela dedicada a São Francisco de Sales, erigida pelo patrocínio de D.^a Maria Francisca Isabel de Sabóia, antiga cunhada de D. Pedro II, e agora sua esposa, “rainha”, portanto, pela segunda vez.

¹²⁵ Os rendimentos eram da Irmandade do Espírito Santo. Portanto, se seis casas fossem cooptadas pela expansão do Oratório, seriam seis fogos a menos para São Nicolau. A Irmandade não lucraria nada, pois os locais das casas seriam transformados em habitações para os congregados.

¹²⁶ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 31. E lhes diminuísse os rendimentos, ou os privasse de fiéis, como ocorreria na transladação da freguesia da Conceição. Cf. *Idem*, p. 68.

¹²⁷ *Idem*, p. 24.

¹²⁸ RevelarLx, site desenvolvido pelo Departamento de Bibliotecas e Arquivos da Câmara Municipal de Lisboa. Disponível em <http://revelarlx.cm-lisboa.pt/gca/?id=303>. Acesso em 20/07/2012.

¹²⁹ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...* op. cit., p. 20.

¹³⁰ COSTA, Antônio Carvalho da. *Corografia Portuguesa...*, op. cit., pp. 445-446.

Pertencia a Igreja do Espírito Santo a duas antigas freguesias de Lisboa, São Julião e São Nicolau¹³¹. A primeira remontava ao século XIII, quando era conhecida como São Gião, e gozara do favorecimento de alguns monarcas portugueses, sobretudo D. Manuel, que concedera ao seu prior, o pároco responsável pela Igreja, o título de *capelão real*, quando este era solicitado para que levasse os Sacramentos aos enfermos no Palácio. A Irmandade do Santíssimo Sacramento, que participava desta freguesia, seria anexada àquela de igual denominação existente no Convento da Minerva, em Roma, gozando dos mesmos privilégios; isso por obra do rei D. Sebastião, que ainda lhe forneceria, por decisão renovada até D. João V – embora suspensa no período filipino –, vinte arrobas de cera de quatro em quatro anos. A relação da família real com esta paróquia é notável, sobretudo se considerarmos que foram seus membros o rei D. João IV e seu primogênito D. Teodósio (1634-1653), este último Juiz da então Archi-Confraria do Santíssimo Sacramento, o que se tornaria um costume entre os membros régios, aos quais este cargo seria reservado desde então. O culto do Santíssimo Sacramento seria, desde as intervenções joaninas, empreendido na Capela Real, a partir desse período, privativa da família real¹³².

Além da Irmandade do Santíssimo Sacramento, tinham capela na Igreja de São Julião as Irmandades dos Bombardeiros (capela de São Bartholomeu), dos Sapateiros de Vaca (São Sebastião) e dos Mercadores, Sirgueiros e Vestimenteiros (Senhor Jesus Crucificado), as três pela parte do Evangelho. Pela parte da Epístola, tinham capela as Irmandades dos Alfaiates de Medida (Nossa Senhora das Candeias), dos Alfaiates de Calçetaria (Santa Catarina), dos Tanoeiros (Santa Ana), dos Ourives do Ouro (Santo Eloy) e dos Sombreireiros (Santiago)¹³³. Todas estas capelas eram providas de um Privilégio Real que obrigava a pertencer a pelo menos uma de suas irmandades os que queriam participar da Casa dos Vinte e Quatro, importante órgão deliberativo português, composto por representantes de vários ofícios urbanos, alguns dos quais representados acima. Pertenciam ainda à freguesia de São

¹³¹ A “nave da parte do Evangelho, que corria de nascente e poente com a parede [...] pertencia à freguesia de S. Nicolao; o resto do edifício para a parte da Epístola já pertencia a S. Julião”. Cf. BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica... op. cit.*, p. 24. É curioso notar que, se para Carvalho da Costa a Igreja era da paróquia de São Julião, para Batista de Castro ela pertencia a São Nicolau. Cf. COSTA, Antônio Carvalho da. *Corografia Portuguesa... op. cit.*, p. 444 e CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo... op. cit.*, p. 388.

¹³² Por um Breve de 24 de Agosto de 1709 de Clemente XI. As informações sobre a freguesia de S. Julião foram buscadas em CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo... op. cit.*, pp. 299-307 e em COSTA, Antônio Carvalho da. *Corografia Portuguesa... op. cit.*, pp. 443-449. Para a Capela também seria movida a Irmandade do Santíssimo Sacramento.

¹³³ Havia também uma capela de Santo Antônio e, assim julgamos, quarenta capelas, ao longo da freguesia para a Irmandade das Almas.

Julião o Convento de Nossa Senhora da Boa Hora¹³⁴, dos Agostinhos Descalços e a Ermida de Nossa Senhora da Oliveira. Contava esta freguesia com cerca de 1600 fogos, até a data do terremoto¹³⁵.

A freguesia de São Nicolau, também do século XIII, era uma das mais ricas de Portugal, com rendimentos de cerca de um conto e meio – um terço dos quais era devido à Universidade de Coimbra, por conta de antigos direitos – e pertencia, à época do terremoto, ao Padroado das Sereníssimas Rainhas, possuindo ainda dízimos referentes a outras freguesias, como São João da Talha e São Bartholomeu da Charneca. Era provida pelas Irmandades do Santíssimo Sacramento, das Almas e de Nossa Senhora das Mercês, que possuíam várias capelas na paróquia. Pertenciam a esta freguesia também o convento de Corpus Christi, as ermidas da Ascensão de Cristo, Nossa Senhora da Palma e Nossa Senhora da Vitória, e um Hospital pertencente à Ordem Terceira do Carmo. Contava esta freguesia, antes de dezembro de 1755, com 2.325 fogos e 9.814 pessoas de comunhão¹³⁶.

A Lisboa de fins do século XVII vivia um processo de expansão urbana, de crescimento populacional e uma multiplicação – uma verdadeira “proliferação” – de construções religiosas: conventos, casas de acolhida, ermidas, capelas e igrejas. Além disso, o sensível aumento do número de freguesias – de 24 em 1551 para 36 em 1712 e 37 antes do terremoto –, com paróquias estabelecidas em Igrejas próprias (mesmo que, no início, se tivessem beneficiado das capelas de mosteiros ou conventos), indica, em termos urbanos, uma incessante ocupação do território da cidade, que, se ainda era labiríntica, entrecortada por ruas

¹³⁴ Esta construção seria de importância fulcral em um momento decisivo da história dos oratorianos, que ali habitaram por um curto período de tempo. Sobre ela falaremos mais adiante.

¹³⁵ Existe uma enorme discrepância entre os dados apresentados por João Batista de Castro (1.600 fogos e 7.016 pessoas de comunhão) e Antônio Carvalho da Costa (1.523 fogos e 16.160 pessoas, tirando-se daí um total de 220 que não comungavam). Vicente Brandão, por sua vez, afiança-se dos dados deste segundo (Cf. BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 43), o que, segundo pensamos, vai bem a calhar com seu empreendimento histórico/memorial, sobretudo porque optando por um maior número de pessoas presentes na freguesia, aumenta-se o trabalho missionário dos oratorianos, e sua necessidade de expandir-se, causa em favor da qual o autor advoga – com argumentos, no entanto, bastante plausíveis.

¹³⁶ Segundo CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo...*, op. cit., p. 390. Mais uma vez uma discrepância: Carvalho da Costa indica para a mesma freguesia uma soma de 3.633 fogos e 14.000 pessoas de comunhão. As referências para a freguesia de São Nicolau também estão nestes dois autores (Cf. CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo...*, op. cit., pp. 385-391 e em COSTA, Antônio Carvalho da. *Corografia Portuguesa...*, op. cit., pp. 438-443). Também neste caso Vicente Brandão aquiesce aos dados de Carvalho da Costa. Duas hipóteses podem ser levantadas: a) os autores seguem critérios diferentes, visto que, no lugar de fogos, Carvalho da Costa escreve vizinhos, o que, na verdade quer dizer a mesma coisa; ou b) o que sugere Helena Murteira – apesar de rigorosa, a obra de Carvalho da Costa (1712) se escreve na época em que Portugal buscava convencer a Santa Sé da necessidade de se dividir a cidade de Lisboa em duas áreas de administração civil e eclesiástica, o que, com efeito, ocorreria em 1716, por Bula de Clemente XI, dando origem às duas “Lisboas”, Ocidental e Oriental, e que duraria até 1741. Neste período de petição, queria-se mostrar a Roma que a cidade era muito populosa, contando, só a parte ocidental, com trezentos mil habitantes. Por isso o exagero de Carvalho da Costa no número de fogos nas freguesias. Cf. MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes...*, op. cit., p. 49.

sinuosas, e por vezes imundas, “deixa de ser de facto uma cidade medieval e torna-se uma cidade moderna, tanto na sua vivência cotidiana, como no posicionamento que adquire na sociedade europeia da época”¹³⁷.

Do ponto de vista da ocupação urbana – de uma cidade que crescia para além dos muros medievais¹³⁸ – os espaços eram divididos, em termos de importância sociocultural, e capacidade de agregação de identidade, entre as edificações da nobreza, incluindo aí aquelas da Coroa, e as construções religiosas, tornando visível, na ordem física, ou material, as divisões do capital simbólico e o equilíbrio de poderes no Portugal seiscentista¹³⁹. Se, por um lado, este crescimento no número de freguesias “testemunha um reagrupamento e ordenação das áreas paroquiais com vista a uma melhor adequação ao desenvolvimento do tecido urbano e aumento populacional”¹⁴⁰, um fenómeno, portanto, de *racionalização* por parte das autoridades Real e Eclesiástica – no que toca à ocupação do espaço –, por outro não podemos nos esquecer das disputas pelo poder entre estas duas instâncias e, ao nível diocesano, das disputas pelas almas, e pelos seus rendimentos, acirradas pelo crescente estabelecimento de irmandades, congregações e ordens religiosas – fenómeno que tange não somente a capital, sobretudo após a Restauração, mas também os espaços do Reino e de Além-Mar, e que exigia uma política de concessões, moderações e negociações.

A realidade urbana do catolicismo português, sobretudo aquela da corte, não pode ser compreendida se não levarmos em conta, portanto, o complicado conjunto de relações sociais – *verticalizadas*, como no caso das concessões reais e episcopais, ou pretensamente *horizontais*, com no caso das confrarias ou irmandades – que produziam os espaços da religião nos séculos XVI e, sobretudo, nos fins do século XVII, quando a atuação da Coroa,

¹³⁷ MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes...*, *op. cit.*, p. 51.

¹³⁸ “Construiu-se muito em Portugal”, escreve Serrão, “durante o segundo terço do século XVII, acompanhando o esforço renovador da Igreja e a reorganização interna que se impôs com o advento da Dinastia Nova” SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal...*, *op. cit.*, p. 182.

¹³⁹ Não obstante algumas modificações, que só se fariam sentir a longo prazo – sobretudo no reinado de D. João V – o aspecto geral da cidade seiscentista é definido pela presença das construções manuelinas e o pontilhamento de seu território com as construções religiosas que, na literatura dos viajantes ganhavam o maior destaque possível. Segundo Helena Murteira, “as igrejas e os conventos são considerados as principais belezas da cidade. S. Roque, Santo Antão, S. Domingos, S. Vicente, a Capela Real (então patriarcal), a Capela das Necessidades e o Convento dos Oratorianos, o Convento do Carmo e o de Belém, assim como o dos Agostinhos na Graça são os mais admirados”, *Idem*, p. 40.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 52. De 1551 até inícios de Seiscentos, vemos assim formarem-se as seguintes freguesias: N.ª S.ª do Loreto, N.ª S.ª da Ajuda, Santa Catarina do Monte Sinai, Anjos, Santa Ana, S. Paulo, Santos-o-Velho, S. José, N.ª S.ª da Conceição, Santa Engrácia, Trindade (depois Santíssimo Sacramento), S. Sebastião da Mouraria (depois N.ª S.ª do Socorro) e Chagas de Jesus Cristo. Do século XVII até o terremoto se criaram em Lisboa três freguesias: S. Sebastião da Pedreira, N.ª S.ª das Mercês e a freguesia e da Capela do Paço Real e Santa Igreja Patriarcal (1709), privativa do Paço Real e sem distrito territorial. *Idem*, p. 51.

na época de D. Pedro II, passa a adquirir uma dimensão mais afirmativa, apesar de sua característica ainda fortemente jurisdicional.

No entanto, a complexa relação entre os leigos e os religiosos – seja no âmbito do clero diocesano, seja em relação às diversas “religiões” – tendeu a estabilizar-se com o tempo, transformando-se numa instituição bastante presente na sociedade portuguesa. Estamos diante do moderno fenômeno da *patrimonialização dos benefícios eclesiásticos* – em que a natureza gratuita das atribuições e provimentos é substituída pela sua compreensão enquanto direito patrimonial, ou seja, um direito perpétuo e transmissível por herança. Tal fenômeno decorre, em parte, das concessões que se fazem à instituição do padroado que, não obstante algumas limitações impostas pelo Concílio de Trento (sobretudo no que toca ao rendimento e à averiguação dos benefícios), seriam habilmente exploradas em Portugal, tanto no que se refere ao poder régio, quanto às iniciativas dos poderes particulares¹⁴¹.

Vejamos um exemplo concreto deste pensamento na história que até agora estamos contando. Em um livro, escrito no tempo de D. João III, por um de seus criados – quem nos conta é Vicente Brandão¹⁴² – se diz o seguinte: que um forasteiro fidalgo chamado D. Adam, juntamente com sua esposa Dona Sancha, edificou em Lisboa, na Rua dos Fornos, num sítio conhecido como “A Pedreira”, a Casa do Espírito Santo, deixando-lhe toda a fazenda¹⁴³. Ordenou ainda que nela houvesse onze mercieiras, e um homem, para ser-lhes o tesoureiro, o qual receberia quatro alqueires de trigo e cem réis por mês, para sustento e para a fábrica da Igreja, onde se diriam missas cotidianas. Contava ainda o tal livro que a Casa andava muito bem provida, pois os principais mercadores da cidade se fizeram seus confrades (aqui surge na história a Irmandade dos Homens de Negócio). Carvalho da Costa acrescenta – e o mesmo Brandão no-lo refere – que o dito D. Adam era o proprietário do local onde fora

¹⁴¹ Referimo-nos, evidentemente, aos provimentos empreendidos por leigos, sejam particulares, ou por meio de irmandades, uma vez que, naturalmente, as dioceses proviam os cultos das paróquias. O que se nos apresenta como flagrantemente importante é a divisão espacial – novamente, a produção de espaço sagrado – representado por essa diferença entre as proveniências dos provimentos do culto católico, o que implicava o estabelecimento de marcos legislativos – o direito natural, civil e canônico – que atribuíam aos provedores distintos os direitos sobre os rendimentos das igrejas e ermidas em cada caso, o que não evitou a necessidade de se dirimir conflitos posteriores entre o poder temporal e o poder clerical.

¹⁴² BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁴³ Talvez estejamos diante daquela realidade de que nos fala António Manuel Hespanha, quando trata da transmissão e das diversas disposições dos direitos de padroado admitidas na Época Moderna: podemos nos indagar se, não obstante ausentes fundamentações empiricamente “claras e distintas”, se trataria daqueles casos nos quais “o patrono pode doar o padroado à igreja de que é patrono que, assim, fica padroeira de si mesma”, HESPANHA, António Manuel. “Os bens eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, padroados e comendas”, In TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: Edusc/São Paulo: Editora da UNESP/Lisboa: Instituto Camões, 2000, p. 93.

fundada a Casa e a igreja que lhe era anexa, com um encargo de 529 réis por ano para que se rezasse uma missa de aniversário por sua alma, na Igreja de Santo Estevão de Alfama¹⁴⁴.

Um dos tais compromissos – o sustento das mercieiras¹⁴⁵ – seria, como vimos, abandonado no começo do século XVIII, gerando alegações que, no momento das acusações levantadas pela freguesia de São Nicolau¹⁴⁶, contavam – ou assim pretendeu-se – como um ponto contra a Congregação do Oratório. Em uma cláusula do novo compromisso, aprovado por D. João V em 1707, dizia-se que a determinação de supressão das mercieiras – planejada para não se extinguirem de imediato, mas para não substituírem-se as que fossem falecendo – estava calcada justamente no fato de que “esta disposição não foi testamentaria, nem teve outro instituidor mais, que a determinação livre, e espontânea da Irmandade”¹⁴⁷. As brechas na legislação se tornam visíveis neste caso, em que um mesmo princípio – o costume – fora evocado em um caso (quando do apontamento do antigo compromisso) para legitimar a continuidade da ação, e noutro, para determinar-lhe a supressão.

O estudo desta realidade histórico institucional se mostra precioso porque permite que vislumbremos as diversas possibilidades de instituição de relações culturais calcadas na cooperação de distintos setores no interior da sociedade portuguesa. As trocas redundavam em um aspecto geral dos estabelecimentos de padroado que António Manuel Hespanha classifica como *honorífico*, pois garante ao provedor alguns direitos e honrarias, como a precedência nos atos de culto, (procissões e ofícios), direito a preces, cadeira especial na Igreja, sepultura em lugar de destaque; *oneroso*, porque fica ao seu encargo zelar pela manutenção dos bens da Igreja; e *utilitário*, pois o patrono e sua família podem recorrer às rendas da Igreja no caso de algum infortúnio¹⁴⁸.

Estas relações de troca material e simbólica presentes na instituição do padroado eram, todavia, mediadas por diversos mecanismos jurídicos e discriminações doutrinárias para que os provedores tivessem sua recompensa assegurada sem, no entanto, transformar a

¹⁴⁴ COSTA, António Carvalho da. *Corografia Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 445.

¹⁴⁵ O compromisso firmado com D. Sebastião apelava para a antiguidade do costume no que toca aos custos com o estabelecimento, isto é, a dita provisão das mercieiras: “Uma das principais obrigações desta casa, e mais antiga n’ella, é haver doze mercieiras contínuas; dez para mulheres viúvas, ou que nunca foram casadas, e as duas para espitaleiro, e sua mulher, que é o mesmo que há de servir de tesoureiro, segundo sempre foi de costume”. Cf. BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁶ Conforme nos relata Fortunato de Almeida, “As duas partes tornaram públicas pela imprensa as suas alegações, de modo que sobre o assunto existe uma bibliografia relativamente abundante”, à qual, infelizmente, não tivemos acesso; ou, antes, tivemos em parte, pois em parte dela se baseiam os argumentos de Vicente Brandão, que a cita abundantemente. Cf. ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal...*, *op. cit.*, p. 193.

¹⁴⁷ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁸ HESPANHA, António Manuel. “Os bens eclesiásticos...”, *op. cit.*, p.92.

instituição religiosa numa fonte permanente de lucros que espoliassem os dependentes do benefício, privando-lhes o direito de se sustentar digna e corretamente das rendas da igreja, convento ou ermida. Neste sentido, o caráter espiritualista do Concílio de Trento é que seria fundamental para orientar as normas do Direito Canônico que, no interior deste processo de patrimonialização, dava margem para que se concebesse o empreendimento do padroado como apenas mais uma fonte segura de rendimentos financeiros¹⁴⁹.

É neste íterim que verificamos uma frutuosa edificação de habitações religiosas ao longo do século XVII. Neste período, e até o século XVIII, as descrições de viajantes dão-nos a idéia, segundo Helena Murteira, do espaço ocupado pelas edificações religiosas em Lisboa¹⁵⁰. Fundam-se, entre outros, a Igreja e Convento de Nossa Senhora dos Anjos, dos Padres Capuchinhos Franceses, o Convento dos Religiosos de São Paulo, o Convento dos Religiosos Irlandeses de Santo Domingo, todos no governo de D. João IV; a Igreja e Convento do Sacramento dos padres Carmelitas Descalços, por obra de Dona Luísa de Gusmão, viúva de D. João IV; a Casa do Espírito Santo da Congregação do Oratório de Lisboa (1674), a Igreja e Convento de Nossa Senhora da Boa Hora (fins do século XVII), o Colégio de São Francisco Xavier da Companhia de Jesus (1682), a Igreja e o Convento de São Pedro de Alcântara (1685), Igreja e Convento de Nossa Senhora do Livramento da Ordem da Santíssima Trindade (fins do século XVII) e o Hospício dos Religiosos Capuchinhos Italianos (1689).

1. 2. 4. A cidade de Lisboa e os espaços religiosos

A edição do *Mercúrio Português*, de maio de 1665, quando as Guerras de Restauração se encaminhavam para o que seriam seus últimos anos, trazia a seguinte notícia: “em 13 deste mês se começou, em Lisboa, a abrir uma formosa Rua, de 30 a 35 palmos de largura, que começa na Rua da Calcetaria e sai ao Espírito Santo”, segundo o mesmo jornal, “muito convenientemente para formosura e serventia do Bairro Baixo para o Alto da cidade e sobe tão invisível, e sensivelmente, que quase parece que tudo fica plano”¹⁵¹.

¹⁴⁹ HESPANHA, António Manuel. “Os bens eclesiásticos...”, *op. cit.*, p. 96.

¹⁵⁰ Cf. a nota 138. Conforme veremos adiante, paralelamente às descrições dos espaços religiosos de Lisboa, os viajantes testemunhavam a religiosidade muito austera, e até um pouco melancólica, dos portugueses da época.

¹⁵¹ RevelarLx, site desenvolvido pelo Departamento de Bibliotecas e Arquivos da Câmara Municipal de Lisboa. Disponível em <http://revelarlx.cm-lisboa.pt/gca/?id=1242>. Acesso em 01/07/2012.

Esta obra fora projetada ainda sob o domínio espanhol, mas apenas no reinado de D. Afonso VI seria executada, levando o nome do então presidente do Senado da Câmara, Ruy Fernandes de Almada, e vindo a servir de exemplo para que se intervisse em localidades outras, inclusive no tocante às ações extraordinárias de desapropriação¹⁵². A abertura da rua, “na entrada do beco de João de Deus, que se comunica com as Fangas da Farinha¹⁵³” foi empreendida pelo Senado da Câmara, um dos responsáveis pelas intervenções na malha urbana cidade, intentando com isso desafogar as vias do entorno de um local conhecido como “Canal da Flandres” e complementar a ligação entre o Chiado e o Paço Real, vindo a ser “a via mais frequentada da cidade em tempo de D. Pedro II, como se afirma em muitos documentos camarários”¹⁵⁴.

O exemplo desta obra pública – que ficou conhecida como a *Rua Nova do Almada* – substancialmente no que toca aos meios pelos quais a sua execução se levou a cabo, ou seja, com medidas de desapropriação, visando a melhor circulação das vias de uma labiríntica Lisboa, carrega, evidentemente, as marcas de um sentimento de engrandecimento e melhoramento de uma cidade que voltara a ser corte, após anos de provincialização¹⁵⁵. A literatura sobre a cidade de Lisboa apresenta, desde o século XVI, um carácter épico, ávida em colocar a capital portuguesa entre as principais da cristandade, quando não de todo o mundo, e de toda a história. Este tipo de produção surge em meio ao domínio espanhol, mas seria utilizado pela Restauração como meio de propaganda e de produção identitária, de maneira

¹⁵² “Para a Rua Nova do Almada foi V. Alteza servido mandar passar provisão para que, avaliando-se as casas que se derrubassem, por louvados, se fizesse a dita rua, porque este era o caminho de se pagarem por seu justo preço, e assim o ordenaram em muitas ocasiões semelhantes os senhores reis, predecessores de V. Alteza, mandando passar provisão para a câmara poder tomar casas, ainda sendo morgado, pagando a valia d’ellas (...)”, Consulta da Câmara ao Rei de 9 de Março de 1673, Liv.º II de Cons. e Decr. Do príncipe D. Pedro, fl. 173 (AHCML), MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes...*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁵³ Consulta da Câmara ao Rei de 24 de janeiro de 1665, Liv.º III de Cons. e Decr. de D. Afonso VI, fl. 26 (AHCML). Em outubro do mesmo ano, falava-se já em aperfeiçoar esta obra, pelo que se fazia necessário “comprar algumas casas”, e “em tal, caso, se devem obrigar aos seus donos o que for justo, o senado da câmara, quando elles as não queiram vender, os obrigue a nomear louvados por sua parte, e, com os da câmara, se fará a avaliação com todo o favor para os ditos donos, e, pelo preço em que assim forem analisadas, as comprará, no que lhe encomendo toda a brevidade”, Decreto de 29 de outubro de 1665, Liv.º III de Cons. e Decr. de D. Afonso VI, fl. 53, In *Idem*, p. 85.

¹⁵⁴ *Idem, ibid.*

¹⁵⁵ Segundo Eduardo d’Oliveira França, essa fora uma das principais temáticas em torno das quais movimentou-se o sentimento de identidade portuguesa, sobretudo após as medidas tributárias da política olivariana, que se projetavam no sentido de uma flagrante *hispanização* – ou, antes, uma tentativa jurídico-administrativa em, mediante os mecanismos fiscais, buscar-se a disciplina governativa para um Império de enormes proporções. O problema com estas medidas é que, não obstante a acorrida de vários portugueses a Madrid, em busca de privilégios e carreiras, e do rifão que à época corria solto – “solo Madrid es corte” – houvera, no início da União, a esperança de que o imperador transforma-se a cidade de Lisboa (muito maior que Madrid) na capital de seus domínios, o que não ocorreu. Segundo o sentimento da época – que não era compartilhado por todos, tenhamos claro este ponto – o rei “transformara Portugal em simples dependência, degradara Lisboa de sua função de corte para capital de Província ao se recusar residir nela. E, sobretudo: com isso, provincializara Portugal”, FRANÇA, Eduardo D’Oliveira. *Portugal na época...*, *op. cit.*, p. 130.

que a cidade de Lisboa adquire, neste processo, um papel imprescindível na afirmação de independência da coroa portuguesa ¹⁵⁶.

E, por outro lado, esta obra indica o crescimento de uma tendência, patente, desde D. João IV – que iniciou as obras para edificação de novas muralhas em torno de Lisboa, embora sem o sucesso esperado – em intervir-se, por meio de ações régias e camarárias, na regularização da malha urbana da cidade, demonstrando o “início da elaboração de um corpo coerente de soluções técnicas e jurídicas para a resolução das questões urbanas de carácter público” ¹⁵⁷.

As necessidades em se modificar a cidade, visando provê-la, com ruas mais espaçosas, muralhas eficazes e praças arejadas, daquilo que tocava ao “bem público”, significava, entretanto, entrar em conflito com os “bens particulares”, leia-se, com os poderes e propriedades da nobreza e da Igreja, que se viam como objeto das ações empreendedoras de um monarca – sobretudo no caso de D. João V, mas também com D. Pedro II – que se empenhava, por um lado, em negociar com as forças tradicionais e, ao mesmo tempo, ampliar o seu campo de atuação, constituindo para si uma esfera que aos poucos se fará conhecer como propriamente “política”, tendo, para tanto, que se desvencilhar de outros poderes que com ela concorriam – se a expressão é justa – no interior do Reino, como o poder nobiliárquico e eclesiástico, o que só ocorreria com alguma efetividade no período pombalino.

Quando, por sua vez, eram os particulares, notadamente os religiosos, que intentavam realizar alguma obra em suas propriedades – alargamento de conventos, sobretudo por causa dos seus carros, pedindo mesmo por palmos de rua – teriam as suas petições indeferidas caso a dita obra prejudicasse a beleza da via, e mobilidade que ela eventualmente proporcionasse ao “bem público”, tanto que, por um Assento de Vereação de 6 de Outubro de 1690, determina-se que todas as pessoas que intentarem erigir construção de qualquer natureza, ou obra de reforma, necessitam de licença. De fato, na Lisboa dos seiscentos “muitos são os pedidos para alargamento de sacristias ou construção de novas capelas” ¹⁵⁸.

Aquele que, em fins do século XVII, subisse esta Rua Nova do Almada, partindo das Fangas da Farinha para adentrar-se ao Chiado, tendo o Bairro Alto a noroeste, veria à sua direita, em “estado de grandeza e perfeição” ¹⁵⁹, a Igreja do Espírito Santo da Pedreira e, antes dela, uma construção um pouco menos privilegiada, o antigo Hospital do Santo Espírito,

¹⁵⁶ MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes...*, op. cit., p. 60

¹⁵⁷ *Idem*, p. 65.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 95.

¹⁵⁹ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 35.

desde 1674 a Casa do Espírito Santo dos Congregados do Oratório de Nossa Senhora da Assunção de Lisboa. Pela parte de cima da Igreja, viviam, em três casas compradas pelos oratorianos, as mercieiras do antigo compromisso¹⁶⁰.

O local, entretanto, não era dos melhores: a Casa do Espírito Santo, um “pardieiro acanhado”, era circundada de “muitas ruas estreitas, e immundas”¹⁶¹, tortuosas – na realidade uma miríade de becos –, que dificultavam o acesso dos moradores e dos fiéis, seja daqueles que ali chegavam pela Rua Nova do Almada, seja dos que iam pela Rua do Crucifixo, que passava por trás da edificação. Essa era, na verdade, uma característica da região: mais adiante, adentrando no Chiado, havia uma calçada chamada Paio dos Novaes, “tão estreita, que por vários casos ali ocorridos, se lhe mandou pôr no cimo um marco com a seguinte lenda = Manda el-Rei, que a carruagem, que vier de baixo, pare a de cima”¹⁶². Outro marco característico daquelas ruas era a sujeira, uma vez que não havia um sistema de escoamento que desse conta das “imundícies”, usando-se do expediente do trabalho dos escravos para carregar para longe os detritos¹⁶³.

A questão é que a casa dos oratorianos ficava naquele que era “o verdadeiro centro da cidade, muito populoso e demasiado agitado para o traçado exíguo de suas vias”¹⁶⁴, isto é, a região que vai desde o Tejo até o Rossio e o Paço da Ribeira, seguindo daí pelo Chiado – e era esta característica, inclusive, o propósito da abertura de novas vias – o que dificultava as ações sanitárias, fazendo com que os problemas da limpeza e do excesso de lixo se tornassem críticos àquela época, razão pela qual o imposto para o recolhimento de detritos não isentava por privilégio a pessoa alguma, conforme um Decreto de 1672 de D. Pedro.

Contaminavam-se as praias, onde o lixo era descarregado, em tal volume que gerava inúmeros transtornos. Devido, ainda, a um recolhimento ineficiente, muitas pessoas faziam das próprias ruas escoadouros das imundícies, criando as chamadas “lamas” da cidade.

¹⁶⁰ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 38. Obviamente, o leitor levará em conta o caráter de probabilidade que este parágrafo encerra, sobretudo porque o seu autor se fia dos indícios que, aqui e acolá, lhe transmitem os seus documentos. Entretanto, a empresa se justifica, com uma advertência, de ordem teórica: importa-nos muito pouco a tentativa de *restaurar a experiência do passado* – como se isto fosse possível – tratando-a como se ela se tivesse degradado com o tempo, perdendo-se; ou pintar um cenário para uma história que se desenrola. Antes, compete-nos ter “em tela de juízo” que os “espaços de experiência” que o *presente do passado* tinha à sua disposição – os hábitos adquiridos, as normalizações naturalizadas, a cultura irrefletida, as configurações institucionais – incluem, ou se processam através de lugares físicos, construções, habitações, realidades – tanto quanto temerária esta palavra é hoje em dia – bastante concretas, e que determinavam restrições e disposições espaciais para a religião, que este capítulo vem, até o presente momento, tentando compreender para a Lisboa seiscentista.

¹⁶¹ *Idem*, p. 42.

¹⁶² *Idem, ibid.*

¹⁶³ *Idem, ibid.*

¹⁶⁴ MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes...*, op. cit., p. 25.

Esta realidade seria melhorada apenas no século XVIII. Enquanto esses dias não chegavam, as condições insalubres de Lisboa, sobretudo nesta região bastante movimentada, fariam lá as suas vítimas: em 1682 uma epidemia de “febres malignas” atingiu doze sacerdotes da congregação na Casa do Espírito Santo, vitimando quatro. Este episódio se produziria mais duas vezes, em 1700 e em 1703, levando à morada eterna mais oito congregados¹⁶⁵.

Não podemos, todavia, culpar apenas as ruas mal saneadas do Chiado pelos incômodos que sofriam, no fim do século XVII, os padres congregados, pois a habitação, feita sem que se seguisse com atenção um planejamento de expansão, cresceu como podia a custa de remendos. Compraram-se terrenos para baixo e para cima da Igreja, tanto da parte da Almada quanto do Crucifixo; por ser esta última uma rua bem mais baixa, as suas propriedades passariam a servir de alicerce para as habitações, funcionando aí também as oficinas e guardando-se desta parte o carro que pertencia à Congregação. Os cubículos foram construídos por cima de tais oficinas – todas muito pequenas, e úmidas, razão pela qual o que se guardava aí facilmente se estragava – sendo estes também muito estreitos, e apertados, e ainda assim insuficientes para que se acomodassem todos os sacerdotes, que para lá se mudariam em 1674, antes que as obras tivessem sido terminadas, habitando as suas celas, muitas vezes, de dois a dois. Havia ainda um refeitório, também em condições precárias – assim como nas oficinas, a escuridão era total¹⁶⁶.

Tais obras, ainda que de todo insuficientes para prover das necessárias instalações a família oratoriana, só foram possíveis, em primeiro lugar, pela doação realizada pelo comerciante Pedro Alvarez Caldas à Congregação, quando esta se situava ainda na habitação de Fangas da Farinha, na mesma Rua Nova do Almada, abaixo da Igreja do Espírito Santo, e se chamava Congregação de Nossa Senhora das Saudades. Além do dinheiro necessário para as reformas do Hospital, doou aos sacerdotes a Quinta do Rato, ou do Valle do Pereiro, onde ficariam os irmãos com problemas de saúde, para convalescerem. Como é de praxe neste tipo de provimento – muito embora não ter-se arvorado o dito Pedro Caldas a patrono da

¹⁶⁵ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 42.

¹⁶⁶ “Que em muitas só se podia entrar com luz acceza no mais claro dia!” Cf. *Idem*, pp. 44-47. Mais uma vez, tenhamos em conta que as informações indispensáveis, e muito preciosas que nos dão as linhas de Vicente Brandão, se devem a um empreendimento que, segundo o próprio autor, se baseia numa documentação formada, além de pela “*Allegação Juridica a favor da Congregação*, feita pelo nosso Padre Julio Francisco, que depois foi Bispo de Vizeu, impressa em 1730”, “*Relação histórica e jurídica das controvérsias entre o prior e os beneficiados de S. Nicolao e a Congregação* feita pelo advogado do dito prior, que era o Padre João Antunes Monteiro, impressa em 1734” e a “*Corographia* de Carvalho, tom. III no Artigo da Freguezia de S. Nicolao”, em “algumas memorias avulsas”, na “tradição” e no que “presenceamos todos, ou alguns de per si”, op. cit., p. III. Em outras palavras, numa apologia da Congregação, ressaltando as virtudes heroicas de seus fundadores, em que as dificuldades iniciais, se aumentadas – por isso as nossas ressalvas – aumentariam as virtudes morais de seus fundadores e idealizadores.

Congregação – instituiu-se ainda capela na igreja com missa cotidiana pela sua alma, e de sua esposa, e uma renda anual que, entretanto, foi anulada, juntamente com os votos da filha deste Pedro Caldas, por sugestão de um bacharel, com quem a menina se casou após a morte dos pais¹⁶⁷.

Por outro lado, pela aquiescência, por parte da autoridade régia, ao intento dos oratorianos em comprar as casas de morgado do doutor Manoel Pereira Coutinho, pela parte da Rua do Crucifixo, para serem anexadas às adquiridas pela Rua Nova do Almada, fechando, por assim dizer, o quarteirão. Na petição por sub-rogação encaminhada em 1698 – vê-se com isso que já se iam 27 anos de morosas ampliações – podemos perceber os procedimentos legais então exigidos nesta situação em que o rei é convocado a intervir, visando um bem maior a despeito de uma vontade particular, isto é, a continuação da atividade dos oratorianos que, se não incluía a cura das almas, canonicamente falando, já se fazia expressiva, sobretudo pelas práticas de devoção e oração difundidas. O rei obrigava a vender, em casos que achasse conveniente, as propriedades; e neste caso, de comum acordo, elas passam à Congregação, que pagaria quantias equivalentes aos rendimentos ao seu antigo proprietário¹⁶⁸.

A respeito destas ampliações, se levantaria a contestação do prior de São Nicolau, uma vez que, assim como a Igreja do Espírito Santo, o Hospital entrava no distrito das duas freguesias acima mencionadas: à de São Nicolau pertencia a parte que vai da parede do painel do refeitório, as costas do altar do oratório dos exercícios até a “Travessa d’Assumpção, e cortando para o poente com pouca diferença pela casa das obras até o Chiado e d’ahi voltando para o sul até quase defronte da Calçadinha de S. Francisco na Rua Nova do Almada”¹⁶⁹. É importante percebermos que mesmo o espaço sagrado – as costas de um altar – era recortado, dividido, um objeto, portanto, das disposições institucionais e, como se vê, de relações de poder. Quando os oratorianos intentaram comprar as seis casas pela parte da Rua Nova do Almada, para com isto ampliar a sua habitação, já em 1729, ocorre então o processo jurídico contra seus propósitos, de que já falamos anteriormente¹⁷⁰. As obras prosseguem, com a vitória dos oratorianos, até o ano do terremoto.

¹⁶⁷ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., pp. 21-23. Sugestão, segundo Brandão, “diabólica”.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 47.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 66.

¹⁷⁰ Cf. a nota 125 deste capítulo.

1. 3 O Oratório de São Felipe e de Nossa Senhora

1. 3. 1. Os congregados

Em 14 de agosto de 1674, véspera de Nossa Senhora da Assunção, D. Pedro, regente de Portugal havia seis anos, acompanhado de sua corte, entre a qual se encontrava, com as vestes solenes, levando a Custódia Sacramental, D. Luís de Sousa, seu Capelão-Mór – futuro arcebispo de Lisboa, e cardeal – se dirigia para a Igreja do Espírito Santo da Pedreira, juntando-se a uma procissão que naquele instante subia a Rua Nova do Almada. Este conjunto de homens, aos quais se juntava o cortejo da Capela Real, era composto, entre outros, pelos padres Bartholomeu do Quental, Francisco Gomes, José do Valle, João da Guarda, António da Cruz, Francisco Pedroso, Manuel Toscano, Manuel da Costa, António Fernandes, António da Gala, Diogo Curado, António de Vasconcellos, João Lobo, António de Atayde, Manuel de Vasconcellos, Theodosio d’Andrade, Diogo Franco, Damião Ribeiro, Manuel de Pina e Manuel Bernardes. Sobre este último, bem como sobre o primeiro, falaremos a seguir. Contavam-se ainda o estudante José Taborda e os leigos Manuel Barreto e Francisco Rebelo¹⁷¹. Estes homens, os quais a Capela Real “honrou com sua presença”, saíam do Mosteiro de Fangas da Farinha em direção àquela que seria a sua nova residência.

Até aquele momento, viviam os congregados no dito mosteiro, que pertencera aos dominicanos irlandeses, refugiados em Portugal da perseguição religiosa¹⁷², fundando naquele local sua habitação – por doação de Luís de Castro do Rio – e aí vivendo de 1633 até 1658, quando se transferem para o Corpo Santo, em convento erigido por Dona Luísa de Gusmão. O sítio, anexo ao qual havia um pátio, “chamado das Comedias, porque ahi em tempos antigos se tinha armado um teatro”¹⁷³ ficava na Boa Hora, no Chiado, e pertencia ao Visconde de Barbacena, Jorge Furtado de Mendonça.

O espaço era em tudo muito reduzido – tanto que os irlandeses chamavam-no mosteirinho – e, além disso, muito velho, e pouco conservado, dificultando o estabelecimento da Congregação e a execução das obras pelas quais se distinguiu, isto é, os exercícios, as práticas de meditação mediadas por um sacerdote, a oração mental, as confissões. Muitas vezes chegava-se a fazer o “oratório” do lado de fora da capela. Por tais motivos de ordem

¹⁷¹ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 40.

¹⁷² CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo...*, op. cit., p. 304.

¹⁷³ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 15.

prática, e porque em 1674 a Congregação já contava com aqueles nomes da procissão, isto é, com vinte e duas pessoas, passou-se para a Casa do Espírito Santo.

A *Congregação do Oratório de Nossa Senhora da Assunção* fora fundada em Lisboa no ano de 1668, conforme a provisão expedida em 8 de janeiro, em atenção à solicitação e à decisão concretizadas por meio de conferências junto ao cabido da Sé lissoiponense, vacante àquela altura. Neste documento, o caráter do novo instituto era explicitado: “um recolhimento, assim para clérigos, que querem tratar da sua vida mais reformada, como para o bem das almas, a que de todo se haviam de aplicar”¹⁷⁴. Em 23 de março do mesmo ano, o alvará com a licença régia – sem a qual não se fundavam conventos em Portugal¹⁷⁵ – enfatizava que o estabelecimento era destinado aos clérigos que quisessem “tratar da vida mais reformada, e servirem a Deus com mais perfeição”, e, “sem mudarem de estado”, isto é, sem fazer votos solenes, “terem onde se recolher”, bem como fora de sua casa agirem “em missões, confessando, pregando, fazendo doutrinas, e as mais obras de caridade, e piedade”; ademais, se sustentando com as “esmolas de suas missas, capelas e patrimônios, ou de qualquer outra cousa, que cada um delles se havia de sustentar em sua casa”¹⁷⁶. Em 16 de julho do mesmo ano nascia a Congregação¹⁷⁷.

As duas licenças – eclesiástica e civil – enfatizavam ainda que os estatutos deveriam ser redigidos e remetidos às suas respectivas competências, tão logo isto se desse, para que a legalidade do empreendimento não fosse comprometida, o que foi concluído em 12 de janeiro de 1670, quando a Congregação já possuía dez congregados – ela tinha sido iniciada com dois, os padres Bartholomeu do Quental e Francisco Gomes – e aprovado pelo cabido em 30 de janeiro do mesmo ano.

As preocupações legais com o novo instituto são justificadas. Em Portugal, como em poucos lugares, os conventos multiplicavam-se, muitas vezes, indiscriminadamente. Ainda em princípios do século XVII, um documento, que Fortunato de Almeida entende ser da época de Felipe II, e redigido pelo vice-rei de Portugal, testemunha esta proliferação: “que é necessário, pera conservação desta republica, nem aver estudos dez annos, por q sam tantos

¹⁷⁴ Provisão do Deão e Cabido do bispado de Lisboa, de 8 de janeiro de 1668, *Idem*, pp. 11-12.

¹⁷⁵ Veja-se a este respeito, a *Resolução* de 3 de fevereiro de 1654, no Livro V do Desembargo do Paço, fol. 48: “Prohíbe que se consultem novas fundações de conventos”, SILVA, José Justino de Andrade e. *Coleção Chronológica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856. Tal atitude visava coibir a multiplicação indiscriminada de habitações religiosas e de novas ordens em Portugal.

¹⁷⁶ Alvará de 23 de março de 1688 do Desembargo do Paço, BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁷ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, p. 7.

os clérigos e frades q se comem huns a os outros”¹⁷⁸. Dizia ainda que, havendo tantos clérigos, não tinham como se sustentar, fazendo-se “lacaio de fidalgos”¹⁷⁹. Como vimos anteriormente, esta realidade é aquela da patrimonialização dos benefícios, situação na qual os religiosos consideram como um direito adquirido o recebimento de rendas e provisões, e o provedor procura transformar o mosteiro, ou convento, numa fonte de rendimentos relativamente estável.¹⁸⁰

Havendo os estatutos sido redigidos, trata-se de adquirir a legitimidade do instituto perante a Santa Sé, o que ocorre, após uma primeira carta enviada em 13 de janeiro de 1669¹⁸¹, por um *Breve* de Clemente X, em 6 de maio de 1671, *Ad pastoralis dignitati*, pelo qual o papa confirmava a fundação da congregação *ad instar* da de São Felipe Néri¹⁸². Celebra-se a chegada das Letras Apostólicas com um Tríduo Solene, em cujo terceiro dia oficiam o Deão e os capelães da Capela Real, comparecendo vários elementos da nobreza, incluindo pessoas da corte, e assistindo à missa o regente D. Pedro¹⁸³.

Um primeiro momento na história da Congregação em Lisboa é aquele da redação dos tais estatutos, e de sua confirmação, que só viria em 1672, por um *Breve* de 24 de agosto, *Ex injuncto nobis*. Mas até lá Bartholomeu do Quental se esforçaria morosamente para que, integrando legalmente a família filipina, as regras a serem seguidas pelos oratorianos portugueses fossem diferentes daquelas seguidas na Itália o que, a princípio, não foi aceito pelo papa. Segundo Eugênio dos Santos, que em seu importante estudo publica uma lista das principais diferenças entre os estatutos italianos e os portugueses¹⁸⁴, impressa em data incerta

¹⁷⁸ ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal...*, *op. cit.*, p. 202.

¹⁷⁹ *Idem, ibid.* Fortunato de Almeida apresenta números impressionantes: em 1628, Portugal contava com 419 conventos; em 1666, só de franciscanos havia 64 conventos em Lisboa; no decurso do século até o começo do próximo, o reino estava assim representado – 80 conventos no Minho, 14 em Trás-os-Montes, 79 na Beira, 182 na Estremadura (só Lisboa contava com 85), 107 no Alentejo e 15 no Algarve. *Idem*, pp. 203-204. As representações de viajantes, de portugueses contemporâneos e de setecentistas críticos são, de fato, unânimes em apontar e depreciar a relativa facilidade com que se faziam clérigos em Portugal. Enxergou-se, durante muito tempo, na quantidade de religiosos e na sua má formação uma razão para o mito da decadência portuguesa. Cf. MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, número 167, vol. 35, 2003, pp. 1213-1239.

¹⁸⁰ A análise de Silva Dias, reportando-se ainda ao século XVI, é um pouco mais desiludida: “O tráfico dos benefícios eclesiásticos foi um cancro que minou a alma da Igreja até às reformas tridentinas [...] As anexações de benefícios, as cedências de rendas, os escambos, os arranjos de toda a espécie ou para a acumulação das sinecuras ou para a sua transmissão a terceiro ou para a sua união às capelas dos morgados, mosteiros e hospícios, são de trivial frequência nos documentos da época”, DIAS, José Sebastião da. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸¹ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, *op. cit.*, p. 102. Agradeço a solicitude, e gentileza, da Dr.^a Vivien em me ceder uma cópia de sua tese de doutoramento, um estudo imprescindível sobre os oratorianos no mundo português.

¹⁸² BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸³ *Idem*, p. 18.

¹⁸⁴ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, *op. cit.*, pp. 370-372.

do século XVIII, além de questões respeitantes à disciplina dos congregados, bem mais frouxas no caso de São Felipe, e às práticas espirituais – que analisaremos no segundo capítulo – era de fundamental importância que o Oratório português, a exemplo do que acontecera já em Espanha, possuísse as prerrogativas junto às dioceses alcançadas pelo pertencimento a esta família, por exemplo, ser independente dos párocos das freguesias¹⁸⁵.

Quanto a isso Quental estava certo, conforme já mostramos a respeito do prior de São Nicolau. Mas, antes dele, o pároco de São Julião – como dissemos, uma das principais freguesias de Lisboa – tentou também aborrecer os oratorianos por conta de seus pretensos direitos com relação ao sítio de Fangas da Farinha. Também na casa do Porto, já no século XVIII, diante da contestação aos oratorianos por parte do cura de Santo Idelfonso, aqueles saem vitoriosos justamente por conta de uma alegação aos seus direitos de isenção¹⁸⁶.

Buscava-se também, em Portugal, a exemplo de como se procedera na fundação dos oratorianos franceses, por obra do cardeal Bérulle¹⁸⁷, com que os novos institutos que se criassem no reino, estivessem subordinados a uma administração centralizada, o que de fato ocorreu:

E se em algum tempo Nosso Senhor for servido que haja mays casas, então será forçado haver Provincial, que se elegerá primeyro que o Prepósito e na mesma forma de eleyção, e pelos mesmo tres annos, e terá seu Companheyro, com o qual visitará todas as casas, e assistirá às consultas quando nel[16v]las se achar, e com ellas resolverá tambem as cousas que lhe tocarem, pertencentes a cada huma das ditas casa.¹⁸⁸

E, verdadeiramente, nos próximos anos, fundar-se-iam várias casas da Congregação por todo o mundo português, todas subordinadas àquela original em Lisboa¹⁸⁹: Freixo de Espada-Cintra em 1673; Porto (junto à Ermida de Santo António da Porta de Carros) em 1680; Braga em 1686; Viseu, em 1688 e Estremoz em 1698, todas no reino¹⁹⁰. No

¹⁸⁵ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., pp. 48-49.

¹⁸⁶ *Idem*, pp. 49.

¹⁸⁷ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., p. 100.

¹⁸⁸ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa*. Regulamentos Primitivos. Coimbra; Universidade de Coimbra, p.22. Porém, segundo o fundamental estudo de Eugênio dos Santos, este intento ficou sempre a “pairar no ar”. As obrigações cotidianas, as tarefas que Quental se impunha e os particularismos regionais impediram que isto se concretizasse plenamente. SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., p. 66.

¹⁸⁹ No *Apêndice* aos estatutos publicado em 1672, este aspecto, que destoava da Congregação Romana, mas, como dissemos, participava da idéia do instituto francês, era reforçado: “O Geral [...] governa per sy tudo; com conselho porém dos seus Assistentes, com os quays terá sua habitação na Casa de Lisboa, que pela sua dignidade, e antiguidade, he cabeça de todas as mays casas deste nosso instituto”. Cf. DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. 43.

¹⁹⁰ OLIVEIRA, Miguel de. *História eclesiástica de Portugal...*, op. cit., p. 319.

Brasil, o Oratório se funda oficialmente em 1671, em Olinda; e, na Índia, em Goa, em 1698¹⁹¹.

Os *Estatutos* definiam, a exemplo da provisão episcopal e do alvará, a vida dos congregados em duas grandes esferas: uma destinada a “reforma de suas pessoas, aspirando mayor perfeição”, tratando com todo cuidado, e diligência, da sua própria salvação; e outra destinada à “salvação, e proveytamentoo espiritual de seus proximos”¹⁹², por meio da pregação, confissão e direção espiritual, e pela prática da oração mental, um exercício àquela época, e após alguns anos de existência da Congregação, “tão público, e freqüentado dos fieys, que pode, quando não cessar de todo, ao menos moderar aquella queyxa do Profeta Jeremias, em que se lastimava de que os caminhos do Ceo estão desertos”¹⁹³. Deste exercício, “fundamento de toda reforma, e perfeição da vida espiritual”¹⁹⁴, os congregados estavam obrigados a uma hora pela manhã, e meia hora pela tarde, todos os dias, se levantando no verão às quatro horas e no inverno às cinco. À noite, indo para o quarto antes das dez, faziam um “exame de consciência”¹⁹⁵.

Diziam ainda missas cotidianas, rápidas, de meia hora no máximo; e rezavam ladainhas cotidianas em louvor à Nossa Senhora, da qual deveriam ser muito devotos; deviam ainda se confessar com grande frequência (de oito em oito dias, para os irmãos leigos) e apenas entre si, ou seja, ter por confessor um sacerdote congregado. Tudo isso se seguissem à risca os estatutos; e se o fizessem, tomariam disciplina na segunda, quarta e sexta, e usariam cilícios na quinta-feira; na sexta e no sábado, jejuariam em louvor à Paixão de Cristo, e tudo fariam como se disso dependesse a salvação do mundo, ou seja, com muito cuidado e buscando o aprimoramento de suas virtudes, em especial a da humildade; mas o fariam sem maiores mortificações, para não perturbar as suas forças, que deviam se direcionar às obras sociais da congregação. Além disso, eram obrigados os congregados a nove dias de exercícios continuados, apartados de todos os outros e que se faziam em geral no quarto, pelo menos uma vez por ano; os exercícios eram obrigatórios, ainda, antes da provação para ser aceito na Congregação e uma vez antes de celebrar a primeira missa como congregado, casos em que se faria uma Confissão Geral¹⁹⁶.

¹⁹¹ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., p. 148.

¹⁹² DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. 5.

¹⁹³ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit. s/n.

¹⁹⁴ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. 7.

¹⁹⁵ *Idem*, op. cit., pp.7-8.

¹⁹⁶ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., pp. 9 a 12. *Estatutos* nº. 4 a 9; para o caso dos nove dias de retiro e exercícios espirituais, as diretrizes da congregação eram aquelas propostas pela *Direção para ter os nove dias de exercícios, que os nossos estatutos mandão, e nesta*

A Congregação deveria ter, obrigatoriamente, um Oratório, governado por um Prefeito Espiritual “o mayor que puder ser, com ornato que mova a [7v] devoção, e penitência”¹⁹⁷, no qual os exercícios espirituais eram publicamente praticados, acudindo a eles várias pessoas, e onde se praticava a oração mental, ouviam-se sermões, a população era confessada e as devoções eram estimuladas pelo congregados. Algumas dessas pessoas que frequentavam o Oratório em Lisboa, acabariam por se tornar membros da Congregação, numa espécie de “ordem terceira” que se veio a constituir, os *congregantes*. Este Oratório foi muito frequentado, já na época de sua fundação, sobretudo após a transladação para a Casa do Espírito Santo, em 1674, quando era, segundo Vicente Brandão, com algum exagero, é certo, “tão desproporcionado á concorrência do povo, que os padres, para ouvirem os penitentes, ao pé do resto do povo, que em aperto os rodeava, precisavam cubri-los com a capa para não ouvirem uns a confissão dos outros”¹⁹⁸.

Deveriam ser os congregados também pregadores e missionários, para em tudo se parecer a Congregação com aquela do “Patriarcha S. Philippe Neri”¹⁹⁹. A *Congregação do Oratório* surge pela primeira vez em Roma, em 1575, ano de seu reconhecimento formal por Gregório XIII, graças à iniciativa de Felipe Néri, um florentino de origens modestas, nascido em 1515. Com dezoito anos ele deixa sua cidade buscando se tornar um mercador, assim como o seu tio, no que não obtém sucesso. Em 1532, chega finalmente a Roma²⁰⁰, onde, ainda como leigo, cursaria três anos de filosofia no colégio dos agostinianos²⁰¹. Segundo a legenda, em 1544, no dia de Pentecostes, Felipe estava em oração nas catacumbas quando lhe apareceu a pomba do Espírito Santo, incendiando o seu coração com o fogo do amor divino, dilatando-o ao ponto de romper duas de suas costelas²⁰². Institui em 1548 a Irmandade da Santíssima Trindade, “uma associação leiga dedicada à assistência aos pobres, aos doentes e aos peregrinos”²⁰³.

Em 1551 é ordenado sacerdote, após anos perambulando por Roma como um andarilho, um ermitão, levando uma vida de penitência e oração. Estabelece-se em *San Girolamo della Carità*, onde começa a atrair leigos e outros padres, inclusive alguns jesuítas –

congregação se fazem todos os annos, escrita entre 1696 e 1698, pelo padre Manuel Bernardes, sobre a qual trataremos mais adiante (cf. capítulo 2 deste estudo).

¹⁹⁷ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., pp. 12-13. Veremos mais adiante quem seria o primeiro prefeito espiritual dos oratorianos.

¹⁹⁸ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, op. cit., p. 44.

¹⁹⁹ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. 16.

²⁰⁰ MUELA, Juan Carmona. *Iconografía de los santos*. Madrid: Ediciones Istmo, 2009, p. 135.

²⁰¹ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., p. 20.

²⁰² MUELA, Juan Carmona, *Iconografía...*, op. cit., *ibid.*

²⁰³ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., p. 24.

Felipe mantinha relações com Inácio de Loyola – para práticas de oração e colóquios espirituais, dedicando-se à assistência de pobres, doentes e crianças (Felipe Néri, hoje Santo, é conhecido como o “padroeiro dos jovens”). Quando seu trabalho é reconhecido e surge a Congregação, ele se estabelece em *Santa Maria della Vallicella*, onde daria continuidade ao seu trabalho por mais vinte anos, morrendo em 1595. Em 1615, ele seria beatificado e, em 1622, canonizado, juntamente com Inácio de Loyola, Teresa d’Ávila e Francisco Xavier, personagens emblemáticas do século XVI, nas quais prevalecia “uma visão rigorosa da vida, com a mortificação e a busca da ascese”²⁰⁴.

O empreendimento do Oratório deve ser entendido a partir do contexto religioso e político da Itália quinhentista – ou seja, não existia *Itália* a bem da verdade, a cristandade se sentia culpada pelos infortúnios dos séculos anteriores (as doenças, a fome, as guerras) e, o que era mais crítico, a Igreja, que se por um lado, por meio de vários de seus membros inculcava a consciência do pecado pelos mecanismos usuais da culpabilidade – como as confissões e os sermões –, por outro, sendo a maior referência espiritual de toda uma civilização, se via atacada em sua moralidade pelas contestações de Lutero e se via na necessidade de reformar os seus membros. Neste contexto, surgem várias novas ordens religiosas. No caso das ordens masculinas, entre as quais se inseriam os oratorianos, algumas características eram predominantes: nenhuma delas foi iniciada por papas ou bispos, mas por sacerdotes ou jovens leigos piedosos; a maioria delas insistia numa vida voltada para as obras em prol dos próximos, ainda que nenhuma tenha concebido, por assim dizer, a “vida ativa” e a “vida contemplativa” como alternativas mutuamente excludentes; muitas agregavam aos três votos de pobreza, castidade e obediência a missão de educar, ou cuidar dos órfãos e dos doentes, ou, como no caso do Oratório, nem mesmo proferiam votos, unindo-se apenas por “laços de caridade”²⁰⁵; muitas se compunham de padres e leigos; a maioria incentivava a confissão frequente e a comunhão semanal²⁰⁶.

Felipe Néri não escreveu regras para a sua comunidade, apenas esboçou algumas orientações para a vida em comum, que depois seriam transformadas em *Estatutos* e aprovadas em 1612 por Paulo V, possibilitando a sua expansão por todo o mundo católico, como ambicionava o Cardeal Carlos Borromeu, seu amigo, e decano da Contrarreforma. O oratório, antes de chegar a Portugal, propagou-se pela França, onde se tornou muito

²⁰⁴ ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna*. Curso de História da Igreja III. São Paulo: Paulus, 1999, p. 191.

²⁰⁵ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, *op. cit.*, p. 32.

²⁰⁶ DONNELLY, John Patrick. “New religious orders for men” In HSIA, R. Po-Chia (Edit.) *The Cambridge History of Christianity*. Reform and Expansion 1500-1660. Cambridge: University of Cambridge Press, 2007, pp. 162-163.

conhecido, sobretudo pela personalidade de Bérulle, embora adquirisse um ar um tanto mais austero que aquele de S. Felipe²⁰⁷.

Graças aos contatos privilegiados da Coroa Filipina com as cidades italianas, desde o século XVI, a obra de Felipe Néri se tornara bastante conhecida na Península Ibérica. Acrescentemos também o papel da imprensa como ferramenta de divulgação: já nos anos vinte do século XVII circulavam traduções, em castelhano, da vida do santo florentino.²⁰⁸ Em Portugal a devoção ao santo, canonizado havia pouco, começa em 1664, com o entusiasta padre Baltazar Guedes, reitor do Colégio dos Meninos Órfãos, responsável por erigir a primeira capela em homenagem a São Felipe em terras portuguesas, na cidade do Porto. Ali foi criada uma congregação de seculares que, mais tarde, deu origem a Congregação do Oratório do Porto.²⁰⁹ Ao longo dos anos o norte de Portugal se torna a principal região do reino para a atividade dos oratorianos.

1. 3. 2. A trajetória do padre Quental

O projeto do Oratório português é indissociável da iniciativa pessoal do padre Bartholomeu do Quental, e se confunde com sua própria vida. Se a Congregação de Nossa Senhora da Assunção “*fu Regia, per così dire*”²¹⁰, isso se deve às sempre excelentes relações que este homem manteve com a Coroa Portuguesa, razão pela qual, assim pensamos, nas duas vezes em que se instala a Congregação – nas Fangas da Farinha e no Espírito Santo – o regente D. Pedro e a Capela Real comparecem para prestigiar os congregados.

Nascido na Ilha de São Miguel, nos Açores, em 22 de agosto de 1626²¹¹, ainda no domínio espanhol, filho de Francisco de Andrade Cabral e Anna do Quental Novaes²¹², antes dos seus vinte anos já se tinha graduado mestre em Artes pela Universidade de Évora e, aos 21 anos, obtido o título de doutor em Filosofia pela mesma Universidade, em 1647²¹³. Em

²⁰⁷ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. A Era da Reforma. São Paulo: Loyola, 1997, p. 227.

²⁰⁸ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, *op. cit.*, p. 10.

²⁰⁹ *Idem*, pp. 12-13.

²¹⁰ MARCIANO, Giovanni. *Memorie Historiche della Congregatione dell'Oratorio*. Napoli: De Bonis Stampatore Arcivesvovale, 1702, p. 371, t.5. A breve e elogiosa referência à Congregação portuguesa intenta, de fato, atrelar a atividade dos oratorianos ao poder real, sobretudo pelas origens do projeto de Bartholomeu do Quental, empreendido na Capela Real, conforme veremos adiante.

²¹¹ Em 1627, segundo SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, *op. cit.*, p. 21.

²¹² Segundo Eugenio dos Santos, a família de Bartholomeu do Quental era representante da classe média nobilitada de princípios do século XVII, sendo uma das mais influentes da ilha. *Idem*, p.17.

²¹³ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...*, *op. cit.*, p. 4.

Coimbra, conclui em 1652 o curso de Teologia, ano no qual se ordenaria sacerdote. Até 1654, estaria lotado na *Igreja Matriz de Nossa Senhora da Estrela na Ribeira Grande*, após o que seria nomeado confessor e pregador da Capela Real, por dois alvarás de D. João IV²¹⁴, ambos em 22 de outubro.

Exercer este cargo em Lisboa, àquela época, significava adentrar na corte portuguesa e participar – muito indiretamente, deixemos esclarecido – do movimento pela independência do reino, numa época em que, como se viu, a própria Igreja não aquiescia ao reino português. Desde D. Manuel, a Capela Real ficava no Paço da Ribeira, e era dedicada a São Tomé. Sua instituição remonta às fundações de Portugal, e foi, ao longo dos séculos, objeto de especial cuidado dos reis portugueses, que zelavam, entre outras coisas, para que ali se procedesse à liturgia com toda a pompa e dignidade, à semelhança daquela celebrada na Santa Sé. Com a ascensão do duque de Bragança, agora D. João IV, as cerimônias aí realizadas faziam parte, não resta dúvida, da produção da identidade e dignidade reais, por meio das prerrogativas à figura do rei que o ofício divino, executado na Capela Real, conferia²¹⁵.

A liturgia – pode parecer um pleonasma – era formalmente ritualizada, e começava antes de se chegar à Capela: saía o rei de seu palácio tendo, à distância de três ou quatro passos de si os nobres à sua direita, e à sua frente o Mordomo Mor, portando as insígnias. À esquerda ia o Mestre Sala, e diante deste os demais oficiais da casa: porteiro mor, camareiro mor, estribeiro mor, guarda mor, reposteiro mor, veador, trinchantes, capitães da guarda, capelão mor, monteiro mor, armador mor e esmoler mor. Atrás de Sua Majestade iam os Cardeais, depois deles os Embaixadores, e logo os Arcebispos, e Bispos. Chegando à porta da Capela, o Bispo mais antigo aspergia o rei com água benta e assim, aos poucos, todo este cortejo adentrava na edificação: os cardeais se sentavam à direita, em cadeiras de espaldar; depois deles, os bispos; o capelão mor, coitado, assistia à Missa numa cadeira “rasa”, sem onde se encostar. De outra parte ficavam os nobres, também sem repouso para as costas, mas com almofadinhas de veludo onde colocar os “giolhos”. O rei, acompanhado de sua real família, ficava sentado à parte, envolto em cortinas. A Capela seria incrementada no governo

²¹⁴ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes... op. cit.*, p. 98, segundo esta autora, “preenchendo a ausência de António Vieira, que havia partido emissão para o Maranhão em 1652”. Cf. também BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica... op. cit.*, p. 5; MARCIANO, Giovanni. *Memorie Historiche della Congregazione dell’Oratorio, op. cit., ibid.*; MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*. Na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Lisboa Occidental; Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, p. 474, t.1.

²¹⁵ Cf. CASTRO, João Batista de. *Mapa de Portugal Antigo...*, *op. cit.*, pp. 163-204.

brigantino, com a criação do Tesouro da Fábrica da Capela Real, por obra de D. Pedro II e com a sua elevação a patriarcado, como se sabe, durante o reinado de D. João V²¹⁶.

De 1654 a 1664, o padre Bartholomeu do Quental desempenharia nesta Capela as funções para as quais fora designado, destacando-se pelo seu zelo em “reformatar” os outros capelães e pelos seus sermões, pregados para as pessoas da corte e publicados mais tarde, juntamente com outros, que ele pregou ao longo de sua vida²¹⁷. Como lembra Maria Lucília Pires, escreve o padre em seu prólogo, contrariado: “Sempre esta ocupação da prédica me foi violenta, e como o violento não é de muita dura, a vim a largar, ou trocar; e assim me escusei de pregador de sua Majestade”²¹⁸. Não obstante a sua insatisfação em pregar – e talvez, em pregar a um auditório que se compunha, via de regra, pelo rei e pela família real – o padre Quental não se eximiria de chamar a atenção, por exemplo, do Rei D. Afonso VI, “profetizando” – esta característica hagiográfica aparece em vários escritos sobre Quental – em 1663, a perda do reino, o que aconteceria, anos mais tarde, para seu irmão D. Pedro. Com os pecados havidos por parte de pessoas reais apresentaria ainda o domínio espanhol, há pouco desfeito, como castigo divino²¹⁹.

Neste sermão, Bartholomeu do Quental retrata aquela visão de sociedade que apresentamos anteriormente: o rei como cabeça do corpo social. Ora, se esta cabeça peca, comete um crime, todo o corpo é afetado. Se o sol muda de posição no céu, os planetas se mudarão com eles. Ou, como ele mesmo disse: “Advirtão os luminares grãdes que presidem nas Republicas pelo Ecclesiastico, e pelo secular, quanto mays carrega sobre elles a observância das leys, poys de elles as quebrarem, se segue quebrarem nas todos”²²⁰. E prossegue admoestando os presentes, lembrando, em determinado momento, da visão da destruição de Jerusalém pelo profeta Ezequiel, para tratar da Justiça divina. É a deixa para se dirigir a Afonso VI:

[...] quando Deos por peccados tirou este Reyno a seos Reys naturaes, nam era já Reyno seo? Poys se sendo seo, por peccados o tirou hua vez, nam o poderá tirar outra? Bem sey que na restauraçam de Portugal despregou Christo o braço da Cruz, pera servirhe de escudo; mas se provocarmos sua

²¹⁶ Cf. CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo...*, op. cit., pp. 177-178.

²¹⁷ *Sermões do Padre Bartholomeu do Quental*, 1ª parte. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1692.

²¹⁸ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. O padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Anexo V – Espiritualidade e corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*. Porto, 1993, p. 157.

²¹⁹ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. O padre Bartolomeu do Quental..., op. cit., p. 165. A autora mostra como esta parte da “profecia” supostamente realizada pertence apenas aos seus biógrafos, pois não integra o texto dos sermões.

²²⁰ “Sermam da Terceyra Sexta Feyra da Quaresma, na Capella Real, anno de 1664”, In: *Sermões do Padre Bartholomeu do Quental*, 1ª parte..., op. cit., p. 261.

justiça, quem me disse a mim, que o nam tem estendido pera descarregar o golpe? O que eu sey he, que este mesmo braço se estendeo muytas vezes pera amparar a muytos; mas também hua pera tomar o azorrague.²²¹

Este episódio, apesar de não ter tido uma ampla repercussão em sua época, se torna simbólico porque, denunciando o governo imodesto de Afonso VI, o padre Quental colocava-se do lado do príncipe D. Pedro, que ambicionava o trono (com muita justiça, para grande parte da corte) e que futuramente o conseguiria, advindo provavelmente desta tomada de posição por parte de Quental, o favorecimento com que o novo rei trataria os oratorianos.

Não apenas como pregador atuava Bartholomeu na Capela Real, mas em práticas espirituais de oração e de mortificação, num clima de exortação à humildade e desapego das coisas mundanas, que alcançavam sacerdotes e leigos, especialmente mulheres da corte:

Todas as manhãs as damas e criadas acudiam ao oratório do paço e, à noite, às tribunas da capela real, onde tinham lugar exercícios de piedade e se aconselhavam disciplinas. Ele [padre Bartholomeu] dirigia, com especial cuidado, a oração mental que, rapidamente, começou a produzir os melhores resultados. A infanta D. Catarina, futura rainha da Inglaterra, esposa de Carlos II, era uma das assíduas penitentes, bem como muitas outras da mais alta nobreza portuguesa.²²²

Já em 1659, “aspirando à mayor perfeição”, junto a outros sacerdotes da Capela Real – nomes importantes como o capelão Nicolau Monteiro, que viria a ser bispo, e cardeal, e os dois futuros fundadores do oratório no Brasil, João Duarte do Sacramento e João Rodrigues Vitória – Bartholomeu do Quental constituía uma associação religiosa dedicada a *Nossa Senhora das Saudades* – pelo muito que lhe inculcava a devoção pensar nesta santa senhora saudosa de seu filho, jacente em sepulcro – um título, como se sabe, bastante português, através da qual os padres, e em especial os leigos que, sobretudo na corte quisessem participar daquela empresa, aprovada pelo capelão mor, pudessem fazê-lo com maior e mais perfeita dedicação aos exercícios espirituais que se dispunham: prática da oração mental, e devoções à Virgem, comunhão e confissão, conferências espirituais, nas quais todos participavam (certo é claro, de que os padres as dirigiriam), e ainda visitas a hospitais e a pessoas necessitadas, sem quaisquer obrigações, mas apenas por livre vontade²²³.

Levando o seu intento ao conhecimento da Rainha Regente Dona Luísa de Gusmão (1613-1666), viúva de D. João IV, ela não só autorizou que se fizesse a dita

²²¹ “Sermam da Terceyra Sexta Feyra da Quaresma...”, *op. cit.*, p. 277.

²²² SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, *op. cit.*, p. 21.

²²³ BERGONZINI, Massimo. La fondazione dell’Oratorio portoghese. *Annales Oratorii*. CERRATO, Edoardo Aldo (Dir.) *Anuum Commentarium de rebus oratorianis a procura generali Confoederationis Oratorii S. Philippi Nerii Editum*, Roma, 2006, p. 74. Disponível em www.oratoriosanfilippo.org, acesso em 02/05/2011.

associação, por decreto de 18 de fevereiro de 1659, como entregou ao padre Bartholomeu, antigo confessor de seu “real esposo”²²⁴ e aos demais uma casa da Capela Real, chamado *Thesouro Velho*, onde realizassem as práticas, e orações, e declarou-se Protetora da “Congregação” – é assim que a denomina Vicente Brandão – ordenando ao seu tesoureiro mor da Capela que lhes provesse do necessário para seus exercícios²²⁵. Ordenou ainda a Regente que a casa do *Thesouro Velho* fosse ampliada, e que se abrisse uma porta na escada pública da Capela Real, para que as pessoas tivessem livre acesso à “ermida” do padre Bartholomeu²²⁶, o que de fato aconteceu, uma vez que lá acudiam nos domingos cerca de 400 pessoas, com o que buscavam se aproximar da obra espiritual que aqueles padres começavam a empreender.

Esta experiência na Capela Real foi de importância fundamental para que nosso padre Bartholomeu concebesse a fundação de um instituto semelhante àquele do santo florentino em Roma²²⁷: as práticas de oração, os colóquios espirituais, a informalidade relativa de suas diretrizes e o caráter de espontaneidade o aproximavam – ainda que naquele momento não se falasse em Congregação do Oratório – do carisma de São Felipe Néri. O aspecto espiritual da questão, por assim dizermos, possuía os contornos típicos dos empreendimentos quinhentistas e seiscentistas que, na esteira da *Devotio Moderna*²²⁸, difundiam uma espiritualidade que fazia aparecer aquela grande ambiguidade do cristianismo devoto, lançando os fiéis entre duas tendências aparentemente opostas: a devoção pessoal, individualizada e a aderência ao culto público da instituição²²⁹. Bartholomeu dividira sua vida, até então, entre os exercícios individuais de piedade, como a oração mental, incentivados em seu círculo de dirigidos em Lisboa, com o zelo missionário em percorrer o reino português para sanar os efeitos disseminados pela ignorância em matéria de fé que, segundo seu entendimento, prejudicavam enormemente a nação.

Para além destes aspectos está a notoriedade que a associação conseguiu junto à Corte, ao Arcebispado e junto à população, o que, tendo facilitado o novo projeto da Congregação do Oratório, um empreendimento que alcançaria dimensões “imperiais”,

²²⁴ Segundo Vivien Ishaq, Quental recusaria ainda ser confessor de Pedro II e bispo do Lamego. Cf. ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., p. 101.

²²⁵ BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica...* op. cit., p. 6.

²²⁶ *Idem, ibid.*

²²⁷ ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., p. 101.

²²⁸ Para tanto, abordaremos esta temática no capítulo segundo deste estudo.

²²⁹ LEBRUN, François. “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”, In. CHARTIER, Roger (Org.). *História da Vida Privada. Da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 76.

contribuiria para sua consolidação em Lisboa, diante das disputas locais pelo poder, que traçamos anteriormente.

Bartolomeu do Quental viveu um longo tempo, tendo visto muita coisa neste século. Viu Portugal formando parte do Império Espanhol, se amotinarem os nacionalistas contra Olivares, e o tímido e moderado D. João de Vila Viçosa, duque de Bragança, após se esquivar em assumir a causa portuguesa – que nem era lá tão clara assim, ou pelo menos não para todos – se tornar o primeiro rei de uma nova dinastia. Viu quase trinta anos de pequenos conflitos fronteiriços entre Portugal e Espanha serem chamados de *Guerra*, e um jovem, sem lá muita aptidão para a coisa, substituir seu falecido pai com o título de D. Afonso VI e, quase doze anos depois (1656-1667), após cinco anos em que sua mãe governara o reino²³⁰, renunciar a favor de seu irmão D. Pedro. Viu ainda este mesmo D. Pedro arquitetar sua subida ao trono, na condição de regente, por meio de um golpe, no que foi ajudado pela sua cunhada, Isabel de Sabóia. Ele viu toda a crônica: viu esta Isabel de Sabóia casar-se com seu cunhado, alegando que o pobre D. Afonso não se empenhava em ajuda-la a prover com um herdeiro o trono de Portugal. Viu primeiramente o papa anulando o casamento entre Afonso e Isabel, e, após a morte dos dois ex-cônjuges, D. Pedro, agora D. Pedro II, que tantas vezes comparecera a seus sermões²³¹, e por duas vezes – pelo menos – acompanhara-o em procissão, casar-se com Maria Sofia Isabel de Neoburg, que lhe pariria muitos filhos.

O que ele não viu mesmo foi, no dia 20 de setembro, num sábado, às seis horas da tarde, esta Rainha Maria Sofia, que muito lhe respeitara e estimara durante toda a vida, lhe beijar os pés, “com muita humildade”²³², porque, àquela altura, Bartholomeu do Quental, com 72 anos, era velado na Igreja do Espírito Santo, tendo se encontrado com aquele único *mal irremediável que marca o estranho destino do homem sobre a terra*.

Esta relação de proximidade com o poder, tão benéfica para Quental e para os oratorianos, continuaria imediatamente após sua morte. Menos de um ano depois, seria a vez de D. Maria Sofia encerrar a sua vida e ter em seus funerais a pregação de um membro do Oratório. Em 21 de agosto de 1699, na igreja do Espírito Santo, abria o padre António de Faria o seu prolixo sermão:

²³⁰ De 1656 a 1662 a rainha D. Luísa fora regente de Portugal até que, por conta dos planos e ambições pessoais do conde de Castelo Melhor, D. Afonso sobe ao trono aos 19 anos. Segundo a opinião geral, o jovem não possuía as qualidades necessárias para assumir a Coroa Portuguesa – mesmo sua capacidade mental era contestada. Claro estava que ele seria uma marionete política do ambicioso conde. De outra parte D. Pedro, com o apoio do duque de Cadaval, queria o poder para si, o que por fim consegue em 1668 como regente.

²³¹ E tantas vezes, segundo Barbosa Machado, o consultara em assuntos complicados de seu governo. Cf. MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana...*, op. cit., p. 475.

²³² MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana...*, op. cit., p. 476.

Celebrar honras fúnebres à memória da Sereníssima rainha D. Maria Sophia Isabel, que Deos por seus occultos juízos nos levou, em outros poderia ser obsequio voluntario; porém em nós, os Congregados he obrigação de Justiça [...] porque por obrigação de justiça se fazem às pessoas, que vivendo nos obrigãrão com benefícios, e favores [...] grangeando com as mercês, que em vida nos fizerão, as memorias que despoys da morte lhes dedicamos.²³³

1. 3. 3 *Um tipo ideal*

Vai-se um oratoriano, com seu chapéu bem largo, cabeça baixa, pelas ruas sujas do Chiado: ou melhor, vão-se dois, porque andam sempre aos pares²³⁴. Suas roupas, fechadas pela frente e pelas ilhargas, cingidas por uma correia, eram pretas, não se sabe se de pano, ou de lã, porque usavam um e outro: em todo o caso, só deixavam à mostra a cabeça e as mãos. Nem que lhes morressem a mãe e o pai, usariam outra coisa. Traziam por baixo disso calção e gibão de lã vagabunda, feitos “à portuguesa”, e camisas e ceroulas de “estopinha”, e meias da mesma lã, enfiadas em seus sapatos largos, e sem salto²³⁵, fechados com botões.

Nunca saíam sozinhos. Sempre saíam a pé. Os lisboetas do século XVII não veriam estes homens andando em coches, ou liteiras²³⁶, ou falando com mulheres, a não ser

²³³ *Sermão nas honras fúnebre que a Congregação do Oratório dedicou à lembrança da saudosa memória da Sereníssima Rainha Maria Sophia Isabel*. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1699, p. 7.

²³⁴ *Estatutos de 1670*, n.º 30, DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 29.

²³⁵ *Estatutos de 1670*, n.º 26, *Idem*, p. 27. É importante notar como o padre Quantal atendia, nos mínimos detalhes, à ideia de oferecer à sociedade portuguesa sacerdotes distintos das outras pessoas, inclusive pelos trajes. Silva Dias nos faz atentos para este ponto, quando enumera os apelos do descontentamento dos portugueses, ainda no século XVI, com o relaxamento dos eclesiásticos: “Não admira, com tais costumes e modos de viver, a falta de piedade e de modéstia de grande parte do clero diocesano. Os seus hábitos não se distinguem muitas vezes dos trajes usados pelos leigos, e a oração não era o alimento frequente do seu espírito. A própria recitação das horas canônicas não era apanágio de muitos. E a celebração do sacrifício da missa, administração dos sacramentos, as orações pelos vivos e pelos mortos, faziam-se com frequência à pressa e sem união na expectativa do lucro que ofereciam”, DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, pp. 45-46.

²³⁶ *Estatutos de 1670*, n.º 30, *Idem*, p. 30. Segundo Vivien Ishaq, esse é um traço de austeridade que marca o Oratório de Lisboa em relação ao instituto romano, onde eram permitidas mais regalias, ou o costume se firmava com menor severidade, ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, *op. cit.*, p. 154. Em relação às liteiras, entretanto, contestamos esta explicação, em parte. Por uma *Pragmática* de 1668, assim que a paz é assinada, o então regente D. Pedro, determinava o seguinte: “E por quanto de alguns annos a esta parte se tem introduzido o uso de coches, e liteiras, em demasia, e com excessivo gastos, sem distincção da qualidade de pessoas, estando prohibida uma e outra cousa, por muitas Leis e Pragmáticas, pelos Senhores Reis meus antecessores, não havendo licença especial para isso: ordeno, e mando, que da publicação desta em diante só possam usar dos ditos coches, e liteiras, os Titulos deste Reino, Conselheiros de Estado, Presidentes, Senhores de terras, Alcaldes-mores, Desembargadores, e Fidalgos nos meus livros, ou suas mulheres: e querendo, alguma pessoa, fora dos acima exceptuados, usar de coche, ou liteira, nesta Corte, ou fora della, me pedirão licença, que lhes concederei, quando haja causa muito legitima para este efeito: e para que esta prohibição se execute inviolavelmente, serão obrigados todos os Julgadores desta Corte, e cada um no bairro que lhe toca, e os

no confessionário. Também não seriam vistos em festas públicas, touradas, ou Comédias, nem em batizados ou casamentos, muito menos longe de suas paróquias²³⁷.

Esses dois se tinham levantado cedo, às quatro horas, dirigindo o pensamento a Deus, e oferecendo-lhe todas as obras do dia. Enquanto se trocavam, tirando os roupões pretos – cada um em seu quarto, bem entendido – se ocuparam em pensamentos bons e humildes. Ainda em nome da humildade, adoraram, dando Glória aos céus de joelhos, a Santíssima Trindade, beijando em seguida o chão, para lembrar-se de sua vileza. Tomaram água benta, arrumaram suas camas, lavaram bem as mãos, e o rosto – pois tudo ali deveria ser asseio – e se puseram então em oração²³⁸.

Em um dos quartos havia um crucifixo, e uma estampa de sua devoção (um santo, ou a Virgem), pregados na parede. Em frente à cama estreita, onde um lençol de linho ordinário e um cobertor de lã cobriam um colchão muito fino, e vagabundo, uma mesinha, feita de madeira tosca, e um tamborete preto. Sobre ela, e dentro de uma caixa, alguns livros, pegos na biblioteca comum, dos quais tirava as meditações para os seus exercícios espirituais²³⁹.

Uma hora depois de se levantar, um deles vai ao quarto do outro, já decentemente vestido, lhe dar a saudação pelo novo dia que começava, animá-lo, e com ele se unir aos demais para as orações no refeitório. Chega à porta e bate: “*Deo Gratias!*”, exclama. Mas tudo é silêncio; não se ouve o “Para sempre” do outro lado. Bate uma segunda vez. E nada. Ora, decerto está dormindo. Abre então, com cuidado a porta do quarto, e desperta o seu irmão²⁴⁰.

Jejuaram até às onze horas, quando então fizeram sua refeição, junto aos demais congregados, no refeitório mal iluminado da Casa do Espírito Santo. Ali seguiram em tudo o que a disciplina lhes obrigava, secundando o seu Prepósito. Comiam os irmãos sem estrondo

Corregedores das Comarcas do Reino, fazer lista, dentro de dous mezes depois desta Lei publicada (que remeterão ao Desembargo do Paço) das pessoas, que assim nesta Corte, como no Reino, não sendo as exceptuadas, usam dos ditos coches, e liteiras, para mandar proceder, como convier a meu serviço”. Cf. SILVA, José Justino de Andrade e. *Coleção Chronológica da Legislação Portuguesa*. 1657-1674. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856, p. 148. Em outras palavras, o uso de liteiras, desde 1668, estava restrito a determinado número de pessoas, devido, não apenas aos gastos, mas “as ruas, pela estreiteza de sua antiga fundação, não tem já capacidade para o concurso de gente, coches e liteiras”, como dizia um *Assento da Vereação de 18 de Maio de 1673*, cf. MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes...*, *op. cit.*, p. 88. Ruas estreitas e cheias, como aquela da Almada, a mais cheia de Lisboa no final do século XVII. Tais fatores devem somar-se à austeridade do padre Bartholomeu do Quental.

²³⁷ *Estatutos de 1670*, nº. 31. DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 30.

²³⁸ *Regras comuns*, I, *Idem*, p. 62.

²³⁹ *Estatutos de 1670*, nº. 27. DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 28.

²⁴⁰ *Regras comuns*, II, *Idem*, p. 62.

de copos e talheres. Acabado quase todos ao mesmo tempo o jantar, modesto, sem exageros que comprometessem o ideal de abnegação e mortificação que os unia em busca da perfeição espiritual, conversaram sobre assuntos honestos, e santos²⁴¹.

Saíram estes dois padres a visitar um morador da vizinhança que estava pela hora da morte, para levar-lhe a comunhão, confessar seus pecados e lhe dar a Extrema Unção, com que sossegasse a sua alma. Como conversavam após a refeição, e como saíram, para cuidar de suas obrigações, estes dois congregados do Oratório de Nossa Senhora da Assunção não perceberam que, naquele refeitório escuro, numa mesa ao seu lado, acontecia um evento extraordinário.

1. 3. 4 Um segundo evento

Sentados lado a lado, como de costume, estavam naquele dia, à mesa do refeitório, o Padre Bartholomeu do Quental, Prepósito Geral dos oratorianos e o Mestre dos Noviços²⁴². Ambos se conheciam e se respeitavam há muito tempo, desde que se mudaram para o Espírito Santo, e isso não podia ter mais de 24 anos, mas talvez não tivesse muito menos. O que estamos prestes a narrar desafia os fundamentos documentais em que se assenta a História. Beira, ademais, o inenarrável.

Concentrou-se então o Mestre dos Noviços e, acostumado como estava, às práticas mentais, pois frequentava grandemente os exercícios espirituais – sobretudo a oração mental – perguntou mentalmente ao padre Bartholomeu *se era do seu desejo que ele se conservasse ali*, sentado ao seu lado, como sempre fazia. Ou se queria que ele se mudasse para outra cadeira.

Ora, seria talvez uma brincadeira do Mestre dos Noviços? Esperaria ele realmente obter uma resposta do seu Prepósito, e amigo?

O padre Quental não fez caso disso, é claro. Continuou a sua conversação com o Mestre, e com os outros que ali estavam por perto. Estas conversações eram, em geral, sobre algum ponto de doutrina, ou sobre algum caso que se tivesse passado com algum dos congregados. Sobre ele discorria-se e, depois, aquele que o tinha proposto esclarecia a matéria

²⁴¹ *Regras comuns*, VIII, *Idem*, p. 67.

²⁴² O mestre dos Noviços, depois que o instituto passou a admitir estudantes, era responsável por acompanhar e supervisionar os seus estudos. Cf. *Regras comuns*, XIII, *Idem*, p. 72.

a partir dos pontos de doutrina, e dos autores autorizados²⁴³. Como dissemos, o padre não fez caso daquela indagação mental do seu Mestre de Noviços, que era também Prefeito Espiritual da Congregação; em outras palavras, aquele responsável pela direção espiritual dos noviços²⁴⁴, experimentado em matéria espiritual, e conhecedor das sutilezas do coração de seus irmãos. Ignorando-o, o padre Quental explicava uma parábola, certamente aquela que tinha ele mesmo proposto.

De repente, volta-se para o Mestre e lhe aperta o braço, dizendo-lhe: “Que quer que lhe responda? Como Superior, digo-lhe que eleja o lugar que mais lhe agradar, e como amigo que não se tire do que ocupa”²⁴⁵.

Todo este episódio, infelizmente, nunca ocorreu. Não como o narramos. O que terá ocorrido? Aqueles oratorianos, que perderam este prodígio, igualmente não existiram: são a ficção dos estatutos da congregação, o oratoriano ideal, o *tipo ideal*, por assim dizermos, criado pela instituição, que buscamos reconstituir. Toda a vida daquela sociedade, da qual expusemos, neste primeiro capítulo, apenas as diretrizes – as regras espaciais, a experiência política, as leis da Coroa e da Igreja, os trâmites paroquiais, os mecanismos das irmandades – não decorre, é evidente, das mesmas diretrizes. Decorre do fato inexorável de que os homens que a compunham, pela existência dos quais ela podia ser o que era – mas eles só podiam compô-la porque ela existia antes deles – moviam-se pelas suas instituições, enredavam-se nas teias simbólicas que eles mesmos teciam, criavam para si uma memória, jogavam com suas expectativas. Eram a função de sua própria deslocação.

Mas uma coisa é certa: os oratorianos se tornaram extremamente bem sucedidos no seu empenho em se adaptar às tais diretrizes de sua sociedade. Com apelo junto ao povo, com respeito junto à Coroa. Talvez seja por isso que, antes que o terremoto a destruísse

²⁴³ *Regras comuns*, IX, DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 68. Esta prática de “honesta recreação”, em que uma simples conversa se arquitetava em torno de uma questão doutrinária, era reminiscência de um costume semelhante adotado por Quental quando ainda existia a Congregação de Nossa Senhora das Saudades, e ele saía com seus dirigidos nos momentos raros de folga entre suas ocupações. SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, *op. cit.*, p. 29.

²⁴⁴ *Regras comuns*, XIII, DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 71.

²⁴⁵ CATALANO, Joseph. *Vida do Venerável Padre Bartholomeu do Quental, Fundador da Congregação do Oratório nos Reynos de Portugal. Escrita na língua latina pelo Padre Joseph Catalano e exposta no idioma Portuguez por Francisco Joseph Freire*. Lisboa: Na Offic. de Miguel Rodrigues, 1747, pp. 126-127. Todo este segundo acontecimento, notável pela singularidade banalizada, aquele tempo, como o primeiro, se encontra neste livro. Poderá ter ocorrido este episódio? Terá adentrado os pensamentos de um outro homem o padre Bartholomeu? Ora, o que o historiador diz disso? Ele nega? Como? Como demonstrar que não passa de uma ingenuidade, ou uma confusão, ou apenas propaganda de Quental, que àquelas alturas - século XVIII – se queria beatificar? De fato, temos de ter em mente que o livro de Catalano é uma hagiografia, onde estes eventos transbordam. Muitos milagres são atribuídos á intercessão de Bartholomeu do Quental; muitos fenômenos proféticos são a ele associados. Já não é possível separar o homem da lenda. É isso que o historiador deseja? Não será mais interessante mostrar a eficácia da lenda no interior da memória daquela comunidade?

completamente em 1755, a Casa do Espírito Santo, na Rua Nova do Almada, em Lisboa, tenha sido o palco de eventos extraordinários.

Não: o evento dos exorcismos igualmente nunca ocorreu, não como o narramos. A história não espelha o passado. Mas, vejamos bem: foi por conceber, de sua parte, o oratoriano ideal, que o Santo Ofício pode procura-los. Os dois eventos, extraordinários, conservam um quê de intransigência e ao mesmo tempo de normalidade, de coerência. Mas não é apenas aquela casa que os une – não é por se terem manifestado sob o mesmo teto que estes dois fenômenos estariam intimamente ligados na memória da Congregação, e na história do seu sucesso no mundo português. Eles estariam, doravante, conectados pelo mesmo homem. Pois foi pela carta escrita pelo punho daquele Mestre dos Noviços que o demônio se manifestara. Em ambos os casos, igualmente presente e ausente, estava o padre Manuel Bernardes.

CAPÍTULO II

MANUEL BERNARDES, ESCRITOR ESPIRITUAL

“E quando orardes, não sejas como os hipócritas, porque eles gostam de fazer oração pondo-se em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam sua recompensa. Tu, porém, quando orares, entra no teu quarto e, fechando a porta, ora a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará”

Evangelho segundo São Mateus 6, 5-6

*“E canterò di quel secondo regno
Dove l’umano spirito si purga
E di salire al ciel diventa degno”*

Dante, *Purgatorio*

O mais importante das análises sociológicas, encontradas (sobretudo na forma de tipologias), nos ensaios de Max Weber sobre a religião²⁴⁶, é a perspectiva segundo a qual o próprio conjunto de crenças, e de normas éticas com elas relacionadas, que caracterizam, tipicamente, uma visão de mundo religiosa – em especial nas “religiões de salvação”, como ele gostava de dizer – possuem uma racionalidade que lhes é inerente, ou seja, *expedientes intrínsecos de racionalização da vida*, transformando sofrimento, desejo e medo em significados socialmente reprodutíveis. Desde este ponto de vista, todo e qualquer reducionismo, ou “funcionalismo” eventualmente colocados em curso pela interpretação histórica, e que procurem deduzir valores religiosos de condições exteriores, tornam-se uma contradição de princípios.

Tal perspectiva, ou seja, a de que o termo “religião” constitui por si próprio um domínio ao qual se dirigem as perguntas históricas do presente, é essencial não apenas a

²⁴⁶ Sobretudo “A psicologia social das religiões mundiais”, “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo” e “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro; Zahar Editores, 1974, pp. 310-410.

qualquer tentativa de “história da religião” – como é o caso do presente estudo – mas às reflexões sobre o fenômeno religioso que abundam em nossa época. E apenas paradoxalmente, em ambos os casos: no primeiro, pela possibilidade de tal conhecimento se originar exatamente de um aspecto de imobilidade que beiraria o a-histórico (a religião como uma constante do “espírito humano”) e, no segundo, pela convicção, que se tem atualmente, da elasticidade de uma cultura religiosa e do relativo nomadismo a que o qualificativo “religioso” pode-se prestar (adjetivando, como tal, ideologias diversas).

Problematizemos estas conclusões e voltemo-nos para um clássico dos estudos sobre o imaginário português, abordado no começo de nosso primeiro capítulo. Em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza nos apresenta a imagem de uma sociedade na qual, como em outras sociedades europeias, o sistema simbólico predominante, isto é, socialmente hegemônico, era então o cristianismo, neste caso específico, o catolicismo. Segundo a autora, as representações coletivas, nas quais se apoiavam as ações colonizadoras, persistiram em caracterizar (até o século XVIII) a Terra de Santa Cruz de três modos distintos, oriundos de um sistema religioso de referências: o infernal (principalmente no caso das doenças, dos crimes e dos costumes), o paradisíaco (a idéia de um mundo recém-saído do seio da criação, em estado de inocência, com uma natureza exuberante) e ainda o purgatório como metáfora para o Novo Mundo – local onde as culpas individuais e o passado no Velho Mundo eram apagados. Assim, “a terra conclamava ao pecado e, simultaneamente, era o lugar em que este se purgava”.²⁴⁷

Percebamos, com toda a atenção possível, as consequências desta abordagem historiográfica; percebamo-la e entenderemos como, também o título do trabalho, é ele mesmo uma metáfora: enquanto lê a palavra “diabo”, o leitor não espere que se abordem manuais de demonologia, possessões diabólicas, processos de bruxaria²⁴⁸, pois ainda que a autora os conheça e tenha em conta, seus objetivos são mais vastos. Justamente, o que vemos emergir daquelas páginas tão discutidas no meio acadêmico brasileiro, é a posição, o espaço ocupado pela religião entre os portugueses dos séculos XVI e XVII: um espaço fundamental, em pelo menos dois sentidos, se pensarmos na memória nacional (o mito político de origem

²⁴⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz...*, op. cit., p. 77.

²⁴⁸ São estes os temas que a literatura historiográfica elenca, grosso modo, quando intenta trabalhar acontecimentos ou temáticas envolvendo imaginários em que a ideia de bruxaria – e seu recurso à figura do diabo – se faz presente. O trabalho desta autora, pioneiro em diversos sentidos, como disse, não ignora essas realidades e se volta especificamente para a feitiçaria no Brasil colonial. Quando dizemos que o “diabo” não passa de metáfora em seu livro, é porque a idéia do que seja esta figura no interior do imaginário português seiscentista não é privilegiada, em comparação com aquilo que, aos olhos do colonizador, era considerado “diabólico”. Para uma melhor compreensão do tema, sugerimos uma consulta ao terceiro capítulo deste estudo, que se esforça por realizar uma análise no sentido em que *O diabo e a Terra de Santa Cruz* não o faz.

calçado no milagre das cruzes) e na situação de Portugal no interior da cristandade (suas relações ambíguas com Roma desde o Cisma do século XIV até o movimento da Contrarreforma, que resultavam num apoio tumultuado, mas frequentemente num apoio).

E, ao mesmo tempo, uma posição irrelevante: a religião era, por vezes, – e isso é visível neste livro em questão – apenas a linguagem em que temores, desejos e dúvidas eram expressos pela maioria dos portugueses. Uma realidade bem menos encantada do que estamos dispostos a admitir. Como disse certa vez Johan Huizinga, numa intuição profundamente inspiradora:

Os excessos e abusos resultantes da extrema familiaridade com as coisas sagradas, tal como a mistura insolente do prazer com a religião, são em geral característicos dos períodos de fé inabalável ou de uma cultura profundamente religiosa. As mesmas pessoas que na sua vida cotidiana seguem mecanicamente a rotina de uma espécie um tanto degradada de adoração, serão capazes de se erguer num instante, à voz de um monge pregador, às culminâncias inigualáveis da emoção religiosa.²⁴⁹

Como nosso leitor já deve ter percebido, abordamos no primeiro capítulo muito mais essa “cultura profundamente religiosa”, isto é, uma cultura na qual a religião²⁵⁰ possuía um papel de destaque em termos de projetos pessoais e coletivos, ocupação urbana e relevância política, do que a “fé inabalável” dos portugueses. Esta cultura religiosa era o meio em que as pessoas se moviam, e, ao mesmo tempo, fornecia os meios com que se moverem, era também objeto das vontades, interesses e disputas. Em outras palavras, buscamos nos afastar de uma visão excessivamente totalizante, que torne impossível perceber que aqueles que vivem numa dada época possam se comportar, pensar e sentir de maneira independente, ou mesmo divergente, dos horizontes culturais de uma maioria, como se fossem englobados pela religião, prisioneiros de uma visão de mundo.

Privilegiamos, assim, a *trajetória* da Congregação do Oratório, em sua primeira fase de consolidação e expansão pelo mundo português. Num primeiro momento, como buscamos evidenciar, os oratorianos se estabelecem a partir 1) de uma experiência pública de oração, levada a cabo por Bartholomeu do Quental, pregador da Capela Real e 2) dos ideais formulados por Felipe Néri para o Oratório “original”, em Roma. Buscamos ainda destacar a

²⁴⁹ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1978, p. 150. Agradeço a especial indicação da professora Dulce Amarante para a leitura desta obra fundamental.

²⁵⁰ A propósito, a própria noção de religião possui uma validade puramente analítica. Para o caso de nosso período de estudo – as últimas décadas do século XVII – o termo equivalia, entre outras coisas, aos institutos de vida consagrada: assim, a religião dos agostinhos e a religião dos carmelitas, por exemplo, se contrapunham ao clero secular. Aqueles que professavam seus votos solenes – pobreza, obediência e castidade – eram então os “religiosos”. Perceba o leitor em que sentido interpretamos as palavras de Huizinga.

realidade urbana com a qual os oratorianos tiveram de lidar para se estabelecerem: a Lisboa de fins do século XVII era aquela das inúmeras edificações religiosas, das disputas entre institutos de vida consagrada e irmandades leigas, sem contar os conflitos entre as freguesias. E vivia ainda um processo em que o poder central – a Corte de D. Pedro II – intentava, sem obter muito sucesso, impor limites aos poderes eclesiásticos, por meio de medidas e resoluções, no que seria mais tarde conhecido como um governo “político”, consolidado plenamente apenas com o pombalismo.

Estudar trajetórias é, grosso modo, lançar-se num campo que, nas últimas décadas, tem sido explorado pela micro-história. Conforme esse capítulo se desenrolar, poderemos ir precisando pouco a pouco a nossa posição. É honesto admitir que este trabalho não se constitui um esforço no mesmo sentido da micro-história porque carece da ampla base documental sobre a qual este tipo de empreendimento normalmente se assenta. E isso, por outro lado, extrapolaria seus limites. Entretanto, a ideia segundo a qual a pesquisa se direciona aos “intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação”, onde “os grupos e pessoas atuam com uma estratégia significativa”²⁵¹, calha muito bem ao nosso esforço em estudar como mesmo as posições consideradas ortodoxas – e tanto a de Bartholomeu do Quental quanto a de Manuel Bernardes o foram – são resultado de um percurso, de uma atitude voluntária, e não apenas de uma decorrência automática dos mecanismos institucionais. A religião, a espiritualidade, a norma e o desvio só acontecem naquilo que Turner, com propriedade, chamava de “arenas”, ou seja, os campos de disputa, os palcos concretos da vida social.²⁵²

Neste campo de disputas, e disputas por espaço, como apresentamos no primeiro capítulo, os oratorianos se estabelecem no antigo Hospital do Santo Espírito, localizado nos territórios das freguesias de São Julião e São Nicolau. Esta última, por meio do seu prior, intentou, já em princípios do século XVIII, impugnar as reformas na casa dos oratorianos, por se sentir prejudicada com sua expansão – através de uma alegada perda de “emolumentos”. Os oratorianos saíram incólumes do conflito. Sugerimos que isto se deu, entre outros motivos prováveis, por gozarem estes religiosos de um grande prestígio junto à família real portuguesa – sobretudo na pessoa de seu fundador, o padre Bartholomeu do Quental.

Os congregados, para dizer numa palavra, manejaram com extrema eficácia as linguagens culturais à sua disposição no Portugal seiscentista – o caso do exorcismo é o exemplo mais ilustrativo – e por isso alcançaram uma posição de destaque no mundo

²⁵¹ LEVI, Giovanni. *A herança imaterial...*, op. cit., p. 45.

²⁵² TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas...*, op. cit., p. 15.

português. Tanto que conheceram um sucesso, século XVIII a fora, que chegou a rivalizar com os jesuítas, e, em certo sentido, os superou, já na era de Pombal, muito embora este os tenha perseguido posteriormente. Os oratorianos, de maneira geral, se faziam conhecer, havia já algum tempo, por toda a Europa pelo apoio que davam à evangelização e organização de romarias e, em Portugal, “tiveram papel de destaque na missionação dos campos”²⁵³, como confessores e pregadores, e anos depois, foram uma “instituição importantíssima na renovação da cultura portuguesa setecentista”²⁵⁴, sendo responsáveis pela difusão das ideias de Newton e Locke em Portugal, e se tornando os decanos das reformas empreendidas na educação portuguesa, especialmente aquelas propostas por Luis António Verney, ex-aluno da Congregação. Esta, entretanto, foi uma face do Oratório que só se tornou possível porque, antes dela, um projeto de implantação e consolidação junto à população e às autoridades portuguesas já tinha sido levado a cabo pela primeira geração de oratorianos, aquela de Bernardes e Quental.

A maneira como se comportaram, as escolhas assumidas e, como veremos nesse capítulo, as doutrinas propagadas fazem parte desta sua trajetória bem sucedida. Diferentemente da primeira parte deste estudo, nos voltaremos agora para a literatura e, assim, para as idéias reproduzidas pelos oratorianos, atendo-nos à obra de Manuel Bernardes, que nos servirá como um guia para compreendermos o mundo das leituras piedosas e espirituais e precisarmos o sentido em que esta personagem, presente e ausente até agora, possui relevância dentro de seu próprio quadro de valores.

2.1 O Oratório e a oração

Para compreendermos o tema da oração mental na trajetória dos oratorianos, especialmente na sua fase de estabelecimento em Lisboa, seguiremos o seguinte roteiro: em primeiro lugar, mostraremos que um tipo específico de oração foi divulgado desde o início, e que neste sentido se esforçaram tanto Bartholomeu do Quental quanto Manuel Bernardes. Em

²⁵³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, *op. cit.*, p. 217. Esse era de fato uma preocupação constante de Bartholomeu do Quental, conforme podemos perceber em todo o estudo de Eugênio dos Santos. Mais relevante ainda é que o professor José Pedro Paiva, tratando de uma temática aparentemente distante de nosso tema, se atenha à presença da Congregação do Oratório em Portugal, destacando-os como importantes agentes culturais. Isto significa que, após alguns anos de consolidação do projeto de Quental, seus filhos espirituais já se haviam imiscuído naquele ambiente dos poderes religiosos que delineamos no primeiro capítulo de nosso estudo. Como veremos mais adiante, o trabalho de José Pedro Paiva nos será extremamente relevante para elucidarmos algumas passagens acerca do imaginário em Manuel Bernardes.

²⁵⁴ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios...*, *op. cit.*, p. 34.

segundo lugar, que os primeiros escritos de Bernardes complementam os de Quental, e os aumentam, deixando transparecer um tríplice intuito: 1) divulgar a oração entre o maior número de pessoas; 2) divulgar a figura do oratoriano, fazendo com que ela se distinguisse na sociedade portuguesa de então e, por fim, 3) divulgar o próprio Oratório.

2. 1. 1 *Um método para orar*

A obrigatoriedade diária da prática da oração mental, existente nos *Estatutos* de 1670, é uma inovação pessoal de Quental em relação às regras do Oratório romano²⁵⁵. A sua preocupação com este “santo exercício”, “fundamento de toda a reforma e perfeição da vida espiritual”, se faz bastante visível, sobretudo se nos atentarmos para a sua obra escrita. Em 1679, após o relativo sucesso de suas *Meditações sobre a Infância de Cristo*, publicadas em 1666, e com duas edições esgotadas, Quental, agora o prepósito da Congregação do Oratório de Nossa Senhora da Assunção, assume, junto às suas sempre presentes preocupações com a missionação dos campos no interior de Portugal, o papel de fornecer aos seus filhos

²⁵⁵ De acordo com o item nº. 1 da primeira parte dos Estatutos, “terão os nossos Congregados pella manhã huma hora de Oração; para a qual se levantarão no verão às quatro horas, e no inverno às cinco: e passada meya hora para se vestirem, e comporem, tangerá à Oração, que terão juntos no lugar deputado para isso; e o prepósito, ou quem em seu lugar assistir terá junto de sy hum relógio de área de huma hora. Terão à tarde mays meya hora da mesma oração: e porque esta há de ser no Oratório dos exercícios communs, juntamente com os que de fora vierem assistir a elles, na forma que agora se faz, e abaixo se dirá, se não aponta tempo mays largo. E neste Estatuto, que será inviolável, sem desperçarão [3v] em dia algum do anno, se encommenda muito grande pontualidade, curiosidade e perfeição; dando os nossos Congregados o mays tempo livre de suas occupaões à practica deste santo exercício, e dos mays espirituaes, com o homens que hão de ter officio inculcalos, e ensinalos aos outros”, *Estatutos de 1670*, nº. 1, In: DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório...*, op. cit., p. 7. Para Eugênio dos Santos, citando um documento do século XVIII, nos *Estatutos de Roma* “Não se apponta para a oração nem tempo nem lugar mas tudo se deixa a vontade de cada hum – cap. 1 fine”, SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., p. 370. Entretanto, consultando uma tradução espanhola das regras do Oratório Romano, realizada no fim do século XVIII, podemos perceber que, afinal, devemos relativizar este documento português. Com efeito, se esta é uma tradução sem adições (e há razões para acredita-lo, embora não tenhamos tido acesso aos estatutos no original), tal afirmação não se sustenta: no primeiro capítulo, após declarar o que é óbvio, que o nome Oratório advém da prática da oração, e assinalar que os coros (esses inexistentes em Portugal) se seguem à meia hora diária de oração mental, diz o texto que “cada uno tenga sus horas señaladas para la Oracion, en la qual cada día se adelanten con mayores progresos, buscando y amando a Dios, y las cosas celestiales”; mais a frente, no Apêndice ao primeiro capítulo, o texto romano indica a existência de um relógio de areia, meia hora de oração e disciplinas: “despues de haber tenido en silencio media hora de oracion que llaman mental, luego al punto dos de los custódios, o curadores del Oratorio, distribuyan unas disciplinas de cordel, salpicadas de nudos, y echando fuera los muchachos (si huviere algunos) cerradas con todo cuidado las puertas y ventanas, y encendida una sola pequeña luz [...] el sacerdote comnclara e triste voz pronuncia el verso: Iube Domine benedicere”, *Constituciones de la Congregacion del Oratorio de Roma, fundada por el Glorioso S. Felipe Neri, con la Bula de su confirmacion*. Todo traducido en lengua vulgar. Reimpreso en Lima en la Casa Real de Niños Huérfanos: 1795, pp. 16; 128-129. Podemos admitir, contudo, as indicações de Eugênio dos Santos pela ênfase de Quental, dada na forma da regra, não pelo ineditismo.

espirituais, bem como às diversas pessoas que a atividade oratoriana atingia, um fundamento doutrinário que, assim como seu próprio gênio religioso, fosse eminentemente prático.

É assim que em seu novo livro, *Meditações da Sacratíssima Paixão, e Morte de Christo Senhor Nosso*, ele insere uma *Direcção para a Oração Mental, e mais exercícios espirituales*. Este santo exercício, “que so hum Anjo, cujo he propriamente este officio, ou outra criatura, que se lhe assemelhe no exercício d'elle, o pode dignamente declarar”²⁵⁶, era objeto de doutrinação, desde o século XVI, de vários autores espirituais, entre os quais Quental enumera Santo Inácio de Loyola, Santa Teresa d’Ávila, Luis de la Puente, Alonso Rodriguez, Antonio de Molina e, sobretudo, Luis de Granada. Ele remete suas considerações a estes autores, “Mestres da vida espiritual”²⁵⁷, dando prova de que, para si, não intentava qualquer originalidade, ou notoriedade, como uma espécie de profundo conhecedor das coisas do espírito, mas apenas buscava divulgar aquilo que, no espaço das ideias sobre oração, meditação e contemplação, era amplamente aceito e seguro. É com esse espírito que ele define a oração mental:

A sua definição mais recebida, he, *ser huma elevação do espirito a Deos*: he de S. João Damasceno, que seguem commumente os Santos, e alguns como S. João Chrysostomo a declaram mais, dizendo, que he hum colloquio, e trato familiar de hua alma com Deos. Se logo a Oração he huma elevação do espírito, com que se levanta sobre todo o creado, para ter trato familiar, e conversação amigável com Deos, que cousa pode ser entre as criaturas mais alta, que a que levanta huma alma sobre todas, e põem em trato, e união com Deos? Nem que mayor excellencia se pode dizer deste divino exercício?²⁵⁸

A importância de se ter em mente o grande poder da oração para aquilo a que a Congregação se prestava – como vimos, o aproveitamento individual, e do próximo – e, ao mesmo tempo, a intenção de Quental em facilitar a vida daquele que se dedicasse aos exercícios espirituais, podem ser atestadas pelo fato de, em 1683, em suas *Meditações da Gloriosa Ressurreçam de Christo Senhor Nosso*, obra que completa sua trilogia sobre a vida de Cristo, este mesmo tratado estar reproduzido inteiramente, palavra por palavra. Inclusive as apreciações quanto à divulgação da oração mental:

Da necessidade da Oração mental, para a reforma da vida, e costumes, guarda dos Mandamentos, e dos proveytos que faz em huma alma, além de

²⁵⁶ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratíssima Paixão, e Morte de Christo Senhor Nosso*. Lisboa: Na Officina de Joam da Costa, 1679, p. 1. Este mesmo tratado fazia parte de seu primeiro livro ao qual, infelizmente, não tivemos acesso.

²⁵⁷ *Idem*, p. 2.

²⁵⁸ *Idem, ibid.* Grifos do autor.

estarem cheyos os livros, cada dia o mostra a experiência, com evidencia tão grande, que onde ella faltar, pouca, ou nenhuma esperança pode haver de perseverança na virtude, e santas resoluções. Cada dia experimentamos milagres, que a graça de Deos obra nas almas por meyo de santo exercício.
259

Quental advoga em causa da oração mental porque, segundo ele, havia aqueles que a acusavam de ser um tipo de cerimônia, ou uma espécie de invenção²⁶⁰ - em outras palavras, um tipo imodesto de alegoria. É que a oração mental, que se compunha basicamente da meditação sobre algum mistério referente à vida de Cristo, implicava na construção de um discurso – aquela conversação da alma com Deus de que trata Quental – ou, como sugeriam os *Exercícios* inicianos, sobre os quais falaremos mais adiante, na composição de um lugar, uma encenação realizada através da imaginação.

A prática da oração mental envolvia, segundo o padre Bartholomeu, algumas etapas a serem percorridas: em primeiro lugar, a *preparação*, seja ela remota – “desapegar o coração, e affecto das cousas creadas, para o empregar no Creador, e no recolhimento interior dos sentidos interiores, e exteriores”²⁶¹ - ou próxima: “Posto hum no lugar da Oração, que será o mais retirado que tiver, com alguma luz, mas pouca, com os olhos fechados, se for em secreto, na postura onde se achar melhor, posto que a de joelhos he a mais conveniente”²⁶², e concentrar-se na “presença de Deus”:

Logo considerará vivamente como está diante de Deus, que o está vendo, para fazer o officio dos Anjos, louvando-o entre elles, e dirá com grande humildade, e conhecimento próprio: eu Senhor, diante de vossa divina Magestade, diante de quem temem, e tremem os espíritos mais puros! Eu Senhor, entre os bem aventurados do Ceo, que aqui vos estão assistindo! Eu Senhor no lugar dos justos da terra, quando merecia estar no inferno por minhas culpas!²⁶³

A esta preparação se seguem atos de contrição e ação de graças, com que chegamos à segunda etapa da oração: a *meditação*. Aqui, e é importante que nos atentemos para este ponto, Quental delinea-nos a oração em sua lógica própria. O ato de meditação é

²⁵⁹ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., p. 4. Caso interesse ao leitor, a mesmo passagem se encontra, na mesma página, no terceiro livro. Cf. QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Gloriosa Ressurreyçam de Christo Senhor Nosso*. Sua admirável ascensão, amorosa descida do Espírito Santo, e finíssimos excessos do Diviníssimo Sacramento. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1683, p. 4.

²⁶⁰ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., p. 7. Também Manuel Bernardes retoma este tema, tratando de algumas pessoas que merecem repreensão, por estranhar, murmurar, desprezar ou impugnar a oração mental. Cf. BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais*, op. cit., p. 9.

²⁶¹ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., pp. 9-10.

²⁶² *Idem*, p. 11.

²⁶³ *Idem*, p. 12.

composto pelo exercício das três potências da alma, uma prática bastante disseminada pelos escritores espirituais desde o século XVI, especialmente jesuítas, que muito influenciaram os oratorianos da “primeira fase”, isto é aquela do século XVII ²⁶⁴:

Nella se exercitão as tres potencias interiores: primeiramente entra a memoria, propondo a matéria da meditação, e pontos della [que se deve levar preparada por algum livro, como os do venerável padre Luis de la Puente ou de Villacastin, que se achará mais facilmente, e tem para todos os mistérios do discurso do anno ou do outro] e trataremos de nos fazer presentes ao mysterio que meditamos, ou para melhor, o mysterio diante de nos: logo entra o entendimento meditando, e discorrendo as razoes, que movão a vontade, e esta meditação, e discurso há de ser somente em quanto a vontade se não mover, que he o fim, que se pretende: movida a vontade há de cessar totalmente o discurso, e entra ella a exercitar os seus actos, e lograr os seus affectos, já sejam de aborrecimento do peccado, já de desejo da virtude em geral, ou de alguma particular, como Humildade, Mortificação, Paciência, Castidade e das mais, e sobretudo os do santo temor, e amor de Deos. ²⁶⁵

Após a meditação e o exercício volitivo, o exercitante deve fazer uma *ação de graças*, “convocando para isso todas as criaturas do ceo, e terra, e que todos os louvores do Ceo, e terra sejam seus [de Deus]” ²⁶⁶, e, como quarto passo da oração mental, um *oferecimento*, cuja fórmula fornece o próprio Quental: “Senhor eu vos ofereço tudo o que tenho, e tudo o que sou, exercícios, e potencias, e sobretudo os affectos da vontade, que me deyxastes livre, e gosto de a ter livre para vola render” ²⁶⁷. Por fim, a quinta etapa, a *petição*, encaminhada pela intercessão de Maria Santíssima pela perseverança no caminho da perfeição, pela fé Católica, pelo reino de Portugal e pelo rei (que a esta altura, 1679, fora substituído pelo regente), pelos necessitados de todo grau e pelas almas do purgatório ²⁶⁸.

Mas o momento da oração se via inserido em uma vida espiritual: àquela uma hora em que estas etapas sóiam exercitar-se, segundo os cálculos do padre Quental ²⁶⁹, acrescentava-se o exame de consciência, “nam so dos peccados, mas tambem das faltas das

²⁶⁴ Segundo Eugênio dos Santos, “A espiritualidade dos autores espanhóis, sobretudo dos jesuítas, do período anterior não podia deixar de estar vincadamente reflectida na nova fundação portuguesa”, SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., p. 48.

²⁶⁵ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., p. 13.

²⁶⁶ *Idem*, p. 14.

²⁶⁷ *Idem, ibid.* Esta afirmação não é gratuita, como sabemos. Ela toca a questão do livre arbítrio e da predestinação, da vida espiritual e da amplitude do seu chamamento, questões que ocupavam uma série de debates, suscitados, sobretudo, a partir da polêmica luterana, reavivados com os alumbrados espanhóis e que voltaria, com força total, no escândalo do quietismo. Assim como Quental, Bernardes, escrevendo sobre a oração, empreende a tentativa em reconciliar a noção de arbítrio com a de predestinação, questão presente em toda sua obra: “a Oração Mental he dom especial de Deos, o qual concederá este Senhor, a quem for servido, e lho pedir, e se dispuzer para recebello”, BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit., p. 10.

²⁶⁸ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., pp. 15-16.

²⁶⁹ *Idem*, p. 19.

boas obras, e imperfeçam com que as fizemos”²⁷⁰, rezando padre-nossos e salve-rainhas, buscando envergonhar-se de ousar ofender a Deus e propondo-se a não mais cair em tentação. Faz parte desta vida espiritual também a confissão, incentivada com grande frequência, “nam só quando houvermos de comungar, mas quando tivermos consciência de peccado mortal”²⁷¹ e, por fim, a comunhão.

Manuel Bernardes segue este roteiro, reproduzido por Quental em suas obras, cumprindo assim com o seu papel no interior da Congregação, como Mestre de Noviços e Prefeito Espiritual. As intenções pedagógicas de Bernardes eram visíveis desde o seu primeiro livro, os *Exercícios Espirituais*, cujo título completo *Exercícios Espirituais e Meditações da Via Purgativa: sobre a malícia do peccado, vaidade do mundo, misérias da vida humana e quatro novíssimos do homem*, já dava ao leitor a ideia de que, diferentemente dos *Exercitia Spiritualia* de Santo Inácio, “que he livrinho no tamanho, mas tomo grande na sustancia”²⁷², o volume de Bernardes – aliás, os dois tomos em que o escreve –, são abundantes e recheados de meditações e exortações. De fato, a finalidade do livro, conforme diz Bernardes na sua dedicatória à Maria Santíssima é “vivermos com odio do peccado, desprezo do mundo, paciencia nas miserias desta vida, prevenção para a morte, temor do juizo, horror ao inferno, e saudosa esperança da eterna gloria”²⁷³.

As advertências ao leitor podem já indicar qual era o seu perfil. Se Bernardes argumenta pela escrita do livro devido a necessidade de leitura nos caminhos da vida espiritual, leitura considerada “irmã inseparável” das coisas eternas, e também por não haver tais livros que bastassem em língua portuguesa²⁷⁴, isso talvez indique entre os seus prováveis leitores aqueles que se encontravam fora do bilinguismo português do século XVII, posto que àquela época lia-se abundantemente em espanhol²⁷⁵ – ou seja, o livro provavelmente destinar-se-ia a um público menos culto – se pudermos utilizar esta expressão – no que se refere à cultura escrita. Ou, mais provavelmente, a necessidade da Congregação do Oratório em municiar-se com “autoria”, em torna-se conhecida pelos livros produzidos.

²⁷⁰ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payção...*, op. cit., p. 20.

²⁷¹ *Idem*, p. 23.

²⁷² BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercícios...*, op. cit., p. 469.

²⁷³ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais*, op. cit., s. num.

²⁷⁴ *Idem, ibid.* “Ao passo, poys, que foy entrando nos corações a meditação das couzas eternas entrou também, como irmã sua inseparáve, a lição dos livros espirituales, especialmente daqueles que dão a matéria, e fundamento della; e por conseguinte se descobrio a falta, que delles há na nossa língua Portugueza: e esta foy huma das causas que me obrigarão a escrever este”.

²⁷⁵ BUESCU, Ana Isabel. Aspectos do bilinguismo português castelhano na Época Moderna. *Hispania*. LXIV/1, nº 216, 2004, p. 14.

Na censura do Santo Ofício, informa-nos o Fr. Manuel da Graça a estrutura discursiva que se espera da literatura espiritual: “doutrina”, “documentos”, “conselhos”, “avisos”, “dictames”, “considerações”, “ponderações”, “jaculatórias”. E a ação de tal estrutura: “proposição”, “desengano” e “persuasão”. O livro apresenta “infalliveys direções para a santidade da vida”.²⁷⁶

A composição de tal livro deve ter terminado em 1685; mas devido aos trâmites da censura, demorou quase um ano para sair – a licença da *Congregação* por parte de Bartholomeu do Quental é de 27/06/1685 e a taxação é de 27/04/1686. Se for verdade o que diz o padre Doutor Affonso Mexia, em seu parecer de 23/09/1685, à demora de tal trâmite pode-se acrescentar a sua tripla leitura do livro – e leria mais, acrescenta, se “com tanta justiça não desejara tanto, que já saísse a luz, e fosse já a luz de todos os olhos”²⁷⁷. O mesmo Padre Mexia afiança ao leitor conter este livro “o caminho mays facil dos costumes mays puros”. Mas o Fr. Manoel de Siqueyra diz o mesmo, quando escreve sua censura. E diz ser livro que lhe deu muita “consolação espiritual”. Ora, este livro é mais para desengano que pra consolo. Talvez seja apenas mais um fruto do estilo encomiástico da época. Não obstante, segundo este último censor, o padre Bernardes era tido em alta conta na Lisboa de fim do século.

Antes das “meditações da via purgativa”, temos, da parte de Bernardes, uma “Pratica da Oração Mental”, onde ele teoriza – se esta palavra faz aqui um sentido justo – o que seja a matéria de sua pena, neste seu primeiro livro, seguindo o “racional estylo” da época²⁷⁸. Adverte que “o intento deste Tratado não he persuadir, ou convencer, a quem estiver opposto; senão ensinar, a quem esta persuadido”.

A maneira como ele conceitua a oração mental, “hua elevação, ou subida da alma a Deos, em que falla, e trata com este Senhor familiarmente”, ou “hum colloquio da alma com o mesmo Deos”²⁷⁹ testemunha-nos a necessidade pastoral, de uma “doutrina breve, e lhana”, que não canse ou confunda o exercitante, e indica que, desde 1685, o seu intento era apresentar e completar as doutrinas de Bartholomeu do Quental. E isso mesmo ele nos refere em sua exortação ao “pio leytor”: “No fim [de cada meditação] se lhe ajuntarão seus resumos à imitação do nosso muyto Reverendo P. Prepósito Bartholomeu do Quental nos seus três livros da Vida de Christo”²⁸⁰. Isso é absolutamente fascinante: os livros de Quental se produziram em 1666, 1679 e 1683, respectivamente, tratando da infância, paixão e morte e

²⁷⁶ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, *op. cit.*, s. num.

²⁷⁷ *Idem, ibid.*

²⁷⁸ *Idem*, p. 1.

²⁷⁹ *Idem*, p. 2.

²⁸⁰ *Idem*, s. num.

ressurreição de Cristo. Apenas em 1685 termina Bernardes o seu primeiro livro. Significa que, muito provavelmente, ele assumia, em substituição a Quental, a esta altura muito ocupado com as fundações das novas casas do Oratório em Portugal, o papel de norte literário para os congregados. Deste ponto de vista, torna-se perfeitamente claro o porquê destes dois sacerdotes insistirem nos mesmos temas, usarem por vezes as mesmas palavras: eles partilhavam os mesmos ideais de reforma e enxergavam naquela Casa do Espírito Santo um enorme potencial para coloca-la em curso.

Para podermos compreender do que se trata, e compreendê-lo historicamente, isto é, reconstruindo uma historicidade para as representações, devemos nos atentar primeiramente a estas semelhanças entre ambos, ignorando, apenas momentaneamente, as excessivas influências encontradas no conjunto de seus escritos, deixando de lado a dimensão propriamente *literária* da figura de Bernardes, voltando-nos assim ao seu *projeto* (que permite com que vislumbremos os interesses colocados em curso durante uma trajetória). Mas voltemos à oração. Como o padre Manuel Bernardes entendia que ela devia ser exercitada?

A memoria recordando os mysterios da vida, paixão, e morte sacratissima de N. S. JESU Christo, ou quaesquer outras verdades da nossa Santa Fé: o Entendimento discorrendo sobre ellas, fazendo ponderação da sua importancia, fermosura, e excellencia, e tirando daqui luz para saberse a alma reger no caminho da salvação: a vontade acendendose em afectos das virtudes, especialmente de amor de de Deos, repetindo muytos propositos de abraçar o bem e fugir o mal.²⁸¹

E não apenas na definição da meditação ele secunda a obra de Quental, mas prossegue, na mesma página, citando os autores de onde retira esta doutrina: Padre Alvarado, Molina, Granada e Puente, ou seja, praticamente aqueles que Quental indicara anteriormente. E a seguir divide a oração em cinco partes: preparação, meditação, ação de graças, oferecimento e petição. Na primeira, é preciso se dispor para falar com Deus, assim como um se dispõe para tratar com um Rei, e preparar-se interiormente, porque “muytos se descuydaõ desta primeyra parte da Oraçaõ, no mays discurso della se achaõ tibios, e distraidos, e abertos à passagem de quants creaturas o Demonio lhes traz a memoria”.²⁸²

Complementando os escritos de Quental, Bernardes fornece ainda um exemplo de como a meditação deve se voltar para o exercício das três potências. O objetivo é não deixar quaisquer dúvidas sobre como a meditação deve ser realizada. “Supponhamos que o ponto ou matéria da meditação era a incerteza da morte”, escreve Bernardes:

²⁸¹ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, *op. cit.*, p, p. 14.

²⁸² *Idem*, p. 15. Aqui, mais uma vez, as preocupações de Bernardes repetem aquelas de Quental.

Diz a Memoria. He certo que hey de morrer: isto he a herança do meu Pay Adam; todos por aqui paixão: até o Filho de Deos quiz morrer. Mas quando hey de morrer, não o sey: poderá ser hoje: poderá ser agora: quantos lhe veyo a hora, quando menos a esperavão?

Diz o Entendimento. Este perigo sem duvida he grande: qualquer outro que me ameaçara tão de perto, havia de prevenirme para elle. Para que quero ser eu necio? Para qualquer couza me aparelho; e so para morrer, não? Agora alcanço que era tramoya do diabo, representarme, que este ponto estava muy longe. Quem me disse a mi, que estava longe? Deos não mo disse: logo foy o meu amor proprio excitado pelo inimigo.

Diz a Vontade. Temo a Justiça Divina, que me há de pedir conta dos mus peccados. Eu escolho por remédio pedir a Deos me conceda espaço de verdadeyra penitencia. Devo tal, e tal restituição: não a guardemos para herdeyros: e que sey eu o que elles farão? Lembrame tal, e tal peccado que não confessey: na primeyra occazião os confesso. Ah Senhor, bendita seja vossa paciência com este miserável peccador: quantos louvores se devem à vossa bondade?²⁸³

É visível nesta passagem a preocupação de Bernardes com o método da oração. Esta verdadeira didática tinha com objetivo difundir, entre o maior numero possível de pessoas, a prática da oração mental. Aqui, ele apenas aprofunda as ideias de Bartholomeu do Quental, apresentadas em seus livros sobre a vida de Cristo.

Avançando na sua didática da oração, ele apresenta uma definição das três vias, purgativa, iluminativa e unitiva, pelas quais se distribuem os afetos da vontade no plano da meditação. É importante acompanharmos a definição de Bernardes menos para compreendermos a matéria, que é, aliás, um lugar comum, e mais para percebermos a lógica da sua exposição.

Chamase via purgativa o estado, em que a alma anda purgando-se de seus peccados, e desterrando seus vícios antigos. E por tanto deste estado, são mays próprios os affectos de temor de Deos, contrição de peccados, desprezo de si, e do mundo, desconfiança própria, acusação, e confissão de seus delictos, invocação do auxilio dos Santos, lamentação de nossas misérias e outros semelhantes.²⁸⁴

As meditações dos *Exercícios Espirituais* se direcionam, portanto, a uma etapa específica da vida espiritual²⁸⁵. É interessante notar que a meditação, suposto não seja necessária em alguns estados da vida espiritual, é aqui estendida a todos, uma vez que, como diz nosso oratoriano, a “repartição he doutrinal, e serve para conhecer os progressos do espirito no caminho da virtude: contudo na praxe nunca estes tres estados andão tão

²⁸³ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit., pp. 22-23.

²⁸⁴ *Idem*, p. 32.

²⁸⁵ Como diz o título do livro, são *meditações da via purgativa*.

separados, que hum não participe muyto dos outros”²⁸⁶. Assim ele conceitua as outras duas vias do espírito:

Chamase via illuminativa o estado, em que a alma, por estar já purificada das mayores trevas de seus peccados vay recebendo illuminaçoens do Ceo, e plantando as virtudes à imitação de Christo. E por tanto deste estado são mays próprios os affectos de esperança, exortação ao estudo das virtudes, desejos de imitar os santos, amor de Christo S. N., amor do próximo, propositos de perserverança, fortaleza nas adversidades, e outros semelhantes.

Chamase via unitiva o estado, em que a alma já rica de virtudes, e illustrada com as verdades, procura unir-se a Deos pela perfeyta semelhança, e resignação, querendo, ou não querendo só o que conhece, que Deos quer, ou não quer. E deste estado são mays próprios os affectos de amor de Deos, admiração, e gozo de suas perfeçoens infinitas, desejo de lhe dar muyta honra, e gloria, suspiros por si unir com elle, huma santa impaciência d atardança de sua vista, aniquilação da vontade própria e outros semelhantes

²⁸⁷

Os tais afetos são meditações, declarações, votos, cujos exemplos Bernardes divide em atos fé, esperança, caridade (amor de Deus, amor a Maria, amor do próximo), contrição, acusação de si mesmo, confusão própria, desconfiança de si, confiança em Deus, temor de Deus, desprezo de si, desprezo do mundo, imitação de Cristo, oferecimento dos merecimentos de Cristo a Deus, ação de graças, aniquilação própria, adoração, resignação, louvor a Deus, admiração da grandeza de Deus, desejo de ver a Deus, desejo de padecer por amor a Cristo, compaixão das penas de Cristo, zelo da honra de Deus e longanimidade²⁸⁸.

Após tratar dos afetos, trata Bernardes dos propósitos. E os enumera moldando um verdadeiro estilo de vida:

Frequencia de Sacramentos com disposição; mortificação dos sentidos, juizo, e vontade propria; exercicio das obras de misericordia com o proximo; sofrimento das injurias, molestias, e calumnias; penitencia sem indiscriçoens, nem exterioridades; perfeição das obras ordinarias de cada dia; devoção com o Santissimo Sacramento, e MARIA Senhora nossa, e com o meu Anjo da Guarda; mansidão, e affabilidade no trato com os proximos; confiança em Deos, e desconfiança de mi proprio; lição atenta de Livros Espirituaes; moderação da lingua, e precedendo a consideração às palavras; e temperança na meza, cama, vestido etc.,²⁸⁹.

²⁸⁶ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit., p 32.

²⁸⁷ *Idem, ibid.*

²⁸⁸ *Idem*, pp. 34-59.

²⁸⁹ *Idem.*, p. 59.

Finda a oração, escolher uma jaculatória e recitá-la no curso do dia ²⁹⁰. Bernardes então conceitua a presença de Deus, e as jaculatórias: num caso crer que Deus esteja presente, como sustento ordinário da graça em que se encontra o ser das criaturas, em todos os lugares, o tempo todo, vendo-nos; noutra, orações “breves, frequentes e fervorosas” ²⁹¹, para atirar e ferir o coração de Deus, usadas desde os padres do ermo.

Pondo como fito único, e sentido da perfeição cristã o “amar a Deos sobre tudo, por elle ser quem he”, Bernardes apresenta aquelas obras que, consideradas como meio da perfeição, não provocam-na por si próprias, não sendo-a, ou sendo antes os “frutos, que procedem da mesma perfeição já conseguida”:

Tratar seu corpo com asperrimas penitencias; ou na multidaõ de rezas, visitas de Igrejas, frequencias de Sacramentos; ou na põtual observancia das suas regras e estatutos; ou no exercicio continuo das obras do serviço do proximo; ou no retiro a lugares ermos, e abstracão com os homens ²⁹².

Ora, com isto Bernardes nos fornece panorama das ações que os católicos do XVII supunham ser sua garantia de salvação, ou ao menos seus meios mais comuns de devoção. É interessante notar como Bernardes, em meio às suas prescrições fortemente ascéticas, complementa seu pensamento sobre a perfeição com um fenômeno que seria místico: “Este amor de Deos, e odio de si mesmo necessariamente suppoem hum conhecimento muy bem assentado, e quase exprimẽtal de como Deos he digno de toda a gloria, e honra, por ser em si todo bem” ²⁹³. Como veremos adiante, este elemento é de extrema relevância.

2. 1. 2 *Um nome a zelar*

Como vemos acima, em seus primeiros anos de vida, o Oratório português propagou, por meio das obras de Quental e Bernardes, uma doutrina coerente sobre a oração mental: meditação sobre as misérias da vida humana, desapego do mundo e sobre a vida de Cristo através do exercício da memória, entendimento e vontade. Quem praticasse a oração mental devia ainda cumprir um roteiro que incluía uma preparação prévia e, após meditar – construir por meio de um discurso juízos sobre si próprio e sobre Deus – uma petição, ação de

²⁹⁰ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit., p. 65.

²⁹¹ *Idem*, p. 66.

²⁹² *Idem*, p. 70.

²⁹³ *Idem*, p. 71.

graças e um oferecimento votivo. Todo este percurso, estas fases e subdivisões do ato da oração foram postos a disposição da população portuguesa pelos oratorianos. Era seu interesse divulgar essa prática para o maior número de pessoas possível, e havia sido esse, como vimos no capítulo um, o principal objetivo de Qental quando ainda era pregador da Corte, quando realizava as práticas de oração no Thesouro Velho, ou quando saía a realizar visitas em conventos e hospitais:

Os exercicios que se praticavão nestas visitas erão os seguintes. Postos todos em silencio se dava principio pela lição de hum livro espiritual, que servia como de fundamento ao que se havia de tratar. Logo se discorria o V. P. [o venerável padre Bartholomeu do Qental] explicando a doutrina que se acabava de ler, e illustrando-a com exemplos das vidas dos santos, tudo a fim de exercitar ao seguimento da virtude, e perfeição Christaã. Acabado o discurso passavão tempoconsiderável em santas conversaçoes, propondo-se algumas dúvidas mysticas, ao que respondiam os mays adiantados em especulativa [teologia escolástica] nas quaes o V. P. dava ultimamente o seu parecer. Finalizando o exercicio sahião todos inflamados no amor de Deos, e cada vez mays dezejosos de aproveitar no caminho da virtude e perfeição.²⁹⁴

Neste sentido a publicidade da oração mental, acessível a qualquer pessoa que passasse por aquelas ruas tumultuosas que cercavam a Casa do Espírito Santo²⁹⁵, realizava este comprometimento de Qental e, como estamos vendo, de Bernardes. Os oratorianos deve-se conscientizar de sua missão perante aquela sociedade e coloca-la em prática, seja “no coro todos os días, onde huns somos testemunhas dos outros”, mas “ainda mais em publico no Oratorio comum aos de fora, e tendo por profissão o ensinalla na cadeyra, e confissionario”²⁹⁶.

O décimo item dos *Estatutos* se refere justamente a esta publicidade da oração e dos exercícios espirituais. O oratório que existia na Casa do Espírito Santo deveria permanecer com as portas sempre abertas, para que encontrassem os devotos leigos sempre “refugio, para consolação e aproveytamento de suas almas”. Ali tinham meia hora de oração mental, eram admoestados para que frequentassem a comunhão e a confissão e eram assistidos sempre por um sacerdote, que os acompanhava em orações, meditações e nas chamadas “práticas”, nas quais os ouvintes eram instruídos em pontos de doutrina ou de fé.

²⁹⁴ “Vida do Venerável Padre Bartholomeu do Qental”. A. N. T. T., Ms. nº. 251 (arquivo das Congregações), reproduzida na íntegra In: SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., p. 341.

²⁹⁵ Ora, reportamo-nos a Lisboa, sobre a qual escrevemos no primeiro capítulo porque estamos estudando a primeira fase do Oratório em Portugal, que surge a partir de seu núcleo urbano central – a Corte e logo depois o bairro do Chiado – e porque foi ali que viveu e atuou esta figura que buscamos compreender, Manuel Bernardes.

²⁹⁶ *Direcção para ter os nove dias de Exercicios, que os nossos estatutos mandaõ, e nesta Congregação se fazem todos os annos*, In: BERNARDES, Manuel. *Tratados Vários*. São Paulo: Anchieta, 1947, tomo I, p. 511.

Segundo os *Estatutos*, a presença de um padre sempre à disposição se conformava com aquela experiência primitiva de Bartholomeu do Quental na Capela Real ²⁹⁷, um sucesso três décadas atrás. É importante perceber a confiança que ele depositava na oração mental como um meio de estabelecimento da pastoral oratoriana: “Eu com a pouca [experiencia de confessor] que tenho, conheci já entre muytos penitentes alguns, que têm Oração mental, só pelas suas confissões”. ²⁹⁸ Em outras palavras, ela é um instrumento de real eficácia na conversão espiritual e, não menos importante, na direção. Como veremos mais adiante, tal confiança advinha, entre outras coisas, no modo como seus manuais de oração e meditação eram escritos.

As tais “práticas” se assemelhavam a sermões, mas eram menos solenes, ou cerimoniais que estes, e eram realizadas geralmente à tarde, em tom de menor formalidade, com o padre sentado diante de um auditório que se compunha, via de regra, por congregados, congregantes (uma espécie de ordem terceira) e fiéis leigos que ali acorriam ²⁹⁹. Em 1711 e 1733 foram impressas em Lisboa dois tomos contendo estas práticas realizadas por Manuel Bernardes, além de alguns sermões ³⁰⁰. Infelizmente, quem os organizou ou não tinha as datas destes sermões – como encontramos nos de Quental ou Vieira – ou não quis referi-las, de modo que não é possível saber qual tema foi privilegiado em qual ocasião.

É um exercício complexo o datar a produção intelectual de um indivíduo supondo que, a partir de determinado momento, tenha ele se interessado por este ou aquele tema e não, como pensamos para o caso de Bernardes, e como veremos mais adiante, que apenas tenha escrito ou aprofundado um interesse específico o qual, a determinada altura, tenha visto como necessário aprofundar. Se ele fala disso ou daquilo apenas após a virada do século, não significa que não se inquietasse com o assunto anteriormente, ou que o desconhecesse. Porque se assim o supormos, ao invés de dar um passo adiante sobre o que se tem escrito sobre Bernardes, damos dois atrás. Assim, se estas práticas e sermões não possuem data, não custa nada referi-las, menos para reforçar uma temporalidade que vimos buscando – porque nisso

²⁹⁷ *Estatutos de 1670*, nº. 10 In: DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório...*, *op. cit.*, pp. 12-13. Diz este décimo item: “E a este fim hão de assistir os Padres e Irmãos de casa ao primeyro exercicio, ficando sempre hum Padre para o segundo, para que com a sua companhia se animem as pessoas de fora a continuar, e vá por diante este santo exercicio, que se faz há tantos annos, e que foy hum dos [8r] motivos, ou o primeyro, que deu principio a esta obra”.

²⁹⁸ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, *op. cit.*, p. 3.

²⁹⁹ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 45.

³⁰⁰ *Sermoens e praticas do P. Manoel Bernardes da Congregação do Oratório*. Primeyra parte. Lisboa: Na Officina Real Deslandesiana, 1711; *Sermoens e praticas do P. Manoel Bernardes da Congregação do Oratório*. Segunda parte. Lisboa Occidental: Na Officina da Congregação do Oratório, 1733. Há 43 pregações do padre Manuel aqui, e, como tinha notado o professor Ebion, um terceiro e um quarto volumes haviam sido anunciados, mas não chegaram a ser impressos, por conta de 1755.

não são garantia de coisa alguma – e mais para apreender como o tema da oração não se limitava aos livros de cabeceira, mas era abordado à viva voz³⁰¹:

Com estas duas azas [a oração e a mortificação] pois voa a alma para o deserto: *ut volaret in desertum*, isto he, para o Oratório, para a Congregação, que he hum retiro do mundo no meyo do mesmo mundo: e toma este lugar por proprio para a sua assistência *in locum suum*: que na verdade a Congregação toda he lugar de todos. Congregados e Congregantes o primeyro lugar de huns he o coração dos outros.³⁰²

Esta “prática”, uma atividade que aproximava o sacerdote do auditório, tinha por tema a oração, e glosava aquele versículo de São João “Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim será salvo; entrará e sairá e encontrará passagem”³⁰³. Após apresentar a exegese baseada em Santo Agostinho, e interpretar este entrar e sair como a alteração entre vida ativa e vida contemplativa, Bernardes se dirigia aos circunstantes nas seguintes palavras:

He matéria muy própria do lugar, e do tempo em que estamos. Porque assim a festa como a caza são do Espírito Santo. E o Espirito santo he mestre da oração, e a Congregação escola. Congregados estavam os apóstolos no Cenaculo para orarem, e oravam para receberem o Espirito Santo.³⁰⁴

Ele segue apresentando os enormes benefícios da oração, e também reprimendo que os fiéis não se pegassem deste santo exercício com a devida dedicação, por não se beneficiarem da oportunidade que a Congregação lhes oferecia:

Neste Oratorio foy Deos servido abrir huma continua fonte, que mana de dia, e também de noyte. Muytos entrão e não se aproveytão, vem orar os outros e não orão: vem o bom exemplo, e não o seguem: acabão de ouvir a pratica, e

³⁰¹ Pedimos licença ao nosso leitor, para que não se espante em considerar que os sermões escritos são tomados aqui como a viva voz de Manuel Bernardes, em contraposição aos seus escritos espirituais, porque não esperamos cair numa armadilha epistemológica assim tão óbvia, ou para nos reportarmos a um autor contemporâneo, nessa peça boba do logocentrismo. O sermão não é em nada mais autêntico e mais transparente que o livro de meditação: também aqui a dialética da presença e da ausência está instalada, porque ambos são obras do discurso. Para isso Cf. RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação*. O discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, pp. 11-38, sobretudo. O que não significa que são a mesma coisa. O que nos interessa, na realidade, e ver como Bernardes busca conciliar suas atividades como escritor (que ele exerceu mais e melhor) e pregador e articulá-las em torno de temas que lhe eram caros. Por outro lado é bem verdade que Bernardes não terá sido um grande pregador, seja por causa de inclinações pessoais, seja em função da frágil saúde que por vezes o afastava do púlpito.

³⁰² *Sermoens e praticas do P. Manoel Bernardes, da Congregação do Oratório*. Segunda parte..., *op. cit.*, p. 327.

³⁰³ Capítulo 10, versículo 9. Tomamos por referência neste estudo a Bíblia de Jerusalém. Todas as citações provêm da edição *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

³⁰⁴ *Sermoens e praticas do P. Manoel Bernardes, da Congregação do Oratório*..., *op. cit.*, p. 319. A prática era da segunda oitava de Pentecostes.

saem a fazer o passeio; e não he isto o ter o pé junto da água e ficar seco, e estéril?³⁰⁵

Esta prática é ainda documento importante de todo o ciclo de atividades que incluía a prática da oração mental. Bernardes se mostra indignado com o fato de, durante a confissão, os fieis leigos se desculparem de não praticar a oração, um por se dizer ocupado, outro por ser pecador, casado e não se querer meter com santidades³⁰⁶. A resposta de Bernardes é quase impaciente:

Pergunto: os que a frequentão não são ou forão pecadores, não são ocupados, seculares e de todoo estado: não há muytos rudes ou pelo sexo feminino, ou pelas poucas letras, ou pelos poucos annos. Absolutamente digo que não escuza nenhum deste impedimentos.³⁰⁷

Isso porque a própria literatura produzida pelos membros do Oratório não se destinava apenas ao uso dos congregados, isto é, aos clérigos: seguindo a ideia primitiva dos *Estatutos* que, como vimos, dividia o empenho dos membros da Congregação entre o seu aperfeiçoamento e a conversão dos próximos, e de acordo com sua vocação missionária, Quental indagava:

Que desculpa terá logo nenhum Christão, de não ir para o Ceo pelo caminho real, e seguro? E mais quando nenhuma das escusas que para isto dão, he de aceytar: todas as que se costumam dar, topão em hua de duas, ou que por sua rudeza não tem capacidade para exercício tão alto, ou que por suas occupaões não tem tempo para o fazer. Aos primeyros pergunto, se com toda essa rudeza sabem considerar no que lhes importa, ou se tendo um negocio grave considerão nelle? E se bem sabem considerar nestas temporalidades, como só não sabem, nem podem considerar no negocio mais importante, que he o de sua salvação, e dos meyos para ella? E mais quando a oração consiste mais nos affectos da vontade, do que nos discursos do júízo? Aos segundos pergunto, se com todas as suas occupaões tem tempo para comer, dormir e ainda recrear? E se para tudo isso tem tempo, como só o não tem para exercício de tanta importância? E mais quando entre as mesmas occupaões se pode ter?³⁰⁸

A indignação de Bartholomeu do Quental era, como vemos, partilhada por Manuel Bernardes. Desde fins da Idade Média que a oração mental deixara de ser o apanágio dos monges contemplativos para se estender a todos os membros da cristandade: metodizada com os holandeses e alemães da *Devotio Moderna*, ela se torna, já no século XVI, uma prática

³⁰⁵ *Sermoens e praticas do P. Manoel Bernardes da Congregação do Oratório...*, op. cit., pp. 325-326.

³⁰⁶ *Idem*, p. 328.

³⁰⁷ *Idem*, p. 329.

³⁰⁸ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditaçoens da Sacratissima Payção...* op. cit., p. 8.

difundida entre leigos piedosos, beneficiados com os partidários do *recogimiento*, sobretudo franciscanos, que buscavam universalizar-lhe a prática e torna-la fundamento de conversão e reforma espiritual ³⁰⁹. Assim, ensinar o povo a rezar significava assumir que esse povo, as pessoas humildes, camponeses, e “mulheres ignorantes” eram capazes de realizar na vida presente os ideais de mortificação, abnegação e perfeição espiritual. Como dizia Bernardes, “hum rustico, ou hua molher simplex com oração, entende as vezes estes pontos com mayor firmeza, e clareza, que hum Theologo sem oração” ³¹⁰. Desde, é claro, que bem assistidos por um consciencioso diretor espiritual.

Voltando àquela prática de Bernardes, lemos como ele desmonta um por um os argumentos dos que se desculpavam por não praticar a oração mental:

Não escuzão primeyramente as occupaçoens; porque este ocio santo he mays importante que todas [...] Não escuzão os graves peccados: antes estes necessitão mais da graça e misericordia de Deos rogado muytas vezes para se perdoarem [...] Não escuza a rudeza de entendimento; porque a oração não depende, como me diziam, de discursos, senão de affectos [...] Não escuza também o sexo feminino: porque antes lhe he muyto natural a piedade e devoção [...] Não escuza finalmente a idade pueril [...] são arvores pequenas; se as cultivarmos, crescerão direytas ao Ceo. ³¹¹

Em outras palavras, a oração mental está ao alcance de todos, e a principal missão da Congregação era instruir as pessoas sobre como é possível alcança-la. A atitude de Bernardes é apenas aparentemente ambígua a este respeito: se ora condena a falta de oração, com o que muitas almas se divertem de sua própria salvação – neste sentido ele antecipa aquela pedra de Afonso de Ligório, segundo o qual não há salvação sem oração – ele frequentemente constitui o seu auditório apelando para a divulgação da oração mental:

Nem he tão pouco uzado este divino Exercicio (specialmente despoys que nosso Santo Patriarca, e esta mínima Congregação o puzerão em publico) que o não tenhamos quotidianamente em caza, e nos templos muytos de toda a sorte, e estado de pessoas: verificando-se da nova Jerusalém da Igreja, o que predisse Zacarias: que derramaria Deos sobre ella o espirito de sua graça, e oração: Effundam super habitatores Jerusalem spiritum gratiae et precum. Louvores à Divina Bondade, que assim abre seus tesouros a todos, os que querem aproveytarse delles. ³¹²

Além de seu trabalho em divulgar a prática da oração mental a todas as pessoas, tratemos de sua atuação junto aos companheiros de roupeta. Assim como o propósito dos

³⁰⁹ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., p. 19.

³¹⁰ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit., p. 3.

³¹¹ *Sermoens e praticas do P. Manoel Bernardes da Congregação do Oratório...*, op. cit., pp. 329-331.

³¹² BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, op. cit., p. 20.

Oratorianos, Bernardes, Mestre dos Noviços e Prefeito Espiritual dos congregados de Lisboa, cumpria junto ao seu instituto o papel de diretor de consciências e, se esta expressão não for demasiado rebuscada, de mentor intelectual da primeira geração da Congregação, sendo respeitado em sua época, e na posteridade, pela sua enorme capacidade literária, sendo não raro considerado um “mestre da língua”. Até que ponto esta memória em torno de Bernardes dificulta a interpretação de seu papel como escritor espiritual e confessor, veremos mais adiante. Preocupando-se com a divulgação da oração e de uma consciência atenta ao poder nefasto do pecado (Bernardes era leitor assíduo de alguns nomes como São João Crisóstomo), produziu vários livros nos quais aborda os temas principais da espiritualidade de seu tempo. Além disso, foi ele quem escreveu aquelas que seriam as regras a serem seguidas, no âmbito da oração mental, pelos membros de sua casa.

A *Direcção para ter os nove dias de Exercícios*³¹³, impressa postumamente como parte do primeiro tomo dos *Tratados Vários*³¹⁴, de 1737, não foi obra divulgada para o grande público, mas destinava-se a oferecer um método – complementar aos *Estatutos* e aos anseios de Quental – para os congregados, os quais, cada um, devia realizar uma espécie de recolhimento em seu quarto e lá permanecer por nove dias, em práticas de oração e mortificação. Também os noviços, após o primeiro ano de provação o fariam, e os sacerdotes, antes de celebrarem a primeira missa. Nos dois últimos casos, eram realizadas confissões gerais³¹⁵. É bastante lógico até, na verdade, que fosse o padre Bernardes a redigi-los – o que, segundo José Sebastião da Silva Dias, se deu entre os anos de 1695 e 1698³¹⁶ – uma vez que, de acordo com os mesmos *Estatutos*, o Prefeito Espiritual devia acompanhar os exercitantes nesse recolhimento³¹⁷.

Neste pequeno tratado, verdadeiro “vade-mecum da vida espiritual”³¹⁸, Bernardes apresenta, de imediato, dez *Avisos* sobre os exercícios em sua generalidade. Segundo Ebion

³¹³ *Direcção para ter os nove dias de Exercícios, que os nossos estatutos mandaõ, e nesta Congregação se fazem todos os annos*, In: BERNARDES, Manuel. *Tratados Vários*. São Paulo: Anchieta, 1947, tomo I. José Sebastião da Silva Dias, em sua obra já citada, *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, pp. 77-270, editou este texto e lhe introduziu uma série de notas explicativas. Bernardes dizia, em 1686, que este recolhimento dos nove dias era “muyto em uso”, em seu tempo. BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, *op. cit.*, p. 78. O que reforça a ideia de que o Oratório lutava pelo que era mais estabelecido, no campo das práticas espirituais entre os institutos portugueses do fim do século XVII.

³¹⁴ *Vários Tratados compostos pelo padre Manoel Bernardes*, na edição de 1737, na Oficina da Congregação do Oratório de Lisboa.

³¹⁵ *Estatutos de 1670*, nº. 9. DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 12.

³¹⁶ Conforme José Sebastião da Silva Dias, *Idem*, p. 82.

³¹⁷ *Estatutos de 1670*, nº. 9. DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, *op. cit.*, p. 12.

³¹⁸ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 49.

de Lima, “aviso” era um termo corrente na literatura ascética de então, com que o autor apresentava a sua experiência em matéria de oração e mortificação³¹⁹, ou, em outras palavras, sua prática de “vida interior”. Neles, Bernardes recomenda a boa vontade e o desejo sincero de praticar os exercícios (aviso I), a intenção pura e reta, além da mera obrigação³²⁰ (aviso II), o abandono das ocupações cotidianas, pois a oração não é outra coisa que “hum esquecimento das cousas terrenas para subir às celestiais” (aviso III) e o cuidado com a própria saúde, para que os dias de oração não façam passar por devoção espiritual algum tipo de melancolia (aviso IV). Recomenda ainda que o exercitante se fie de um padroeiro, um santo de sua preferência, que o auxilie junto a Deus (aviso V), evite a todo custo os pecados veniais, e transgressões mínimas aos Estatutos (aviso VI), reparta racionalmente os exercícios pelo dia (aviso VII), não se fie de si mesmo, mas se entregue aos cuidados do diretor espiritual (aviso VIII), se dedique fervorosamente a seguir os exercícios (aviso IX) e creia que todos os progressos que obter os tenha conseguido pela graça de Deus, e não por mérito próprio (aviso X).³²¹

A intenção de Bernardes é visivelmente metódica, e eminentemente prática: diferentemente de outros escritos seus, de que falaremos ao longo deste estudo, esta *Direcção* deve ser compreendida como sua contribuição especialmente direcionada para a empresa oratoriana, preocupada, entre tantas coisas, com a dignidade dos sacerdotes e, por esse motivo, aprofundar a vida interior por meio deste ensaio de nove dias adquire tamanha importância. Por esse mesmo motivo o texto de Bernardes é bastante seco e prescritivo. Sua preocupação se dirigia aos resultados destes exercícios, traindo uma enorme confiança no método. Como nos diz Louis Cognet, este tipo de prática espiritual é típico da Época Moderna e, se o termo não é excessivamente genérico, de uma espiritualidade moderna: a ênfase numa metodização da vida interior³²², que na Península Ibérica, como em França, adquire uma grande importância e difusão, foi um importante capítulo do crescimento e afirmação de uma

³¹⁹ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 48.

³²⁰ Vejamos com o aqui a própria cultura religiosa vai-se transcendendo dos mecanismos rituais e institucionais em direção àquilo que, parodiando Max Weber, é uma “desrotinização do carisma”. A linguagem das convenções, a Igreja visível, os rituais da religiosidade pública, que os oratorianos sabiam muito bem operar, continuam tendo sua importância, mas não são o todo da religiosidade. Talvez seja a ocasião de nos perguntarmos se não será a interação constante entre os indivíduos e as normas que lhes chegavam o escopo teórico de qualquer trabalho sobre religião. De qualquer maneira, essa opinião, ou seja, de que é preciso vivenciar a própria religião, corria solta naquele período, e Bernardes, como veremos, será um de seus defensores. Como ele mesmo diz, ainda neste segundo aviso, deve-se “reformular, e endireitar o que dos Exercícios cotidianos se vay torcendo, e descaindo cada dia pela miséria da condição humana, como quem levanta os pesos ao relógio, ou lhe sacode o pó das rodas, que embaraça o acertado, e pontual curso dellas”, BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercícios...*, *op. cit.*, p. 414.

³²¹ *Idem*, pp. 411-425.

³²² COGNET, Louis. *Post-Reformation spirituality*. New York: Hawthorn Books, 1959, pp. 10-12.

piedade mais individualizada, uma religiosidade mais pessoal que, segundo pensamos, não deve ser entendida como um mero paralelo à Reforma Católica – uma espécie de contrapartida ao reforço institucional – mas era, em grande parte, um resultado desta mesma “metodização”. Ressaltemos, entretanto, que o apelo às formas individualizadas de religiosidade não pode levar a compreender os exercitantes como precursores de um pretensão individualismo – mesmo os considerados heterodoxos, em sua maioria, não se sentiam apartados da Igreja ou das formas coletivas da religiosidade.

Bernardes divide os exercícios em dezesseis etapas, as quais devem ser observadas com toda a diligência: 1) oração mental; 2) oração vocal; 3) missa (ouvida ou celebrada) e comunhão sacramental; 4) ação de graças após a comunhão; 5) comunhão espiritual; 6) lição espiritual; 7) meditação sobre o Santíssimo Sacramento e sobre os merecimentos de Maria Santíssima 8) uso de jaculatórias; 9) presença de Deus; 10) consideração sobre as lições e meditações; 11) apontamentos por escrito; 12) penitências; 13) prestação de contas ao diretor espiritual; 14) exame geral de consciência; 15) exame particular de consciência; 16) confissão sacramental.³²³

O principal de todos é a oração mental. Bernardes a recomenda quatro vezes por dia, gastando o exercitante, assim como previa Quental, cerca de uma hora em cada exercício: ao se levantar pela manhã, juntamente aos outros irmãos; após ouvir ou celebrar a missa matutina; pela tarde, em horário distante das refeições e à noite, antes de dormir. A divisão para os dias de oração é ainda reveladora: nos três primeiros dias, meditar sobre pontos da via purgativa; nos próximos três dias, pontos da via iluminativa; nos três últimos, em pontos da via unitiva.

Este esquema se assemelha muito àquele dos exercícios de Santo Inácio, pois, como veremos, Bernardes deve muito à espiritualidade de seu tempo, impregnada pelo valor concedido à ascese pelo fundador da Companhia, muitíssimo influente no mundo ibérico. Também eles consistiam em meditações divididas para cinco momentos do dia, cada um com duração média de uma hora, nas três primeiras semanas, num quarto escuro. A primeira semana trata da consideração e contemplação dos pecados; a segunda, da vida de Cristo; a terceira da Paixão de Cristo. Na quarta, apenas quatro orações com o quarto iluminado. É quando se reflete sobre a ressurreição³²⁴.

Tais divisões e regras se tornam lugar comum com o passar dos anos, presentes como estavam em várias obras sobre o tema. Teremos oportunidade de aprofundar estas

³²³ BERNARDES, Manuel. *Direção para ter os nove dias de Exercícios...*, op. cit., p. 426.

³²⁴ Ver a este respeito LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola.

constatações mais adiante. Cumpre por enquanto comprovar que a obra de Manuel Bernardes, não obstante as inúmeras influências bibliográficas (ela se constitui, como é notório, num intertexto de leituras espirituais), se queria conformar às diretrizes propostas por Bartholomeu do Quental, porque, segundo compreendemos a trajetória de ambos, lhes era especialmente caro, num primeiro momento, consolidar o projeto do Oratório de Lisboa. É nesta direção que o seu esforço precisa ser compreendido.

Temos assim a oportunidade de perceber esta deliberada repetição de Bernardes do esquema de Quental, que ambos consideravam o meio mais seguro em se tratando das práticas de oração:

Nunca se entre na oração sem preparar o espírito. Já se sabe que esta preparação huma he próxima, outra remota; esta consiste nas diligencias, com que entre dia se traz o espírito recolhido, que todas as se reduzem à mortificação dos sentidos, payxoens, e potencias; e presença de Deus exercitada em actos ou simples, ou feytos com jaculatórias. A próxima consiste na lição espiritual da matéria, sobre o que hey de orar, e em alguns actos pios exteriores, e interiores, posta já a pessoa no lugar da Oração.³²⁵

A referência às jaculatórias³²⁶, presente de maneira incipiente no texto de Quental, indica ainda que Bernardes entende desenvolver as ideias deste, ou leva-las adiante, completando-as onde achasse que isso era necessário. É por isso que encontramos em seus escritos, especialmente aqueles de caráter mais prático, este descer às miudezas:

Advirta-se, e evite-se com grande cuydado o vicio, que o santos chamaõ somnolencia do coração, que he estarse hum nem bem vigilante, nem dormindo, embelesado em certo logrosinho da natureza descansada, e dos fumos tenues que estão subindo o cérebro, e da postura acomodada dos olhos, cabeça e mais membros.³²⁷

³²⁵ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercicios...*, op. cit., p. 428. Apresentando as meditações que serviriam de modelo para os congregados a se exercitar nestes nove dias, Bernardes parece obcecado com o cumprimento destas regras de vida espiritual, verdadeira direção espiritual por escrito. Assim o exercitante deve se lamentar pela sua frouxidão em segui-las à risca: “Olharey para a Oração, fundamento de toda reforma, e verey como vay feyta sem preparação conveniente, assim remota como próxima: como vay corrupta, e misturada com muytos pensamentos, huns vãoos, outros maliciosos, outros alheos totalmente de tão santo Exercicio; e tudo isto são moscas, que cahindo neste precioso unguento da Oração, deytão a perder a suavidade delle: *Muscae morientes perdunt suavitaatem unguenti*. Como a ella algumas vezes acudo tarde, outras me levanto sem toda a necessidade, outras me assento e arrimo sem causa, outras sem nenhuma reverencia à presença de Deos, estou bocejando, ou dormindo, e outras totalmente falto, ou peço licença sem muyto justificada causa. Verey como ao sahir da oração, em vez de conservar o espírito, o derramo e dissipo; em vez de o cubrir com alguma lição espiritual, me divirto a falar em cousas vans, ou desnecessárias”, *Idem*, p. 478.

³²⁶ Bernardes fornece uma série de jaculatórias, aliás muito bonitas, em *Luz e Calor*, de 1696, divididas, quanto ao conteúdo, pelas vias purgativa, iluminativa e unitiva.

³²⁷ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercicios...*, op. cit., p. 429.

Completar a doutrina de Quental: porque este é o dever do Mestre dos Noviços. Ora, quaisquer membros da Congregação tinham acesso à leitura de várias obras espirituais à disposição “na livraria commua”³²⁸. Por que então escrever sobre o mesmo assunto? Por que Quental e Bernardes se dariam a este trabalho se o que menos desejavam era se tornarem notórios, por assim dizer, pelo engenho? Somos levados a concluir que é uma tomada de posição. Os oratorianos tomavam para si a ideia da oração mental e queriam leva-la até às últimas consequências: torna-la para si o edifício da reforma espiritual e para as outras pessoas um instrumento de conversão e transformação. E era preciso, como estamos vendo, se tornarem referência sobre o tema, numa época em que muito se escrevia sobre ele.

Na segunda meditação acrescida por Bernardes neste seu livro para os nove dias de exercícios, ele apresenta, de fato, os benefícios da vocação do congregado. Estes se acham defesos das várias tentações que divertem o homem de si mesmo e da presença contínua de Deus em sua vida, porque dedicado a práticas espirituais (mortificações, jejuns, frequência diária aos sacramentos da Comunhão e da Penitência) e aos ofícios divinos próprios dos sacerdotes, obedecendo a seus superiores e corrigindo-se na companhia de seus irmãos, agradam muito a Deus e conservam consigo a Sua graça:

Logo o fazerte Deos Congregado, foy como se hum Rei desse a hum seu criado hum officio nobre de grandes rendas com que se pode fazer cada vez mais rico e poderoso [...] Pondera pois o grande beneficio que Deos te fez, em que ao mesmo tempo que outras almas como a tua, estão no século encadeando peccados com peccados , e amontoando lenha para arderem no inferno: e tu estás recolhido em huma caza e modo de vida, onde vás ajuntando virtudes e virtudes, e aumentando excessivos lucros de glória.³²⁹

Mas, segundo Bernardes, o principal benefício de que gozam os congregados é a oração mental. Segundo ele, os frutos desta oração são tantos que as Escrituras, os Santos Padres e os “doutores místicos” não se cansam de enumerá-los, e a experiência cotidianamente o demonstra. A oração mental vence as tentações, afugenta os demônios, reforma a vida, limpa a alma, dispõe o espirito, dá sabedoria, alegria, serenidade na hora da morte, entre tantas outras maravilhas. E, enquanto em outras religiões, ou seja, em outros institutos de vida consagrada a sua prática se evanesceu com o passar dos anos, ficando-se apenas com o espírito da oração vocal, no Oratório ela se conservava e lhe conferia mesmo a razão de ser:

³²⁸ *Estatutos de 1670*, nº. 27, In: DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório...*, *op. cit.*, p. 28.

³²⁹ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercicios...*, *op. cit.*, p. 498.

Pondera em terceyro lugar, como na nossa Congregação se pratica este Exercicio tão ex professo, que nele está fundada essencialmente; e por isso se chama Congregação do Oratório, como se nota nas liçoens da festa de nosso Santo Padre Filippe Neri; onde se diz; que querendo o Santo criar, e conservar a seus filhos nestes santos Exercícios, inventou, e instituiu a Congregação do Oratório.³³⁰

A construção da autoimagem da Congregação por parte de Bernardes participa da vontade de inculcar nos novos membros, sob sua responsabilidade, a dimensão da empresa oratoriana na sociedade portuguesa de fins do século XVII, tanto em sua realidade urbana, como destacamos para a Lisboa da primeira casa, a do Espírito Santo, no primeiro capítulo, quanto no que toca às missões realizadas no interior. E, a despeito da constatação de Eugênio dos Santos, de que a unidade administrativa dos institutos em Portugal quedava comprometida com o passar dos anos³³¹, assim como o refere Vivien Ishaq para o caso pernambucano³³², a iniciativa de Bernardes – porque era isto que estava ao seu alcance – era levar os membros do instituto a se acercarem de sua vocação e, por assim dizer, de seu carisma particular, colocando-se a disposição de um projeto encaminhado no mundo português de então, um projeto que o próprio Bernardes assumira com todo o zelo. Assim propõe aos exercitantes as seguintes resoluções:

Primeyra, que nunca largues a tua Mãe a Congregação [...] Segunda, ajuda a esta tua espiritual mãe quanto alcançarem tuas forças no espiritual, assim como no temporal: porque assim te confirmas e radicas mais na tua vocação, e te mostras agradecido, e te fazes a todos amável, e serves a Deos com todos aquelles braços, que esta Mãe tem para servillo [...] terceyra, põem em praxe fiel, e pontual todos os Estatutos, e mais estylos da caza sem interpretaçoens, nem epiqueas, fazendo grande caso da mínima regra, e sogeytando-se a todos como se fora um Noviço: porque isto he de verdade ser bom Congregado.³³³

Este Oratório, razão de ser da Congregação, cravado no “meio do mundo”, no coração de uma Lisboa novamente corte, com todos os problemas de uma cidade que já não se imaginava o centro do mundo – não havia razões para isso desde há muito –, mas que tinha de

³³⁰ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercicios...*, op. cit., p. 511.

³³¹ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., p. 66. Ver a respeito o capítulo primeiro de nosso estudo, item 1. 3. 1.

³³² Segundo a autora, conflitos em torno da aceitação dos Estatutos de 1672 – aqueles aprovados pela Santa Sé em conformidade com as modificações introduzidas por Bartholomeu do Quental nas regras do instituto romano – e da manutenção de uma mistura de práticas locais com os estatutos de São Felipe Neri quase colocam em xeque as boas relações entre o prepósito e o superior dos pernambucanos, João Duarte do Sacramento. Isto é bastante significativo de como a aventura dos oratorianos não foi uma jornada transparente num mundo religioso, afeito às causas do espírito, mas que esta mesma cosmovisão bastante católica colocava em termos religiosos verdadeiras relações de força. ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes...*, op. cit., pp. 137-143.

³³³ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercicios...*, op. cit., p. 517.

lidar com os problemas de uma grande cidade europeia, é a experiência a ser propagada e defendida, e havia encontrado, desde o início do instituto, quem o fizesse. Mas, para Bernardes, em primeiro lugar, para que a oração mental se tornasse realmente uma prática cotidiana de toda uma nação cristã, consciente das possibilidades muito curtas de salvação – um tipo de consciência relativamente comum nos seiscentos – os oratorianos é que deveriam se fazer presentes naquela sociedade, como baluartes deste grande projeto espiritual. É assim que, para voltarmos aos exercícios dos nove dias, Bernardes ajuda a idealizar aquele oratoriano que apresentamos no primeiro capítulo; mais que idealizá-lo, ele quer que aquele “tipo ideal” – com a licença da expressão – se transforme em realidade:

Seja o fruto desta consideração huma determinação firme de que não has de quebrar com advertência Estatuto algum, por mínimo que seja [...] não acompanhar muyto, nem travar amizade particular com os sogeytos, que são nessa obseervancia defeytuosos [...] crer firmemente que mais agradas a Deus com a pontualidade destas observancias, do que em muytas outras obras feytas por arbítrio proprio [...] examinate nesta matéria muytas vezes cada dia, e assim como te achares compreendido, arrepende-te, castiga-te, e accuza-te ao Padre Espiritual, ou ao Prelado e pedelhe penitencia [...] quando a noyte se le o capitulo do Estatuto, ou Appendix, atende ao que se le com reflexão, se nisso faltas, e faze proposito de o guardar.³³⁴

Pela natureza do documento, e por motivos externos à escrita de Bernardes, que daqui a pouco abordaremos, a *Direção para ter os nove dias* enfatiza o papel ativo do oratoriano em se conformar ao ideal de perfeição calcado na oração mental e em difundir esta prática entre os fieis leigos. Segundo José Sebastião da Silva Dias, este documento é fundamental para compreendermos a espiritualidade do Oratório³³⁵ e, como podemos agora acrescentar, fundamental para corroborar a nossa intuição de que Bernardes se preocupava não apenas com o interior de sua Congregação, mas também com a imagem que dela tinham os portugueses dos seiscentos.

³³⁴ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercicios...*, op. cit., p. 535.

³³⁵ DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa...*, op. cit., p. XIII. Segundo este autor, este livro de Manuel Bernardes, “uma peça verdadeiramente fundamental para se compreender o espírito da Congregação e se aprender a sua espiritualidade officiosa”, não é em nada original. Em várias passagens, e em suas inúmeras citações de autores espirituais, Silva Dias enxerga o recurso às compilações existentes no século XVII, que traziam coletâneas de excertos de obras místicas, ou tratados ascéticos. Mesmo as exortações aos oratorianos eram retiradas de uma exortação de Alonso Rodriguez aos jesuítas, e adaptadas aos seus intentos. Qual a importância disso? Isso não diminui o seu gênio religioso? Para nosso estudo, como dissemos, não quer dizer nada a suposta criatividade, ou o estilo de Bernardes. Esse recurso a outras obras, essa espécie de plágio, impensável para época como plágio, só se ajusta a tudo o que estamos defendendo até agora: ou seja, que a escrita de Bernardes esteve colocada a serviço da Congregação e, neste sentido, era importante reproduzir o que pertencia ao lugar comum, como fizeram ele mesmo, e Quental antes dele, para o caso da oração mental, pois participar do lugar comum era estabelecer-se, ou seja, *ocupar um lugar*.

2. 2 A espiritualidade de Manuel Bernardes

De tudo o que dissemos no item anterior, atente-se o leitor para as seguintes considerações: em primeiro lugar, o período compreendido entre a publicação das *Meditações sobre a Paixão*, segundo livro da trilogia de Bartholomeu do Quental sobre a vida de Cristo, até à *Direção para os nove dias*, de Manuel Bernardes (num total de, pelo menos, 23 anos) assinala o momento de consolidação da Congregação do Oratório em Lisboa e sua difusão pelo mundo português (o leitor deve se recordar que, como dissemos no primeiro capítulo, os oratorianos já haviam chegado, em 1698, até à Índia). Se, como mostramos no primeiro capítulo, havia uma série de espaços a conquistar, tanto fisicamente – ou seja, um local para habitação dos congregados, e para a realização das práticas espirituais – quanto legalmente – a aprovação da Santa Sé e a aquiescência dos poderes locais, como a Coroa e o Arcebispado –, havia, ao mesmo tempo, outro espaço no qual a Congregação precisava se estabelecer. Este lugar é aquele da espiritualidade, da literatura, das doutrinas e das ideias. É o “espaço interior”.

Como pudemos perceber, Quental e Bernardes se esmeram por adentrar neste complexo campo de controvérsias e definições que era a espiritualidade católica do século XVII. Um campo que possuía suas regras próprias, suas heranças e tabus, e, além disso, mecanismos poderosos de exclusão e diferenciação, que atuavam sobre estas regras e sobre os indivíduos que aí adentravam – como o caso da Inquisição.

Em segundo lugar, este arco temporal compreende uma primeira etapa na produção intelectual de Manuel Bernardes, talvez a mais complicada por conta da missão que este assume frente aos congregados, e pelos compromissos que acaba por estabelecer – verdadeiras escolhas culturais – que o tornavam extremamente integrado ao seu tempo, o que provavelmente lhe assegurou a feliz memória de que goza entre os oratorianos e nas letras portuguesas.

Para compreendermos a atuação de Manuel Bernardes em sua época, será preciso, mais do que nunca, organizarmos a exposição segundo um esquema que visibilize, em primeiro lugar, a sua formação; em segundo lugar, o conjunto de textos em que o seu discurso se insere; e em terceiro lugar, as soluções que ele administra diante das polêmicas que lhe batem à porta, tendo em mente que, segundo estamos argumentando, sempre que o jogo da escrita é jogado, é todo um projeto – o Oratório – que entra em campo.

2. 2. 1 Por uma não-biografia

Não enxergue o leitor como uma grande contradição o fato de Manuel Bernardes, o qual até agora descrevemos, através de seus escritos, como um pedagogo, e um especial partidário do ascetismo, ser considerado, pela maioria dos que lhe escrevem biografias, como um *místico*. Foi por esta imagem do oratoriano que Celso Vieira, num elogio que lhe fez em 1944, entrou num debate com o Pe. Serafim Leite, segundo o qual “Bernardes não era um místico, era um asceta”³³⁶. Vieira lhe deseja enfiar uma centena de definições teológicas e autoridades goela abaixo, sem, contudo, atentar-se para o fato de que, na época mesma em que escrevia – por conta do tricentenário de Bernardes – a relação de complementaridade entre ascese e mística não ser ponto totalmente aceito no âmbito da teologia católica, mas se constituía como um debate aberto.³³⁷

De uma maneira ou outra, a posição de Celso Vieira é muito semelhante à de Mário Gonçalves Viana, que escrevia três anos antes e, assim como é o caso para o livro de Vieira, considerava Bernardes um escritor clássico e místico. A título de introdução à *Excerptos de Nova floresta*, coletânea que reúne trechos da obra mais extensa de Bernardes, escreve um “Ensaio histórico-crítico”, privilegiando, como dissemos, os aspectos estilísticos de sua escrita, ao colocar Manuel Bernardes entre

os grandes clássicos portugueses, na honrosa categoria de um dos maiores entre os maiores [...] superior ao padre Vieira, pela harmonia do seu estilo e suavidade da dicção [...] no castiço e na variedade. Por que razão acontece isto? Porque Bernardes escreve com adorável simplicidade; nunca pretende dar nas vistas, nem produzir efeitos espetaculosos [...]”³³⁸.

E, muito embora busque destacar o autor como “psicólogo”, “crítico dos costumes”, “místico” e “moralista”, permanece como dominante em sua crítica o Bernardes “clássico”, o escritor barroco cujo estilo simples e conciso seria um tesouro para a literatura portuguesa. O místico surge a seguir:

O insigne Oratoriano foi um grande místico. As páginas desta categoria encontram-se dispersas por todos os seus trabalhos. Se há, nesta vasta e

³³⁶ VIEIRA, Celso. *Manuel Bernardes, clássico e místico*. Rio de Janeiro: ABL, 1945, p. 62.

³³⁷ Sobretudo entre os dominicanos e os carmelitas da primeira metade do século XX a disputa era se o chamado aos estados mais elevados da vida espiritual – a contemplação infusa – era direcionado à massa dos fiéis ou, se seguindo a distinção reputada ao demonizado Scaramelli, havia a via ordinária, ascética, e uma para a aristocracia espiritual, a via mística.

³³⁸ VIANA, Mário Gonçalves. *Excerptos de Nova floresta*. Porto: Editora educação Nacional, 1942, p. 10.

admirável obra, livros essencialmente místicos, no entanto não há livro algum onde o misticismo não irrompa, forte, pujante e ardente ³³⁹.

Antônio Coimbra Martins, escrevendo em 1962, alerta para o fato de que a mitologia criada em torno de Bernardes, sempre “rotulado com maior ou menor pompa de mestre da língua” ³⁴⁰, se havia traduzido, até aquele momento, numa desatenção à sua obra, doutrina e ideias, pois a sua compreensão se tinha regulado, até então, por pressupostos estéticos, o que advém, segundo este autor, do pouco conhecimento que possuímos da vida de Bernardes, e de uma visão um tanto superficial de sua obra. Isso é de fato visível na biografia que lhe escreveu Antônio Feliciano de Castilho, onde Bernardes é comparado a Antônio Vieira, a partir do estilo literário:

Lendo-os com atenção, sente-se que Vieira, ainda falando do céu, tinha os olhos nos seus ouvintes; Bernardes, ainda falando das criaturas, estava absorto no Criador. Vieira viva para fora, para a cidade, para a corte, para o mundo; Bernardes para a cela, para si, para o seu coração. Vieira estudava galas e louçainhas de estilo; achava-as, é verdade, tinha boa mão no afeiçoá-las e uma graça no vesti-las como poucos; Bernardes era como estas formosas de seu natural, que se não cansam com alindamentos, a quem tudo fica bem; que brilham mais com uma flor apanhada ao acaso, do que outras com pedrarias de grande custo ³⁴¹.

Isso é verdadeiro ainda para Celso Vieira. Após o tradicional paralelo estabelecido com Antônio Vieira, o autor expõe, através de belas metáforas, o que seria o essencial da produção bernardeana, ou seja, seu estilo:

Polifonia orquestral de efeitos, no seu estilo, em policromia incessante de mutações, na sua escala. Através das claves e das cores, tem o próprio elemento nessa variedade musical ou espectral de tons e semitons. Desenvolve os conceitos num irisar de cambiantes, modula os períodos a maneira de acordes ³⁴².

O mesmo ocorre em Mário Martins, quando este aborda a intertextualidade da obra de Bernardes com relação a Calderón de la Barca (1600-1681), à Bíblia e a Shakespeare (1564-1616), no que diz respeito à presença de lugares comuns da passagem do tempo e da

³³⁹ VIANA, Mário Gonçalves. *Excertos de Nova floresta...*, op. cit., p. 49.

³⁴⁰ MARTINS, Antônio Coimbra. *Leituras piedosas e prodigiosas*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1962. Coleção Obras primas da Língua Portuguesa, p. 7. Embora ele também, com muita impaciência, apesar de não de todo injustificada, acabar por considerar Bernardes não apenas um místico, mas um adepto do quietismo.

³⁴¹ *Notícia da vida e obras do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa, 1845. Livraria Clássica Portuguesa, t. 7. A mesma obra foi publicada na Revista de Língua Portuguesa, pela qual tivemos acesso ao excerto. Cf. CASTILHO, Antonio Feliciano de. *Notícia da vida e obras do Padre Manuel Bernardes*. *Revista de Língua Portuguesa*, Ano 4, n. 21, 1923, p. 127.

³⁴² VIEIRA, Celso. *Manuel Bernardes, clássico e místico...*, op. cit., p. 19.

inevitabilidade da morte. O tema, de cunho religioso, é abordado na perspectiva do mero registro textual.³⁴³

Se Maria Lucília Gonçalves Pires avança na discussão propondo, apesar de uma perspectiva direcionada, sobretudo, ao texto de Bernardes, que o oratoriano, atento à realidade do seu tempo, se distancia daquela imagem de Castilho³⁴⁴, Ebion de Lima já havia oferecido uma nova solução³⁴⁵ à complexa questão de que, ao estudarmos a obra de Bernardes, vemos como que cercados pelo mito construído em tono de sua figura, advindo por vezes um nacionalismo literário, que além de enfadonho, sacraliza o oratoriano e desautoriza as opiniões a contrapelo.

Quando intentamos uma “não-biografia” de Bernardes, temos de levar em consideração que, porque estamos preocupados em compreender o seu imaginário a partir da temporalidade de sua atividade intelectual – seus livros, onde este imaginário se torna acessível – escrever-lhe uma biografia para daí extrair conclusões a respeito de suas inclinações pode ajudar a construir aquele mito em torno de sua figura, ou substituí-lo por outro. O problema não é o mito, nunca foi. A atividade do historiador acaba por dialogar com eles e resulta, muitas vezes, em sua reprodução. O problema é que daí surgem duas consequências negativas. A primeira nós já mostramos: o mito se converte numa *imagem* de Bernardes, o gênio literário de temperamento brando e místico³⁴⁶, de obra muito extensa e vida muito resumida, sobretudo porque todos se atêm à resenha, algo fantasiosa, que Diogo Machado escrevera, ainda no século XVIII, onde, seguindo a mania nobiliárquica da época, arranajara raízes ilustres para a árvore genealógica de Bernardes:

P. Manoel Bernardes naceo em Lisboa a 20 de Agosto de 1644, e a 27 do dito mez, e anno recebeo a graça bautismal na Igreja de Nossa Senhora do Loureto. Foram seus progenitoes João Antunes, e Maria Bernardes filha de João Bernardes Cavalleiro da Ordem de Christo, Avaliador do Fisco Real, e

³⁴³ MARTINS, Mario. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, t. 2.

³⁴⁴ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Imagens da obra do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Seara Nova, 1978, p. 15. O livrinho da professora Maria Lucília é um ótimo ensaio introdutório à obra de Bernardes, menos pelo que analisa e mais pelo que introduz pesquisador no “estado da arte” sobre o oratoriano. Ali está a lista de todas as obras (capítulos de livros, artigos, verbetes em coletâneas etc.) sobre o oratoriano, uma lista de sua produção literária e uma coletânea de excertos organizada de acordo com um esquema temático.

³⁴⁵ Em sua obra já citada, LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 5. Buscando remediar o relativo desconhecimento da vida do religioso, o autor publica uma biografia, escrita pelo padre Bernardo Lopes, que citamos no primeiro capítulo. As análises de Ebion de Lima são imprescindíveis, mas pouco aprofundadas, além de pressuporem uma leitura adiantada de toda a obra de Bernardes. Seu trabalho não se direciona à Congregação, mencionando-a ocasionalmente. O que mais nos interessa em suas ponderações é que ele evita excessos na sua interpretação.

³⁴⁶ Como o leitor compreenderá no terceiro capítulo, tal apreciação redundava numa incompreensão mais profunda, que se direciona às crenças de Bernardes.

sobrinho de Antonio Leite Pereira moço da Camara de Filippe IV, Cavaleiro Fidalgo, e Familiar do Santo Ofício ³⁴⁷.

Em segundo lugar, pelo efeito inverso que tal empresa pode produzir. Neste sentido é importante atentar para uma crítica feita por Pierre Bourdieu à noção de “história de vida”. Segundo este autor, “tratar a vida como uma história, isto é, como a narrativa coerente de uma sequencia significativa de eventos”, cujo desenlace, acrescentamos, ilumina todo o resto, “talvez seja ceder à ilusão retórica, a uma representação comum da existência que toda uma tradição literária”, o romantismo, “não deixou e não deixa de reforçar” ³⁴⁸. O mesmo tipo de ilusão persegue a interpretação das condições de escrita de um literato, fazendo com que se remeta a obra ao autor, numa relação pretensamente transparente, e quase dedutiva.

Atendo-nos a intenção de não biografar Bernardes para evitar romanceá-lo – o que não quer dizer que o faça toda biografia, apenas que este não é nosso interesse – é importante destacar que, não obstante o adjetivo místico ajudar a compor uma imagem indulgente para o oratoriano, não é possível negar que boa parte do que esta palavra tão imprecisa parece abrigar sobre o seu vasto campo semântico, no que diz respeito ao cristianismo, parece ter sido relevante para Manuel Bernardes. Contudo, como veremos, a sua mística, não é nenhuma idiossincrasia literária; antes, como aquela doutrina da oração que ele e Quental pregavam no último terço do século XVII, as suas ideias sobre contemplação foram cuidadosamente estudadas, como pedia o tempo.

Bernardes nasceu em 1644 e morreu em 1710. Em 1674, portanto com trinta anos, este lisboeta, ex-aluno dos jesuítas do Colégio Santo Antão, bacharelado em Artes, Teologia e Cânones pela Universidade de Coimbra, instituição de maior prestígio à época, e anteriormente requisitado como confessor pelo bispo do Viseu ³⁴⁹, faz a sua entrada na Congregação do Oratório de Lisboa. Como já sabemos, torna-se Mestre dos Noviços e

³⁴⁷ MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Crítica, e Cronologica*. Na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente. Lisboa Occidental; Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1752, p. 194, t.3. Segundo Ebion de Lima, seu pai não era mais que um ourives, e sua mãe tinha origens humildes. Bernardes tinha um irmão, João, o qual, certo dia, buscando requerer esse título de familiar do Santo Ofício, descobriu (ou foi descoberto), por meio das consultas genealógicas que então se faziam, visando atestar a qualidade de cristão-velho por parte do requerente, que ele e seu irmão Manuel eram fruto de uma relação adulterina de sua mãe com o judeu Manuel de Mezas, o que era, àquela época, terrível para suas pretensões. A senhora Maria Bernardes era ela uma mulher pouco fiel, tanto que de uma relação com o frei Diogo de Santo Aleixo lhe nasce um terceiro filho, Francisco. Cf. LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 236.

³⁴⁸ BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas...*, *op. cit.*, p. 76. Apesar de aquiescermos às considerações de Bourdieu, é forçoso notar que, como diz Norbert Elias, “cada pessoa parte de uma posição única em sua rede de relações e atravessa uma história singular até chegar à morte”, ELIAS, Norbert. *A sociedade...*, *op. cit.*, p. 27.

³⁴⁹ Ebion de Lima indica que suas relações com este bispo, D. João de Melo, ainda devem ser melhor investigadas. LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 5.

Prefeito Espiritual do instituto, sendo reputado durante a sua vida, como excelente escritor e muito douto na “Theologia Mystica”³⁵⁰.

Alguns fatos da vida de Bernardes são historicamente relevantes³⁵¹, como por exemplo, sua saúde frágil. Como ele mesmo escreve ao “leytor benévolo”, no início de seu *Luz e Calor*, de 1696, visava “suprir pelos voos da penna, os passos, que por meos achaques, não posso dar nas Missões, que mandão os Estatutos desta minha Congregação”³⁵². Refere-o, ainda, uma carta do padre Bartholomeu do Quental, escrita seis anos antes, a 16 de setembro, e endereçada aos oratorianos de Braga. Nela nos conta que, àquela altura, o “P. MANOEL BERNARDES estava na quinta, em convalescença”. Esta quinta é, provavelmente, a Quinta do Valle do Pereiro, onde os oratorianos adoentados ficavam para se recuperar. Segundo Jean Girondon, citando um documento contemporâneo, desde 13 de março de 1687, Bernardes, “encontrando-se com pouca saúde muito debilitado em suas forças solicitara um *exemptio ab officiis*, o qual lhe foi concedido por nove anos”³⁵³. Isto significa que, diferentemente de outros companheiros de roupeta, nem sempre o padre Bernardes estava disponível aos fiéis, mas se encontrava recolhido. Como veremos mais adiante, esta situação é significativa.

É curioso como uma vida simples como a sua, sem grandes acontecimentos, sem grandes inquietações e com pouca “política” tenha chamado a atenção de um número maior de estudiosos que a vida de Quental, muito mais agitada e recheada de feitos. Mas pensar assim parece supor Bernardes pouco ou quase nada atuante. O que não é verdade.

Antes de perder o juízo em 1708, e entrar para a Ordem Terceira do Carmo, Bernardes, com efeito, havia escrito um grande número de livros, alguns dos quais publicados apenas postumamente. São eles: *Exercícios espirituais e meditações da via purgativa; sobre a malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana e quatro novíssimos do homem* (1686), 2 volumes; *Pão partido em pequeninos para os pequeninos da casa de Deus*. 1ª parte (1696); *Luz e calor. Obra espiritual para os que tratam do exercício de virtudes e*

³⁵⁰ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes da nossa Congregação do Oratório de Lisboa”. In: LIMA, Ebon. *O padre Manuel Bernardes...*, op. cit., p. 10.

³⁵¹ Uma avaliação teórica sobre o “historicamente relevante” pode ser consultada em RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora da UnB, 2001, pp. 67-73, especialmente quando o historiador alemão se pergunta “Como dos feitos surge a história?”. Trocando em miúdos, é historicamente relevante, nos dados sobre a vida de Bernardes, aqueles que iluminam a sua inserção como um indivíduo histórico, isto é, cujo agir e sofrer no tempo ultrapassa a idiosincrasia da sua existência pessoal, de resto, inalcançável, e o relaciona com o mundo em que viveu, iluminando-o com sua *persona*.

³⁵² BERNARDES, Manuel. *Luz e calor*. Obra espiritual para os que tratam do exercício de virtudes e caminho de perfeição. São Paulo: Anchieta, 1946, s. num. Situação que em nada seria ajudada pelas condições pouco sadias do Espírito Santo.

³⁵³ GIRONDON, Jean. *Lettres du père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de L’Oratoire de Braga*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1973, p. 236. Tradução nossa.

caminho de perfeição (1696); *Armas da castidade* (1699); *Meditações sobre os principais mistérios da Virgem Santíssima Senhora Nossa, Mãe de Deus, e Rainha dos Anjos e Advogada dos Pecadores* (1706); *Nova floresta ou selva de vários apótemas ou ditames sentenciosos espirituais e morais em que o útil da doutrina se junta ao vário da erudição, assim divina como humana*. (em cinco tomos, de 1706 a 1726); *Sermões e práticas, 1ª parte* (1711) e *2ª parte*, (1733); *Os últimos fins do Homem; salvação e condenação eterna* (1728); *Estímulo Prático para seguir o bem e fugir o mal. Exemplos seletos das virtudes e vícios, ilustrados com reflexões* (1730); *Paraíso dos contemplativos. Composto em italiano pelo padre Fr. Bartolomeu de Salucio e traduzido com anotações*. (1739).³⁵⁴

Por meio destas obras, mas, sobretudo pela mais conhecida, a inacabada *Nova Floresta*, é que os estudiosos do campo da literatura se interessaram pelo estilo bernardeano, bastante amaneirado em comparação com António Vieira. Bernardes seria o “anti-barroco” por excelência, prosador clássico que redime a língua no fim de um conturbado século XVII. Em nosso estudo, entretanto, essa perspectiva só interessa marginalmente, porquanto faça parte de sua escrita e termine por enformar aquilo que mais buscamos com suas obras, isto é, uma maneira de documentar o imaginário sobre a vida espiritual e, a partir dele, sobre o diabo no Portugal de fins dos seiscentos, que é o assunto de nosso próximo capítulo. Assim, tanto quanto detalhes de sua vida forem importantes para esclarecer algum ponto de seu imaginário, os retomaremos ao longo do texto.

2. 2. 2 Espiritualidade e leitura

A literatura espiritual³⁵⁵ produzida nos séculos XVI e XVII, sobretudo na Península Ibérica, foi um fenômeno de inauditas proporções. Em Portugal, os seiscentos não se caracterizaram pelo esplendor do teatro, ou pela grande poesia, mas pela prosa religiosa,

³⁵⁴ Com exceção dos dois tomos de *Sermões e Práticas*, já referidos anteriormente, utilizamos a coleção da Editora Anchieta, que, em formato fac-similar, publicou toda a obra de Manuel Bernardes na década de 1940. Junte-se às suas obras a importante *Direção para ter os nove dias de exercícios*, que já referimos ao longo deste estudo, mas que, contudo, não possui uma data certa.

³⁵⁵ É curioso notar como o termo “literatura espiritual” quase que impõe-se por si próprio. É raro observarmos uma tentativa sistemática de conceituação deste termo, e deste gênero literário. Claro está que não é o mesmo que teologia mística – o termo é tão opaco ou mais opaco que o primeiro. Tomaremos a expressão no sentido em que aparece nas censuras aos *Exercícios* de Bernardes: livros que tragam, entre outras coisas, “doutrina”, “documentos”, “conselhos”, “avisos”, “dictames”, “considerações”, “ponderações”, “jaculatórias” e que se preocupem com “proposição”, “desengano” e “persuasão”. E livros que eram destinados a se esvaecerem com a própria leitura, convertendo-se o texto escrito numa espécie de script para as performances de seus leitores, livro, numa palavra, enraizados em ideias e em comportamentos exercitados num estilo de vida.

pela literatura doutrinária. Nas palavras de Saraiva, os portugueses davam “muito que fazer aos editores de livros devotos, vidas de santos, canções religiosas, meditações místicas etc”³⁵⁶. O *objeto-livro espiritual* era uma parte presente e importante da vida dos portugueses do início da Época Moderna.

Um primeiro argumento a favor desta declaração é a publicação de obras “espirituais” no período, chegando a um total de cerca de 1875 livros impressos, incluídas as reimpressões, segundo indica José Adriano de Carvalho³⁵⁷. Apenas para termos uma idéia, pelos títulos, do que se trata, este estudo nos mostra que, de 1679, ano da publicação das *Meditações da Sacratíssima Payção, e Morte de Christo Senhor Nosso*, por Bartholomeu do Quental, até 1686, quando Bernardes publica seus *Exercícios*, 83 novas obras são impressas em Portugal. Se aumentarmos o período até o ano de 1696, a partir do qual Bernardes compôs a *Direção para ter os nove dias de exercícios*, esse número sobe para 195 obras, o que indica uma atividade bem maior na última década do século³⁵⁸. Entre os títulos encontramos apenas nove obras em castelhano (incluindo os *Trabajos de Jesus*, do frei Tomé de Jesus), cinco em francês (entre elas, uma tradução da *Vida de D. Frei. Bartolomeu dos Mártires*, escrita por Luís de Sousa), quatro em latim (inclua-se uma reimpressão do *Stimulus Pastorum* de Bartolomeu dos Mártires) e uma em italiano. No meio de tantas obras de espiritualidade, ou os oratorianos publicavam, ou passavam despercebidos...

Esta preocupação transparece na insistência com que Bartholomeu do Quental, encontrando dificuldade em imprimir um dos livros de Bernardes, ainda assim leva a empresa a contento, se escusando pela escassez de dinheiro, em remeter algumas missas que conseguia aos bracarenses:

Haver missas para mandar a V. R., não he couza certa. Eu não perco ocazião de as procurar e agora teremos mais dificuldade, porque o nosso Padre Prepozito fes os gastos, que não são pequenos, na impressão de hum livro que compôs o P. Manoel Bernardes, que ouço os fes de hum depozito que tinha na sua mão, e, se se não derm por missas, pouco se gastará [...].³⁵⁹

É importante ressaltar como, num Portugal abarrotado de religiosos, como mostramos no primeiro capítulo, deparar-se com livros impressos com o nome da família à qual o autor pertencia ajudava a fixar no senso comum e na memória dos leitores o

³⁵⁶ SARAIVA, Antônio José. *História da cultura...*, op. cit., p. 145.

³⁵⁷ CARVALHO, José Adriano de Freitas. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal. 1501-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa: 1988.

³⁵⁸ *Idem*, pp. 408-456.

³⁵⁹ GIRONDON, Jean. *Lettres du père...*, op. cit., p. 397. Carta de 16/06/0696. O livro, como sugere Girondon, deve ser *Luz e Calor* ou *Pão Partido em Pequenos*.

estabelecimento e a atuação dos tais religiosos. Lê-se sempre nas folhas de rosto *Bartholomeu do Quental da Congregação do Oratório* e *Manuel Bernardes da Congregação do Oratório*. Foram os únicos a escrever neste período que vai da fundação do instituto até o fim do século, período sobre o qual nosso estudo se debruça. Outro ponto importante a se notar é que a maioria dos livros de Bernardes e Quental é dedicada a *Maria Santíssima* e não a pessoas ilustres que os patrocinassem, ou com as quais estes padres quisessem manter relações, como é visível na relação de proximidade dos religiosos do período com elementos da nobreza portuguesa, “nomeadamente femininos”: eram as senhoras da Corte, geralmente, as destinatárias das obras de espiritualidade, incluindo devocionários e vidas de santos ou de religiosos com “fama de santidade” indicador importante das complexas redes que uniam elementos do clero a importantes figuras da nobreza da época ³⁶⁰. Essa relativa autonomia advém, muito provavelmente, do fato de que ambos já gozavam das melhores disposições da nobreza desse período, sem precisar recorrer a encômios para tanto.

No plano geral da Igreja após o Concílio de Trento (1545-5-1563), a atividade literária dos religiosos se justificava em dois sentidos, distintos, mas complementares: em primeiro lugar, tornava-se justa, isto é, ortodoxa, a partir da política de vigilância emanada das censuras e qualificações realizadas por religiosos respeitados e pelos encarregados do Santo Ofício, visando expurgar as obras espirituais de quaisquer traços de heresia. A própria leitura da Bíblia, cujo texto da Vulgata passa a ser oficialmente aceita como a versão verdadeira, ainda que não tenha sido interdita aos fiéis, não foi incentivada.

Em segundo lugar, os clérigos são exortados a escrever para que os fiéis sejam catequizados por meio da leitura: o livro é também instrumento de doutrinação ³⁶¹. A chamada “revolução da imprensa” em muito contribuiu neste sentido: menos do que fixar a oralidade no plano das possibilidades da tipografia, a revolução, como nos mostra Elizabeth Eisenstein, foi aquela do livro manuscrito em direção ao livro impresso. Isso significava virtualidades antes inexistentes de difusão da leitura, não apenas entre os clérigos – que eram incentivados a melhorar suas condições de estudo, por parte dos bispos, formando grandes bibliotecas em seus conventos ³⁶² – mas, sobretudo, entre os leigos. É assim que nas livrarias dos nobres portugueses devotos deste período várias obras de espiritualidade são encontradas,

³⁶⁰ Cf. FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 1, p. 133-155, 1994.

³⁶¹ JULIA, Dominique. “Leituras e Contrarreforma” In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Org.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002, p. 80.

³⁶² *Idem*, p. 91.

em especial o *Libro de Oración* de Luis de Granada, e a *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis. Segundo Maria Idalina Rodrigues, o interesse leigo por obras de espiritualidade advém, frequentemente, de um sentimento da necessidade de aprofundar a vivência espiritual³⁶³, sentimento que passava pela ideia segundo a qual era preciso se arrepender e mudar de vida, chorar seus pecados e se purificar deles, ou a salvação poder-se-ia comprometer. É um sentimento muito presente neste período.

É assim que os séculos XVI e XVII colocam, em um nível não antes visto, a ênfase na *devoção individual* e na *piedade dos leigos* como elemento central de uma nova espiritualidade, difundida desde fins da Idade Média, sobretudo a partir da região dos Países Baixos e da Alemanha, e que se tornou conhecida como a *Devotio Moderna*. Nomes como Tauler (conhecido como Juan Taulero na Península Ibérica), Ruysbroeck (Rusbróquio) ou Herp (Hárfio) se tornaram presenças constantes nas obras de escritores como o próprio Luís de Granada, Francisco de Osuna (grande influencia de Santa Teresa), Bernardino de Laredo, João da Cruz³⁶⁴, e, por fim, Manuel Bernardes.

O professor Silva Dias identifica, para o caso português, seguindo o desejo de reforma e de aprofundamento da religiosidade, a leitura de todas estas tendências. Aquilo que ele chama de “movimento pietista português” formou-se gradualmente a partir da interpretação destes autores e, se não é fortemente original, imprime, entretanto, suas linhas de força e seus projetos específicos sobre tais doutrinas: “os temas e orientações de base que nela se manifestam, especialmente a oração mental, a fé-confiança, a comunhão frequente, a extensão da piedade interiorista ao laicado, pertencem de direito a esse quadro”³⁶⁵. Isto é

³⁶³ RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988, p. 662. Tais sentimentos, abordados com maior profundidade em nosso terceiro capítulo, são parte uma história de culpabilidade, compreensível apenas numa perspectiva de longa duração.

³⁶⁴ As questões de intertextualidade, sempre importantes para a literatura, em especial a de espiritualidade, se tornam um labirinto a partir do momento em que redundam num fetiche pelo texto escrito, pela influência. Nosso estudo, como é evidente até o momento, não se reduz a uma “história da leitura”, mesmo porque seria então muito difícil, sobretudo para o caso de Bernardes, que lia absurdamente, e cita com igual abundância. Para conhecer a influência dos flamengos e alemães nas obras dos espanhóis, cf. a introdução de Teodoro H. Martin ao *Directorio de Contemplativos* de Heinrich Herp, onde o autor demonstra como, nas correntes de espiritualidade modernas, sobretudo devido à influência franciscana, este mestre dos contemplativos será lido na Espanha, HERP, Enrique. *Directorio de contemplativos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991, pp. 11-52; do mesmo autor, cf. MARIN, Teodoro H. “Los místicos alemanes em España em los siglos XVI e XVII”, In: DUQUE, Maria de Jesus Mancho. *La espiritualidad española del siglo XVI*. Aspectos literários e linguísticos. Salamanca: Editora de la Universidad de Salamanca, 1990, pp. 217-228. Para o caso de sua leitura por parte de Luís de Granada, cf. RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad...*, op. cit., pp. 681-684. Para a compreensão da penetração das ideias espanholas e renano-flamengas em Portugal, o estudo base é o clássico e atual estudo de Silva Dias.

³⁶⁵ DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do Sentimento...*, op. cit., pp. 358-359.

visível no caso de frei Bartolomeu dos Mártires, que combinava sua doutrina espiritual com necessidades pastorais³⁶⁶.

Também aqui a literatura providenciou incalculáveis consequências culturais. Em primeiro lugar o que era conhecido como teologia mística passou-se a escrever em língua vernácula, e a ser traduzida noutras línguas, desde sermões de mestre Eckhart até obras em holandês de Ruysbroeck. É assim que a principal obra literária da *Devotio Moderna*, a *Imitação de Cristo*, escrita por Tomás de Kempis (1380-1471) – mas durante muito tempo atribuída a Jean Gerson (1363-1429) –, se torna o livro mais lido no Ocidente cristão depois da Bíblia. A versão portuguesa é de 1495 e na Espanha foi traduzida entre 1502 e 1503, contribuindo para a vivificação da piedade católica³⁶⁷. Este livro, que pregava o silêncio, o jejum e a mortificação, como meio de secundar a obra de Cristo na terra, ensinava aos seus leitores: “Por que muitos santos foram tão perfeitos e contemplativos? É que eles procuraram mortificar-se inteiramente em todos os desejos terrenos e assim puderam, no íntimo de seu coração, unir-se a Deus”³⁶⁸.

Como mostra a citação, esta corrente espiritual apresenta um componente fortemente ascético, calcado nas mortificações por meio de jejuns e disciplinas e na prática da oração. Mas não qualquer oração: e sim aquela baseada num método. A *Devotio Moderna* ensinava a oração através da meditação subordinada a um método preciso e adequado aos leigos³⁶⁹ e, como deixa entrever o título de Kempis, direcionada, essencialmente, para a vida de Cristo. A noção de interioridade era reforçada e a oração era entendida como um diálogo com Deus. Segundo Jean Delumeau, aquela meditação em torno da morte, que deu origem as *ars moriendi* – as artes para “o bem morrer” – comuns na Europa católica durante trezentos anos, acompanhava esse aspecto metódico com que a *Devotio Moderna* configurava a espiritualidade nos fins da Idade Média: foram, mais uma vez os renanos e flamengos que sistematizaram a meditação sobre os “últimos fins”³⁷⁰.

Este é um segundo aspecto para o qual a literatura novamente intervém no âmbito da espiritualidade dos leigos, possibilitada pela revolução da cultura impressa: a reprodução

³⁶⁶ “É pela via do rigorismo, pela estrada real da ascética, com as suas observâncias e cerimônias exteriores, que ele pretende implantar a espiritualidade no setor laico, movendo-o por aí aos exercícios da vida contemplativa”, DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do Sentimento...*, op. cit., p. 87.

³⁶⁷ RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad...*, op. cit., p. 682.

³⁶⁸ KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. 42ª edição. RJ, Petrópolis: Vozes, 2009, p. 37.

³⁶⁹ RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad...*, op. cit., p. 683.

³⁷⁰ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). São Paulo: Edusc, 2003, t. 1, pp. 108-109.

em série de obras de teologia, em especial a edição da *Suma Teológica*, que muitos religiosos passam a possuir ³⁷¹, possibilita não apenas uma renovação da teologia escolástica, mas igualmente da mística: aquela metodização que o espírito da *Devotio* imprimiu à espiritualidade medieval, que colhia já os frutos do franciscanismo desde o século XIII – veja-se o caso de São Boaventura – se traduziu na escrita de regras de meditação e de prece individual as quais acabaram por impulsionar a devoção leiga no Ocidente ³⁷².

É importante observar que, segundo Silva Dias, a existência de empreendimentos pios, geralmente mesclados com religiosos e leigos, gravitava, em Portugal, em torno do “apostolado da oração mental e da comunhão frequente, tópicos de pensamento e de conduta a que todos queriam muito” ³⁷³. E, verdade seja dita, a *Devotio Moderna* obteve ampla receptividade na Península Ibérica devido ao próprio desejo de reforma vivenciado entre espanhóis e portugueses desde o século XVI ³⁷⁴. Como destacou Bataillon, a atuação do cardeal Cisneros pode ser compreendida, tal como se executou na Espanha dos quinhentos, como uma “pré-reforma” católica ³⁷⁵. Devido a tais condições, a exortação a uma vida de oração, que conduz o homem ao estabelecimento de uma relação pessoal com Deus, pôde ser propagada por Luís de Granada (1504-1588) em seu famoso *Libro de Oración*, escrito em 1554:

Si quieres sufrir con paciencia las adversidades y miserias de esta vida, seas hombre de Oración. Si quieres alcanzar virtude y fortaleza para vencer el enemigo, seas hombre de Oración. Si quieres mortificar tu propia voluntad com todas sus aficiones y apetitos, seas hombre de Oración [...] Si quieres vivir alegremente, y caminar com suavidade por el camino de la penitencia y del trabajo seas hombre de Oración [...] ³⁷⁶

O chamado para uma vida de oração se acompanhava de um método de como realiza-la. Assim a oração consta das seguintes partes, que devem ser seguidas à risca: 1)

³⁷¹ JULIA, Dominique. “Leituras e Contrarreforma”, *op. cit.*, p. 96. Um estudo das amplas consequências culturais do tomismo na época moderna pode ser encontrado em MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero*. Cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 29-45. Segundo Morse, a aceitação do tomismo foi maior na época da Contrarreforma, quando se tornou um poderoso instrumento intelectual, que na época de sua própria elaboração, na Idade Média.

³⁷² EISENSTEIN, Elizabeth. *A revolução da cultura impressa...*, *op. cit.*, p. 175.

³⁷³ DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 298.

³⁷⁴ BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de. “Gênese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa” In: BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de; CRISTÓVÃO, Fernando. *Antologia de espirituais portuguesas...*, *op. cit.*, p. 17.

³⁷⁵ Cf. BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España...*, *op. cit.*, p. 11. Todo o primeiro capítulo é dedicado a apresentar esta interpretação.

³⁷⁶ GRANADA, Luís de. *Libro de Oración y meditación*. En el cual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra fe, y de las partes y doctrina para la oracion. Barcelona: Imprenta y Libreria de D. Antonio Sierra, 1846, p. 3.

preparação, quando o orante se deve por de joelhos, ou em pé, e fazer o sinal da cruz sobre si, recolhendo a imaginação e apartando-a das coisas desta vida, e pensar em Deus com admiração e reverência, como se ele estivesse presente; 2) a *lição*, onde o exercitante deve se atentar sobre tudo em exercitar sua vontade em direção ao que é lido; 3) a *meditação*, feita com o intelecto e com a imaginação, em geral sobre a vida de Cristo; 4) a *ação de graças*, em agradecimento a Deus pela sua misericórdia; 5) o *oferecimento*, pelo qual o pecador se propõe a emendar-se de seus vícios e guiar-se pelos merecimentos de Cristo, e, por fim, 6) a *petição*, onde o exercitante volta-se para suas necessidades e as dos seus próximos³⁷⁷. Como podemos ver, é esse esquema, sem muitas e substanciais alterações que aparece nas obras de Quental e de Bernardes, já na segunda metade do século XVII. Como mostra Maria Idalina Rodrigues, a ênfase de Granada nos encarecimentos da oração se dirige, sempre, à oração mental, não à vocal³⁷⁸.

Esta é uma característica daquilo que Charles André Bernard chama, muito oportunamente, de uma pedagogia da oração: a “difusão do exercício da oração mental como meio privilegiado de união com Deus e de progresso espiritual”³⁷⁹. De acordo com este teólogo, o que é mais impressionante nos séculos XVI e XVII não é tanto a originalidade ideológica com que as noções espirituais são forjadas, como a maneira como os termos cunhados pressupunha tanto a experiência dos próprios escritores – veja-se, por exemplo os casos de Santa Teresa e São João da Cruz – quanto a preocupação de, abrindo a via espiritual para todas as pessoas, elaborar uma doutrina calcada num vocabulário preciso e em regras teologicamente sustentáveis.

O mesmo é válido para Santo Inácio e seus *Exercícios Espirituais*. Segundo o próprio santo, a finalidade dos exercícios, escritos essencialmente em 1527, aperfeiçoados até

³⁷⁷ GRANADA, Luís de. *Libro de Oración y meditación...*, *op. cit.*, pp. 5-15. É preciso certo grau de atenção para quando apontamos o caráter metódico dos tratados de oração dos séculos XVI e XVII. Estas repartições na teoria da oração não são criação deste ou daquele escritor. Mas de São Paulo; é o que podemos ler na Primeira Carta a Timóteo, 2, 1: “Recomendo, pois, antes de tudo, que se façam pedidos, orações, súplicas e ações de graça, por todos os homens”. Já em Orígenes, tal esquema aparece: as petições são pedidos pelo que nos falta, as orações (ou adorações) para louvar a Glória de Deus, a súplica consiste em voltar-se com confiança para Deus pedindo por alguma coisa e a ação de graças é agradecer os benefícios recebidos. ORÍGENES. “Sobre la oración”, In: _____. *Escritos espirituales*. Madrid: B. A. C., 1999, pp. 154-155. Em Cassiano o mesmo esquema é apresentado, e o autor infere, da ordem com que o Apóstolo das gentes enfileira os tipos de orações, o ensinamento espiritual correspondente e as agrupa segundo uma espécie de itinerário. Cf. CASSIANO, João. *Da oração*. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 29-36. O exemplo destes dois autores, conhecidos e estimados por Bernardes, é revelador porque concebem, a partir do texto bíblico, uma variedade de orações, sem, contudo, reduzi-las a um programa como faz frei Luis, e muitos com ele – isto é, dividir as meditações pelas horas do dia, ou pelos dias da semana, indicar quais os pontos a serem concebidos etc.

³⁷⁸ RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad...*, *op. cit.*, p. 163.

³⁷⁹ BERNARD, Charles André. *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*. Milano: San Paolo, 1996, p. 341.

1541 e publicados em 1548, era “vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por nenhuma afeição desordenada”. A vida espiritual – esta vida de oração ensejada por Luis de Granada – devia ser ordenada, regulada por etapas e por circunstâncias estudadas, para que o objetivo principal, *vencer a si mesmo*, fosse levado a cabo. De onde advém esta necessidade de vencer a si mesmo, já mostramos: de uma consciência culpabilizada e atenta para o prejuízo que as gravíssimas consequências do pecado podem causar na salvação de cada indivíduo. Segundo António Oraá, o mérito particular de Santo Inácio não é unicamente haver vulgarizado o retiro, mas o de haver-lhe dado um método, havê-lo ordenado, regulado e transformado em arte de mudar a si mesmo ³⁸⁰.

O texto dos *Exercícios* de Santo Inácio foi o mais divulgado de um amplo conjunto de textos, que Maria Lucília Pires agrupa como produtores de um gênero, entre eles os *Exercitia Spiritualia* de São Boaventura, *Insinuationium divinae pietatis exercitia nonnulla* de Santa Gertrudes, *Devotos exercícios e meditações da Vida e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo*, do Pseudo-Taulero, *Exercitia Spiritualia* de Kempis, *Ejercitatorio de la vida espiritual* de Garcia de Cisneros, *Exercícios espirituais e divinos* de Nicolau Esquio, *Manual de consideraciones e ejercicios espirituales* de Tomás de Villacastin e os *Ejercicios Espirituales* de Antonio de Molina ³⁸¹. Em todas estas obras a ênfase é colocada no aspecto, por assim dizer, ativo, do exercitante em se purgar de seus pecados, em se purificar para se tornar digno da graça divina.

Ora, aqui o texto de Santo Inácio de Loyola adquire relevância ainda maior: porque enquanto a estrutura da vida espiritual, desde os inícios do cristianismo é entendida a partir de uma estrutura ternária – com base, evidentemente, na Santíssima Trindade – que compreende aquelas vias do espírito que Bernardes conceitua em 1685, como vimos anteriormente, isto é, as vias *purgativa, iluminativa e unitiva* ³⁸², os exercícios inicianos

³⁸⁰ ORAÁ, Antonio. *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos. 4ª Edición. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1950.

³⁸¹ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, *op. cit.*, pp. 17-18.

³⁸² Esse *topos*, ou seja, a ideia segundo a qual a vida cristã se exercita a partir de um itinerário, foi objeto de sistematização ao longo de toda a História. Embora seja possível enxergar-lhe raízes no pensamento dos neoplatônicos, o esquema surge em Orígenes, que dividia o progresso espiritual do homem em analogia com os livros ditos “Sapienciais”: uma disciplina moral (Provérbios), uma disciplina natural (Eclesiastes) e uma disciplina espiritual (o Cântico dos Cânticos). Cf. ORÍGENES. *Escritos espirituales*. Madrid: B. A. C., 1999, pp. 52-53. Em seu principal escrito, o alexandrino traça uma analogia entre o itinerário e a interpretação da Escritura: segundo ele, glosando Pr 22, 20-21, é preciso inscrever três vezes na própria alma o texto sagrado – quem é mais simples pela carne da Escritura, o que ascendeu um pouco pela sua alma e “o perfeito, o seja pela lei espiritual” ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 294. Na *Hierarquia Celeste* o Pseudo Dionísio (séc. V d. C.) fala, com efeito, que as inteligências ordenadas em torno de Deus recebem “purificação, iluminação e aperfeiçoamento”, conforme a sua posição na ordem da criação (hierarquia verificada também na Igreja), e, assim participam, conforme é possível, e sem sacrilégio, das iluminações hierárquicas até

caminham para um binarismo. Segundo Roland Barthes, o texto dos *Exercícios* se constrói a partir de uma estrutura múltipla, na qual é possível perceber um texto escrito para o diretor espiritual, com indicações sobre a maneira de se administrarem os exercícios (as famosas *Anotações*), e, ao mesmo tempo um texto escrito para o exercitante, que se deve conformar ao método empregado pelo diretor. Da intersecção destes dois níveis surge um terceiro, aquele da conversação, do “colloquio, e trato familiar de hua alma com Deos”. E a seguir um quarto, quando a voz de Deus na alma se faz então ouvir³⁸³.

Esta estrutura binária, ou dialógica, redundante, de acordo com Maria Lucília Pires, numa valorização excessiva da meditação, consideração e esquadramento da consciência que se dispõe para estes diálogos, além de um valor muito maior concedido à meditação que à contemplação: os Exercícios dedicam-se às vias purgativa e iluminativa, não à unitiva³⁸⁴. Aquela quarta dimensão para a qual aponta Barthes não pode ser objetivo do exercício, porque não depende apenas do esforço humano. Ademais, seguindo a vocação da sua *Companhia*, Inácio não estava preocupado com encaminhar as pessoas para a vida mística, mas em salvar suas almas. Os *Exercícios* foram, desta forma, escritos para todas as pessoas, e não apenas àquelas em avançado grau de vida espiritual:

Os Exercícios Espirituais devem ser adaptados à disposição das pessoas que desejam fazê-los. Isto é, conforme sua idade, instrução e talento. Não se deem a quem é rude ou de pouca resistência coisas que não possa levar sem fadiga e delas tirar proveito [...] Quem estiver ocupado em cargos públicos ou negócios importantes, sendo pessoa culta ou capaz, reserve hora e meia cada dia para se exercitar.³⁸⁵

Portanto, para quem eram destinados os exercícios espirituais? Para quaisquer pessoas, sem importar estado ou condição, cabendo ao diretor adaptá-los às capacidades de cada um. Oração metódica, exercícios espirituais. Os oratorianos estavam, portanto, em

Deus, “esta Purificação da qual é muito pouco dizer que é sem pecado, desta Luz, que não é suficientemente celebrada quanto à sua plenitude, desta Perfeição que precede toda perfeição”, AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 175-176. Este esquema aparece em Santo Tomás, onde designa os três graus de perfeição da virtude da caridade, e distingue os indivíduos em principiantes, ou incipientes, adiantados, ou aproveitados e perfeitos (v. II-II, 24, art. 9; II-II, 183, art. 4), cf. AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia*. III Parte. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990, p. 231 e AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia*. IV Parte. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 666. Cf. “Itinerário Místico” In: BORRIELLO, L; CARUANA, E. DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.575. Tal esquema é, por assim dizer, refinado com Santa Teresa e problematizado com São João da Cruz.

³⁸³ BARTHES, Roland. *Sade. Fourier. Loyola*. Los Angeles: University of California Press, 1989, pp. 41-43. Barthes apresenta mesmo um quadro onde compara esta estrutura com aqueles níveis de interpretação típicos da exegese medieval, o literal (Inácio/diretor), simbólico (diretor/exercitante), alegórico (o exercitante/Deus) e místico (Deus/exercitante).

³⁸⁴ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, op. cit., pp. 27-28.

³⁸⁵ LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., pp. 18-19.

íntima sintonia com esse modelo de espiritualidade atuante na Península Moderna desde o século XVI, que incorporara a herança dos espirituais do norte da Europa (Alemanha e Países Baixos) e que combatia a ignorância religiosa, buscando, ao mesmo tempo, moralizar a sociedade, por meio de um alargamento social global da oração mental ³⁸⁶. Como dissemos anteriormente, o Oratório documenta, enquanto síntese, as correntes do sentimento religioso, para nos reportarmos ao estudo do professor Silva Dias.

Mais que isso: em uma situação tal que, em Portugal, no século XVII, as barreiras em torno do recurso à oração mental como veículo da pastoral católica vão sendo pouco a pouco rompidas, surgem diversos livros que tratam do assunto e o ensinam pelos lugares comuns do método e do retiro, das práticas públicas de oração, de vigílias e exercícios espirituais, não apenas a escolha efetuada por Quental e Bernardes se torna evidente pelo que era estabelecido, atestado e seguro, ou seja, pelo que se tornara assente e comum entre os institutos religiosos – divulgar a oração mental ³⁸⁷ – como eles vão além e refinam esta escolha.

Recapitulemos: o desejo muito generalizado de purificação, com raízes ainda medievais, com iniciativas e manifestações que provavam menos a decadência que as exigências novas e a transformação da devoção³⁸⁸, foi objeto, ainda, de uma pastoral da culpabilização empreendida pela Igreja, de fins da Idade Média ao século XVII, que ratificava tais sentimentos a respeito do mundo, da vida, do homem, de Deus, como veremos no terceiro capítulo. A purificação era entendida, no plano de uma vida de oração, como uma etapa – a primeira etapa – à qual devem ser direcionados os esforços imediatos da pastoral católica. A *via purgativa...* Ao mesmo tempo, firma-se a partir da experiência da *Devotio Moderna* um instrumento através do qual, acreditava-se, esta purgação poderia ser alcançada: a oração metódica. Tal instrumento foi popularizado e acompanhou aquele sentimento de culpabilização, numa coexistência mutuamente reforçadora, tornando-se bastante popular na Península Ibérica da Época Moderna.

De que se trata, de fato, esse refinamento? Um lance de olhos rápido às meditações contidas em seus livros é bastante para compreender:

Neste ponto considerarey três terríveis affectos, que o Senhor padeceo neste caminho, indo ainda em companhia dos três discípulos, temor, fastio e tristeza [...] Acompanha alma minha o teu afligido Jesus [...] Acompanha

³⁸⁶ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., pp. 18-19.

³⁸⁷ *Idem*, p. 16.

³⁸⁸ DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, t. 1, p. 136.

alma minha o teu Jesus nessa oração no horto [...] Ve alma minha com os olhos da consideração aquelles divinos poros abertos a violência do amor ³⁸⁹.

Esta foi uma norma dos exercicios espirituais – que no século XVII se tornam sinônimo de oração mental – violada por Bartholomeu do Quental. A constatação de Maria Lucília Pires é importante: aqui encontra o exercitante como feito algo que ele devia fazer ³⁹⁰. A meditação já aparece construída – e isso é visível ao longo de todo o texto de Quental – o que se nos afigura uma preocupação extrema com as circunstâncias da oração ³⁹¹. Que não devaneie o exercitante nas asas de seu próprio pensamento, mas que construa a meditação segundo os critérios do diretor. A autora identifica que, para o gênero dos exercicios de maneira geral, a comunicação a estabelecer entre o exercitante e o sobrenatural é mediada pelo discurso do diretor ³⁹², assim como Barthes advertia para a intersecção dos níveis do discurso para o livro de Santo Inácio. Porém, e isso é flagrante entre os oratorianos, o texto contendo as regras para a atualização da relação entre o exercitante e Deus, segundo o esquema da composição do lugar, converte-se, no século XVII num discurso já construído ³⁹³. Menos que um método de comunicação, os diversos exercicios espirituais produzidos nos seiscentos se encaminham para uma simples leitura.

Comparemos, a título de exemplo, como esta diferença se faz sensível entre o texto de Santo Inácio e o de Bernardes:

[...] Aqui se deve notar: na contemplação ou meditação de realidades visíveis, como, por exemplo, quando se contempla a Cristo nosso Senhor, que é visível, a composição consistirá em ver, com os olhos da imaginação, o lugar físico onde se encontra o que quero contemplar. Digo ‘lugar físico’, por exemplo, o tempo ou o monte onde se encontra, por exemplo, Jesus Cristo ou Nossa Senhora, conforme aquilo que quero contemplar. Quando se trata de realidades invisíveis, como é aqui o caso dos pecados, a composição consistirá em ver, com o olhar da imaginação, e considerar aprisionado neste corpo corruptível todo o meu ser humano, desterrado neste vale entre animais ferozes. Digo todo o meu ser humano, isto é, corpo e alma. ³⁹⁴

³⁸⁹ QUENTAL, Bartholomeu do. *Meditações da Sacratíssima Paixão...*, op. cit., pp. 78-92.

³⁹⁰ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, op. cit., p. 38.

³⁹¹ Como é visível na preocupação de ambos com a etapa da preparação, bem mais sistematizada do que em Luis de Granada, ou António das Chagas. Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., p. 27.

³⁹² *Idem*, p. 32.

³⁹³ *Idem*, p. 44. Segundo a autora, o exercitante, pelo método dos Exercícios “projeta seus temores e desejos, a sua consciência de culpa e a sua esperança. Por isso o trabalho de criação desse espaço é, de certo modo, um processo catártico”, *Idem*, p. 36. Esse método é substituído na obra de Quental e de Bernardes por um texto que já existia, e que precisava apenas ser lido.

³⁹⁴ LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 33.

É um método de como o *lugar* deve ser composto. Este esquema segundo o qual a imaginação do exercitante devia guiar-se, torna-se o *lugar imaginado* com Bernardes. Vejamos um exemplo:

O primeyro preludeio, e composição de lugar sera imaginar que te achas em hum vastíssimo deserto, onde descobres ao longe três veredas para caminhar; huma mays plana e larga, que vay parar a hum valle profundíssimo cheyo de horrorosas sombras, e muytos precipícios; outra nem muyto larga, nem muyto estreyta, a qual não sabe onde para, porque por um lado parece ter desvios e barrancos para o mesmo valle, e por outra parece tambem ter entradas em caminho direyto: a terceyra he costa arriba muy estreyta, e chea de abrolhos, e dificuldades: proem vay para hum alto monte, donde se seguem huns amenos, e dilatados campos.³⁹⁵

A meditação proposta por Bernardes se direciona ao seu próprio texto. Isso é extremamente relevante. Bernardes apresenta a oração metódica já em seu funcionamento: inculcar aquelas ideias sobre a miséria dos pecados e a vaidade do mundo por meio do método da meditação deve desembocar nesse tipo de pensamento por parte do exercitante. Bernardes, e antes dele Quental, queriam, como vemos, pegar o fiel “pela mão”, por assim dizer e ajuda-lo a meditar. Mesmo os mais ignorantes podiam fazê-lo, e aqueles que não sabiam ler poderiam ouvir e imaginar os diversos pontos que eram apresentados pelo diretor. Um exemplo melhor pode ser dado, porque o trecho acima pertence à esfera própria do oratoriano. Nos *Exercícios Espirituais* de 1685, divulgado para o amplo publico, a mesma atitude é verificada em Bernardes:

Oh meu Creador e Redemptor, que havendo feyto ao homem isento da morte, por elle vos dignastes fazervos homem sogeyto à morte; pelos merecimentos que, com vossa vida, e morte me ganhastes, vos peço graça com que de tal forma empregue todos os instantes de minha vida, como se cada hum fora o ultimo: não viva eu só hum instante fora de vossa graça, porque isso he não viver: e se eu sempre viver pelo espirito de vossa graça, pouco importa que morra pelo tributo de minha natureza. Não haja muyto embora homem que viva sem ver a morte, huma vez que não ha homem justo que morra sem ver a vida, que soys vos, meu Deos, eterno, immortal, e glorioso por séculos de séculos³⁹⁶.

A meditação, proposta para o leitor, se converte ela mesma numa prece (incluindo as etapas do oferecimento e petição) que o meditativo lê e que o encaminha às disposições necessárias para sua conversão e perfeição espiritual. É a contrapartida da divulgação da oração mental para os leigos, para os diversos estados de vida: difundir a oração mas mantê-la

³⁹⁵ BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercícios...*, op. cit., p. 518.

³⁹⁶ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 397.

em níveis seguros, não incentivar os aventurismo da vida interior que eram conhecidos e mal vistos àquela época.

A afirmação das devoções populares – e a oração mental contribuiu para tanto – numa Europa que não era mais aquela em que a religião se confinava ao claustro e à sua liturgia, redundou num papel de destaque para as confrarias, que desde os séculos XIV e XV se tornam um verdadeiro fenômeno europeu³⁹⁷, e em Portugal, como mostramos no primeiro capítulo, movimentavam a vida religiosa e política da Corte; redundou, ao mesmo tempo, no reforço à leitura destas obras espirituais, um dos meios principais de difusão desta nova espiritualidade. Entre os portugueses a própria produção de livros esteve, durante os séculos XVI e XVII, em íntima relação com os poderes religiosos, deles dependendo para a sua aprovação e circulação³⁹⁸, o que possibilitou com que as práticas de oração obtivessem a disseminação entre os leigos.

Um caminho indicado para a busca da perfeição era interiorizar a doutrina cristã por meio da leitura, contando para tanto, é preciso insistir, com as maiores e mais difundidas possibilidades de uma leitura individual e silenciosa, e o decorrente “fervor mais pessoal, uma devoção mais privada”³⁹⁹, características do século XVI. Se da parte protestante a insistência será na leitura da Bíblia, agora traduzida em língua vernácula – especialmente o Evangelho de João, as epístolas paulinas, sobretudo aquela aos Romanos, e a primeira epístola de São Pedro, “o verdadeiro núcleo e a medula dentre todos os livros” no entender de Lutero⁴⁰⁰ – os católicos se voltarão para os tratados de devoção, e os manuais de oração, que difundiam uma rigorosa visão da vida humana, calcada nas dimensões catastróficas do pecado, dando origem àquilo que Jean Delumeau denominou de uma “doença do escrúpulo”⁴⁰¹. É importante ressaltar que os leigos tinham a devoção estimulada, entre outras leituras, pelas vidas dos santos, produzidas em grande escala, uma herança igualmente medieval e que a imprensa colocou em um patamar inaudito. Também é importante notar o destaque que a oração mental ganha em suas vidas⁴⁰².

³⁹⁷ DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento...*, *op. cit.*, p. 138.

³⁹⁸ SARAIVA, Antônio José. *História da cultura...*, *op. cit.*, p. 138.

³⁹⁹ CHARTIER, Roger. “As práticas da escrita”, In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. *História da vida privada. Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 128.

⁴⁰⁰ No seu *Prefácio ao Novo Testamento (Vorrede auf das Neue Testament)* de 1522. LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão (1520)*. Prefácios à Bíblia. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 81.

⁴⁰¹ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, *op. cit.*, p. 599.

⁴⁰² CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da. *Espiritualidade e religiosidade no Portugal moderno*. O Agiológico Lusitano do padre Jorge Cardoso. 1996. Dissertação (Mestrado em História Moderna e Contemporânea) - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996, pp. 132-133.

A própria noção de santidade vinculava-se a um modelo ascético⁴⁰³ colocando-se como um problema central para a cristandade ocidental, baseado nas palavras de Cristo, “sede santos, como eu sou santo”. O apelo para a santidade pertencia ao campo mais vasto da salvação individual do fiel. No mundo católico o que esta nova espiritualidade deslocou foi o polo da iniciativa pela salvação – as obras de justiça e caridade não expiam os pecados e não conduzem à salvação se aqueles que as praticam não se empenham em seguir o exemplo de Cristo, que foi pobre, e sofreu ao passar por este mundo. O programa do Concílio de Trento (1545-1563) – um dos eventos mais importantes dos últimos quinhentos anos para a cultura ocidental, tanto quanto a própria Reforma Protestante – tratou de ajustar a iniciativa pessoal pela perfeição espiritual à dispensação da graça por meio dos sacramentos, entre eles a confissão. O Concílio delimitou a doutrina da justificação em um sentido ativo, não passivo, como diz Kamen, ou, em outras palavras, a justificação devia ser conquistada não acolhendo simplesmente a atribuição da graça da parte de Deus, mas ativamente, participando de seu corpo místico, a Igreja⁴⁰⁴.

Nem tudo foram flores, bem sabemos. Porque a literatura espiritual apresentava nos séculos XVI e XVII uma relação de ambiguidade com a instituição eclesiástica. O individualismo do místico na Época Moderna atua no sentido de uma “desrotinização” do carisma, uma vez que busca vincular o mistério, na forma do extraordinário, à santidade pessoal, que se torna um objetivo difundido entre um número crescente de fiéis. A afirmação de uma devoção individual, e leiga, de modo geral – Francisco de Sales (1567-1622) dirá que qualquer estado de vida pode levar à perfeição e à salvação – contestava monopólio eclesiástico da graça, e a circulação de idéias sobre contemplação, itinerários místicos, técnicas de oração e ideais de perfeição que estas obras impressas permitiam logo as tornou objeto de perseguição e censura por parte da Igreja, que “sempre desconfiou das manifestações de devoção pessoal consideradas excessivas e dos consequentes riscos de aventurismo espiritual”⁴⁰⁵. É assim que, para citarmos apenas um exemplo dentre muitos, o *Libro de Oración* (1554) de Frei Luís de Granada acabou por ser incluído no *Index* da

⁴⁰³ Mesmo que, todos bem sabem, o ascetismo fora da Igreja tenha-se deslocado, como o lugar comum weberiano assinala, para uma relação intramundana com a busca pela perfeição. Cf. DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. São Paulo: Edusc, 2003, t. 2, p. 241.

⁴⁰⁴ KAMEN, Henry. *Il secolo di Ferro. 1550-1660*. Traduzione di Vito Gallota e Pietro Negri. 1ª Edizione. Roma-Bari: Gius. Laterza e Figli Spa, 1975, pp. 323-324.

⁴⁰⁵ LEBRUN, François. “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. *História da vida privada...*, op. cit., p. 73.

Inquisição⁴⁰⁶, uma vez que sua ênfase numa dimensão afetiva da vida espiritual entrara em conflito com a posição intelectualista dos teólogos espanhóis.

2.3 Contemplação adquirida

Como pudemos compreender até o momento, no âmbito da nova espiritualidade que os religiosos portugueses, colhendo os frutos da *Devotio Moderna*, difundiam entre os fiéis, muitos deles leigos, o Oratório de Lisboa se insere a partir de uma estrutura dupla: a) a divulgação e o encorajamento da prática da oração mental, entre todas as pessoas e b) a produção de uma literatura voltada para a meditação (a oração metódica). No primeiro caso, eles alargavam uma pastoral empreendida por outros institutos religiosos, como é o caso dos jesuítas, e assumiam, como bandeira principal, o compromisso de levar a oração ao nível do carisma particular. No segundo, adentraram num campo de produção literária que se distinguiu, a partir da invenção da imprensa, como um meio privilegiado de ação pastoral. Os oratorianos, que tinham na oração mental a base do seu edifício espiritual⁴⁰⁷, lidavam, desta forma, com a piedade pessoal do católico que se recolhia para aprofundar a sua fé, através da leitura espiritual e da meditação.

Como defendemos, insistir no que era aceito – a pastoral direcionada para a via purgativa – foi importante para a Congregação consolidar o seu projeto no mundo português, a começar pela primeira casa, aquela do Espírito Santo, onde viveram Bernardes e Quental. Como mostrou Eugenio dos Santos, a adequação às exigências do seu meio foi a chave para o sucesso rápido dos oratorianos, sobretudo no norte de Portugal⁴⁰⁸. Ainda segundo este autor, os oratorianos assumiam um novo caminho – o do instituto sem votos – como “o mais adequado às características da sociedade envolvente, onde não faltavam clérigos, sobretudo regulares, mas cujos modelos de formação e ideais de acção pareciam ultrapassados”.⁴⁰⁹ Isso incluía, como se viu, produzir livros espirituais, como Quental fizera com o seu *Meditações*

⁴⁰⁶ BORGES, Celia Maia. As obras de Frei Luis de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica. *Estudios Humanísticos. Historia*. Nº 8, 2009, pp. 135-149.

⁴⁰⁷ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, op. cit., p. 50.

⁴⁰⁸ SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal...*, op. cit., p. 323.

⁴⁰⁹ SANTOS, Eugênio dos. “Humanismo latino e reforma dos oratorianos”. Intervenção no Colóquio Internacional *Humanismo Latino na Cultura Portuguesa*, 17 a 19 de Outubro de 2002, FLUP/Porto. Disponível em <www.humanismolatino.online.pt>. Acesso em maio de 2012, p. 2.

da Sacratissima Payxão, e Morte de Christo Senhor Nosso, e Bernardes com os Exercícios Espirituais.

Mais do que isso: eram estes livros, em grande medida, os responsáveis por delimitar esta realidade que estamos, até agora, chamando de vida espiritual, ou, como definiu um autor da época, a vida de “gente recolhida e devota, dada a oração, e contemplação”, onde adquiriam um tipo de conhecimento que, diferentemente daquele escolástico, ensinado nas universidades, pressupunha a experiência individual:

Esta consiste mais em sentir d Deos dentro da alma por hum alumeado conhecimento doce, suave, e amoroso, q em sabela ensinar por palavras: a ql he como hum maná do çeo, q ninguém sabe que cousa he, senão o q dentro d si o gosta e sente. Desta diz sam João no Apocalypse, q lhe dissera Deos. Ao vencedor darey ho maná escondido, e hua pedra preciosa brãca, e na pedra hum nome novo escrito, o ql ninguém sabe, senão o que o recebe. Esta sçiencia de Deos chamão os Gregos Mystica theologia, q quer dizer em nossa língua trato, ou lingoage secreto de Deos.⁴¹⁰

Como se vê nesta passagem, as pessoas recolhidas e devotas não praticavam apenas a oração, mas eram, ou pretendiam ser, contemplativas; a culminância desta vida espiritual era entendida, pela maioria das pessoas, por esta palavra complexa e importante, a *mística*.⁴¹¹ O que abriu aos “olhos surpresos dos homens e mulheres de cultura mediana uma

⁴¹⁰ TOSCANO, Sebastião. *Mystica Theologia*. Na qual mostra o verdadeiro caminho pera subir ao çeo, cõforme a todos os estados da vida humana. Lixboa: Casa de Francisco Correa Impressor, 1568, fls. 29-29v. Naquela que é talvez a publicação mais recente sobre o conjunto da mística portuguesa, José Adriano de Carvalho destaca precisamente esta definição do frei Sebastião para delimitar aquilo que entre os lusitanos, ele julga ser a experiência espiritual predominante. Cf. CARVALHO, José Adriano de Freitas. “Traditions, life experiences and orientations in portuguese mysticism (1515-1630)”. In. KALLENDORF, Hillaire. *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2010, pp. 39-70. Ainda segundo o professor José Adriano, seguindo de perto, na substância, as análises de Silva Dias, o quadro do misticismo português se desenvolve em torno das leituras espirituais e de grupos de pessoas, reunidas sob a direção de um sacerdote, anelando pela experiência da presença íntima de Deus. Quer estejamos diante de religiosos em vida conventual, quer de leigos “recolhidos e devotos”, os horizontes da experiência são aqueles da busca por perfeição, da comunhão frequente etc. É importante que José Adriano nos apresente as duas faces do lugar comum espiritual – a leitura e a experiência de oração/contemplação – porque, caso demos muito destaque a uma delas, em detrimento da outra, a visão se torna demasiado estreita. Assim como a espiritualidade não se encontra em tratados teológicos, podemos dizer, com Bernard McGinn, “Se a determinação histórica de que alguém na verdade desfrutou de tais experiências é o único critério para quem é místico, então não pode haver místicos comprovados”, MCGINN, Bernard. *As fundações da mística*. Tomo I – A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Editora Paulus, 2012, p. 197.

⁴¹¹ Segundo Silva Dias, o caso de Toscano é que “as questões próprias da teologia mística, e nomeadamente as questões em foco nos meados do século XVI, não são tratadas e pode-se dizer que nem sequer abordadas em suas páginas”, DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 325. O que torna a sua contribuição ainda mais preciosa, uma vez que identifica, em sua definição, a mais abrangente possível. E, acrescentemos, nos afasta de estreitezas conceituais que, como se verá, não eram raras nas penas dos teólogos.

perspectiva inesperada”, escreve Silva Dias. “Revelou-lhes a existência de um mundo que muitos não conheciam e de que outros não suspeitavam”⁴¹².

Como nos diz frei Sebastião, o místico, ou o contemplativo, era o portador de uma experiência de Deus, uma espécie de sabedoria “ultrarracional”, além de todo o discurso e de toda a explicação, além de todo o conceito, um conhecimento, um nome que “ninguém sabe, senão o que o recebe”. Isto significa que, no limite, a direção espiritual esbarra num verdadeiro abismo lógico, num pélagos racional: jamais será capaz de abarcar aquilo que se passa com o exercitante, porque, se insiste na oração mental, ela se dá num domínio inalcançável, a “mente”.

A insistência nos mecanismos de direção espiritual resultava, para os livros de Bernardes e Quental, numa perda de espontaneidade para a prática da meditação, não apenas codificada, mas praticamente feita pelo diretor. Eles entendiam que a difusão da oração mental só poderia ser feita a partir de bases seguras – a oração metódica, a meditação das três potências –, deixando, portanto, em segundo plano, uma segunda face da vida espiritual, que frei Sebastião nos apresenta. Esta foi a escolha dos oratorianos: a escolha pela meditação, não pela contemplação. Mas foi mesmo uma escolha? Que alternativas havia? Bernardes no-lo mostrava, já em 1685, quando introduzia a divisão das formas de oração: “Porém todos esses modos se podē reduzir a dous: hum de Oração ordinaria, e adquirida: outro de oração extraordinaria, e infusa”. Continua ele a explicar:

A primeyra se chama assim, porque he de muytos, e se adquire com o nosso trabalho, e diligencia, ajudandonos a graça de Deos. A segunda se chama assim, porque he de poucos, a quem o Senhor a infunde sobrenaturalmente para os fins que elle conhece. Acerca destas, poucas regras podem os homens dar, porque o Espirito Santo he, o que naquelle estado, guia e ensina per si mesmo⁴¹³.

Prossegue elencando várias formas da oração ordinária, ou adquirida, aquela que “é de muitos”; aqui é bom notar que não trata de contemplação, muito menos de contemplação adquirida, como faria depois, muito embora ela possa ser considerada oração em algum sentido:

Da primeyra especie (que he a Oração ordinaria) tambem ha varios modos, e conforme a isso varios documentos, que a alma deve seguir. Porque ha Oração por exercicio das tres potēcias da alma (e he a de que aqui so tratamos): ha Oração só por exercicios de actos interiores de varias virtudes: há Oração só por colloquios amorosos com D. N. S. Ha Oração de exame de

⁴¹² DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, op. cit., p. 374.

⁴¹³ BERNARDES, Manuel. *Exercicios Espirituais...*, op. cit., pp. 11-12.

consciencia, e conhecimento proprio: ha Oraçãõ arrimada ás palavras do Evangelho, ou da Escritura Sagrada, meditando cada hua por si: ha Oraçãõ só por fé, parando em hua simples vista da presença de Deos: e outros varios modos, dos quaes nenhum he reprehensivel, ainda que hum saõ mays geraes, e seguros que outros ⁴¹⁴.

Bernardes se volta então para a oração infusa: é lícito, conquanto não esteja esta forma de oração ao alcance de todos, a todos desejá-la? Sim, diz Bernardes, mas com ressalvas, ou, no seu dizer, com “duas distinções”:

Primeira: se o tal desejo, ou pretensão consiste em querer intoduzirse em estado mays alto de Oraçãõ sem o chamarem, e cuydar que ha de alcançallo à força de suas diligencias e petições: esya tal pessoa naõ edifica obra firme, porque os fundamentos saõ avareza espiritual, amor da propria excelencia, e ficção interior: a ruina, que sobrevier, a desenganará: porque o Espirito Santo (como elle mesmo diz) naõ quer nada com o corçaõ ficto, nem se mistura cõ pensamentos desavizados: *Spiritus enim sanctus disciplinae effugiet fictum, et auferet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu, et corripietur a superveniente iniquitate*. Porèm se este desejo consiste em ir tirando da sua parte os impedimentos, que o fazem indigno de receber esta merce de Deos com intento de que o Senhor lha faça, se for servido, e quando e como for servido, entaõ parece naõ só licito, mas louvavel o tal desejo ⁴¹⁵.

O aspecto psicológico da admoestação bernardeana, que diz respeito à eficácia mesma da oração, se alia, como é evidente a uma problemática de caráter moral, a um tempo (a questão subjetiva da boa consciência, e a pretensão de santidade), e ética, a outro (pois que a tal santidade depende de publicidade). Na sua segunda distinção ele caracteriza esta problemática mais firmemente:

Segunda distincção: Duas cousa fazem bom ou mau qualquer desejo: huã he a cousa desejada, se he boa, ou ma, ou absoluta, ou determinadamente nestas, ou naquellas circunstancias. Outra, he o fim ou intento da vontade em dezejar a tal couza. Isto supposto: A Oraçãõ alta e infundida por Deos, em si he boa e muyto boa: mas para tal ou tal pessoa, neste, ou naquelle tempo, pode naõ ser boa: e no intento com que eu a dezejo, pode haver muyto engano do amor proprio, e darse occasiaõ a muytas emboscadas do inimigo. Por onde, o seguro he entrarme nas mãos de Deos, para que obre em mim conforme seu beneplacito, e levar sempre por norte o darlhe gosto, cumprindo sua santissima vontade segundo o conhecimento, que della tenho, e descuydar do mays, que corre por sua conta, e naõ pela minha ⁴¹⁶.

⁴¹⁴ BERNARDES, Manuel. *Exercicios Espirituais...*, op. cit., p. 12.

⁴¹⁵ *Idem*, pp. 13-13.

⁴¹⁶ *Idem*, p. 13.

Tratando então da oração ordinária, Bernardes recomenda aquela cuja prática, segundo pensa, é a mais segura e mais generalizável de todas: aquela das *três potências da alma*, como vimos ao longo deste capítulo. Isto é o que entendemos por espiritualidade, seguindo a definição de André Vauchez: a “relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada (ritos, preces, devoções), privilegiados em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã”⁴¹⁷. Demoramos para oferecer ao leitor esta definição muito simples, porque era o nosso intento mostrar como a história que estamos apresentando caminhava para a validação deste conceito. Bernardes poderia escrever um tratado místico e divulgar a contemplação da essência divina pela nadificação do ser como pregava Eckhart em seus sermões. Mas não o fez. Escolheu a meditação visceral das três potências porque queria secundar seu propósito, consolidar sua Congregação, e alargar a oração para todas as pessoas sem dar margens a alumbadismos.

Paolo Segneri, talvez o maior pregador italiano dos seiscentos, estava atento a este tipo de escolha quando, em 1680, apresentava uma espécie de “via média” entre os extremos da vida espiritual: de um lado, aqueles diretores que não permitiam com que os exercitantes abandonassem os exercícios meditativos e lhes instavam com que discorressem sobre a Paixão de Cristo, sobre os pecados, sobre atributos divinos.⁴¹⁸ De outro lado, os extremos aos quais a vida puramente contemplativa poderia conduzir o exercitante, isto é, acreditar que a contemplação era por si mesma um preceito e que, portanto, não era necessário qualquer tipo de exercício espiritual, e, o que é pior, nenhuma obra de virtude para a perfeição espiritual, bastando para tanto a graça da infusão contemplativa⁴¹⁹. Esse talvez tenha sido um dos grandes, senão o maior, dos problemas da espiritualidade no século XVII.

Essa complexa questão nos lança diretamente na própria história da noção de *mística*, e nos caminhos espirituais de sua vivência. Adentrar neste campo é abandonar as garantias de que as generalizações inevitáveis não nos conduzam a validar *meta-narrativas* em torno da questão. A mística, nas palavras de um grande entendido, constitui-se como uma “tradição contínua de caráter eminentemente exegetico”⁴²⁰, e, portanto, como um terreno de

⁴¹⁷ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 8.

⁴¹⁸ Segundo Silva Dias, “a teoria da incompatibilidade entre as imagens ou espécies inteligíveis e a união amorosa da alma com Deus é comum a todos os mestres do Norte. E parece que foi comum também aos grupos pietistas portugueses do terceiro quartel do século XVI, apesar da reserva com que já então era vista nos meios inquisitoriais”, DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 338.

⁴¹⁹ SEGNERI, Paolo. *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*. Venezia: Per Domenico Lovisa, 1704, pp. 15-19.

⁴²⁰ MCGINN, Bernard. *As fundações da mística...*, *op. cit.*, p. 27.

disputas que, dentro da teologia católica, são disputas bastante arraigadas, e que não parecem apontar para um caminho transparente.

A mística cristã é o resultado da cristianização de ideias neoplatônicas a partir da exploração de: a) um sentido misterioso na *Palavra* (a alegoria de Fílon e de Orígenes); b) um sentido misterioso desta *Palavra* enquanto promessa (origens judaicas) e enquanto cumprimento (Encarnação do *Verbo*), realizando a solução de Atanásio no século IV e c) os sentidos da relação entre a *Palavra* e as palavras (as vias *catafática* e *apofática* extraídas da arquitetura plotiniana do Pseudo-Dionísio). Esta *noética* adquire sua realização no contato pessoal entre Deus e homem a partir de Agostinho, e desenvolve sua exuberância amorosa no século XII com Bernardo de Claraval e os religiosos cartuxos. Transforma-se em teologia da perfeição com a escolástica e em profundo envolvimento pessoal com Deus com os mendicantes da *Devotio Moderna*, para ser uma vez mais objeto de reforma na Espanha do século XVI com Teresa e João, que conferem gradações e distinções para os caminhos da vida do espírito. Todo este edifício desmorona-se no fim do século XVII com o quietismo, que põe em cheque a veracidade das experiências espirituais – resultado de uma vulgarização deste cristianismo extraordinário – até ruir por completo com Giovanni Scaramelli, um jesuíta que no começo do século XVIII separa, por meio de duas obras – *Direttorio Ascetico* e *Direttorio Mistico* – a mística do seio da cristandade comum para coloca-la no colo dos santos. É o seu ocaso e o seu fim ⁴²¹.

Este ensaio de filosofia da história, que tende a demonizar Scaramelli é um discurso bastante cristalizado para aquele que se acerca do assunto, e serve mais para indicar a quantidade enorme de referências que a questão da mística sempre colocou em pauta. É algo, aliás, para ser questionado. De fato, naquele que é o estudo de referência para a historiografia sobre mística e espiritualidade, Michel de Certeau nos mostra como a mística cristã, que

⁴²¹ As indicações bibliográficas são, aqui, volumosíssimas. Para a constituição da mística a partir do platonismo, cf. MCGINN, Bernard. *As fundações da mística...*, *op. cit.*, em especial o terceiro capítulo; para a teologia medieval, cf. GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 1999, sobretudo o capítulo sobre Santo Agostinho, do qual é importante (é banal dizer isso) as confissões, AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002, sobretudo o capítulo X; sobre São Bernardo cf. BERNARDO, São. *De diligendo Deo*. Deus há de ser amado. Petrópolis: Vozes, 2010. GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. VELASCO, Juan Martin. *Doze Místicos Cristãos*. Petrópolis: Vozes, 2003. Para um olhar global sobre mística cristã, cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2009. BOHENER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Das origens a Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1988 e GRAEF, Hilda. *História de la mística*. Barcelona: Editorial Herder, 1970. Por uma abordagem teológica do tema, cf. MARIN, Antonio Royo. *Teologia de la perfección cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962. É improvável comentar cada um destes autores, ou mesmo sintetizar a questão em poucas linhas. Compreenda o leitor que não passa de um pequeno esboço, e os pouquíssimos títulos referidos servem apenas para situar minimamente a questão.

conheceu seu apogeu literário na época moderna ⁴²², se renova e se transforma a partir do século XVI, quando o aspecto literário conferia uma nova roupagem ao que se entendia por *mística*, realizando a passagem da especulação teológica dos séculos XII e XIII em torno da perfeição espiritual para uma “ciência dos santos”, naquele processo que este autor denomina como a “substantivação” da noção de mística ⁴²³: neste processo, as narrativas em torno da vida espiritual contendo detalhes sobre desolações, consolações, visitas, raptos e transe contribuíam para a construção de um novo campo “epistemológico” – graças também à teologia dos diretores espirituais – que foi sustentado e disputado por seus teóricos ao longo do século XVII. Ou seja, a mística deixa de ser um adjetivo, como aparece no Pseudo-Dionísio, para se tornar um substantivo.

A problemática da constituição de condições próprias de enunciação – a interioridade de um sujeito, a autonomia de uma linguagem teórica, a postulação de um objeto – significou, ainda segundo Certeau, um processo de autonomização do que era um estilo de teologia para uma realidade pretensamente substantiva. Isso é visível, por exemplo, em uma obra do século XVII, a *Pratica de la Theologia Mystica* de Miguel Godinez, escrita em 1681. Este sacerdote jesuíta, catedrático de teologia no Colegio de San Pedro y San Pablo, na Cidade do México, diferencia “em muchas cosas” a sua matéria daquela da Teologia Escolástica, iniciando o tratado com uma “Explicación de los términos de la Theologia Mystica”, “uma sapiencia practica, que trata de Dios en quanto es bueno, y amable”: assim ele fala de oração, meditação, oração de afeto, oração de união, contemplação, adições, distração, secura, desamparo, mortificação, cruz, espírito, inspiração, vocação, toque interior, raio, luz, revelação, visão, rapto, êxtase, suspensão, fundo da alma, santidade, graça, união de ilapso e atos anagógicos ⁴²⁴. Este tipo de definição conceitual da vida interior é típico deste período, e, como veremos agora, aparece na obra de Bernardes.

Publicado em 1696, *Luz e Calor* é a principal obra de Bernardes no campo da mística, e visou complementar as doutrinas dos *Exercícios Espirituais*. Neste livro Bernardes trata de reforçar a sua posição em prol da pastoral dos oratorianos em torno da oração mental, que, nesta época, se viu ameaçada. Havia dois anos que, processado pelo Santo Ofício, o padre Antônio da Fonseca, membro da casa do Viseu, se tornara um escândalo para o Oratório.

⁴²² CORBIN, Alain (Org.). *História do Cristianismo*. Para compreender melhor o nosso tempo. São Paulo; Martins Fontes, 2009, p. 312. Mais uma vez devemos enfatizar o aspecto vernacular desta mística moderna.

⁴²³ CERTEAU, Michel de. *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*. Universidad Iberoamericana, 1993, p. 83.

⁴²⁴ GODINEZ, Miguel. *Pratica de la Theologia Mystica*. Lisboa: Oficina de Francisco da Silva, 1741, pp. 1-5.

Mas, perguntará o leitor, que crime tão nefasto havia cometido o pobre padre Antônio que ameaçasse o prestígio sempre crescente dos oratorianos? Segundo o Santo Ofício português, o irmão de hábito de Bernardes e de Quental, movido pela ímpia doutrina do execrável Miguel de Molinos, havia pecado contra Deus e contra a castidade, e não sozinho (como é de se supor): com ele foi processada a beata Arcângela do Sacramento, num famoso caso de “desculpabilização assente numa desresponsabilização pessoal” que, segundo o estudo notável de Pedro Vilas Boas Tavares, “redundava numa porta aberta ao laxismo e ao permissivismo moral”⁴²⁵.

Expliquemos: Miguel de Molinos, famoso sacerdote espanhol, nascido em Muniesa em 1628, estudara com os jesuítas de Valência e, ao tomar o hábito secular – e, provavelmente, o título de doutor em Teologia – tinha-se tornado famoso na *Cidade Eterna* como diretor espiritual, granjeando importantes amizades, até o momento de sua queda: debalde as tentativas de colocar-se ao lado da ortodoxia – fá-lo-ia com o famosíssimo *Guia Espiritual* de 1675 – é processado e encarcerado (1685). Dois anos depois, a bula *Coelestis Pastor* determinava-o penitente perpétuo do Santo Ofício, inimigo número um da espiritualidade católica e responsável por 68 proposições condenadas, das quais teve de abjurar, embora nenhuma delas constasse em sua obra escrita, também ela condenada⁴²⁶.

Ao que tudo indica, suas relações com as “dirigidas” foram alvo de suspeitas e suas atitudes apontavam para um certo “iluminismo” místico, posição insustentável depois dos alumbrados de Sevilha, perseguidos, entre outras coisas, por afirmar – para usarmos as palavras do próprio Manuel Bernardes – “que os perfeitos não necessitam exercitar as obras da virtude”⁴²⁷. Por isso e por outras coisas – que não nos demoraremos mais em abordar – que Molinos poderá ter sido, muito mais que um heresiarca do livro, um “heresiarca da práxis”⁴²⁸.

⁴²⁵ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, p. 103. O estudo do professor Pedro Tavares é indispensável para compreender a atuação de Bernardes em sua defesa do Oratório.

⁴²⁶ PACHO, Eulógio. Miguel de Molinos. In. BORRIELLO, L; CARUANA, E. DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. *Dicionário de Mística. op. cit.*, pp. 757-759. É impossível deduzir a heresia molinista de sua obra escrita, como ressalta Pachó.

⁴²⁷ *Luz e calor*. Obra espiritual para os que tratam do exercício de virtudes e caminho de perfeição. São Paulo: Anchieta, 1946, p. 159. Segundo a excelente tese de Vitor Ribeiro, “Os *alumbrados* consideravam-se resguardados do pecado a partir do momento em que atingissem a união mística, tornando-se as suas ações irrelevantes, isentas de significado ético e moral, uma vez unidos a Deus”, RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos*. Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII). Tese (Doutorado em História da Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2009, p. 44.

⁴²⁸ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, p. 92. Ainda do professor Pedro Tavares, são importantes, para a história do “molinismo” em Portugal, _____. Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário

A reação portuguesa foi intempestiva. O próprio Pedro II, para quem, no que parece uma grande zombaria, Miguel de Molinos devia ser judeu⁴²⁹, assim como toda a corte portuguesa, trata de denegrir sua figura e não serão poucos os portugueses condenados por “molinosismo” neste fim de século e princípio do outro. Necessário se faz, entretanto, que precisemos o sentido do quietismo em Portugal (ou do “molinosismo”, como afinal ficou conhecido) e que, conforme dissemos, não pode ser deduzido da obra escrita do sacerdote espanhol: enquanto uma prática privada, que volta e meia se tornava pública, caracterizava-se como “vida espiritual norteadada pelo objectivo de alcançar a união com Deus, postulando um estado adquirido de passividade, susceptível de anular ou mitigar a responsabilidade moral individual”⁴³⁰.

Duas coisas então, se tornam claras: em primeiro lugar, o descrédito em que cairia a atividade missionária dos oratorianos caso sua pastoral fosse identificada – graças aos descuidos do padre Antônio – com o infeliz sucesso do quietismo. Eles estavam divulgando uma prática da oração que visava colocar o exercitante em condições reguladas por prescrições e por um método – como mostramos em todo esse capítulo – mas isto não significa que aquela oração visceral fosse o objetivo dos fiéis, como mostra Sebastião Toscano. De fato, Pedro Tavares identifica neste período, fim do século XVII, a busca pelos caminhos unitivos na oração...⁴³¹. E, como facilmente se vê, o quietismo tocava estreitamente esta matéria, pois se refere a uma etapa da vida espiritual, a *quietude*, presente no pensamento teresiano, por exemplo (ver, a título de curiosidade, as *Moradas Quartas* de Santa Teresa).

O quietismo, ou o *quiete*, significa no interior da vida espiritual, não atender ao discurso na meditação, nem à imaginação na contemplação, mas buscar o silêncio e o nada interior, deixando com que aja Deus na alma amada que, pobre, nada poderia por si só. É

de História da Espiritualidade. - Ano 2 (1995), p. 203-240; e _____ Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 1 (1994), p. 157-183. Ponto de vista semelhante ao de Vitor Ribeiro: “Esta perspectiva é mais operativa para quem estuda o fenómeno, uma vez que, para além da distinção doutrinal ser extremamente subtil, viu-se também que, desde muito cedo, conviveram em Portugal as diversas correntes, fazendo esbater as clivagens. O *alumbradismo* foi, em Portugal, mais uma *praxis* do que uma doutrina”, RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos...*, *op. cit.*, p. 197.

⁴²⁹ “Mi disse queste precise parole = Io per me credo che questo Demonio fosse ebreo”, Expediente datado de 10 de Novembro de 1687, assinado pelo arcebispo de Rodes, Francisco Nicolini, núncio apostólico em Lisboa, e enviado para Roma (para a secretaria de estado, à testa da qual estava então o cardeal Alderano Cibo), dando conta da reacção do rei D. Pedro II, em audiência a si concedida, perante a notícia oficial da abjuração de Miguel de Molinos, In: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, t. 2, s. n.

⁴³⁰ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, p. 32.

⁴³¹ *Idem*, sobretudo o primeiro capítulo.

claro, a obra de Molinos é mais complexa que isso. A quietação só chega, segundo ele, depois de a alma “se ter cansado pelo meio da meditação”⁴³².

Em segundo lugar, a finalidade daquele livro que, conforme temos dito, nos interessa presentemente: *Luz e Calor* se tornaria famoso justamente por defender a oração da quietação em um ambiente anti-quietista. Defendê-la, ou em outras palavras, estabelecer os seus limites no interior da ortodoxia católica, significava proteger, com armas ideológicas bastante poderosas, a sua própria congregação. Como ele mesmo dizia, “pelo inconveniente, que se segue a algumas almas”, isto é, aos indoutos, que facilmente se poderiam persuadir – “mayormente mulheres” – diz o oratoriano, de “ser Oração do quiete, e contemplação, qualquer alheação do seu pensamento, ou loucura da sua fantasia”, não é por esse inconveniente, ele dizia, que “se deve atalhar a mayor utilidade de que se segue a outras”⁴³³. Objeção semelhante a que apresentara, dez anos antes, sobre os que duvidavam da eficácia e da santidade da oração mental:

E cazo que a sua intenção fosse torcida, e perversa, esse mal não vinha do exercício, se não do exercitante: o qual póde tambem comungar, ouvir Missa, e dar esmolos por hypocrisia, e nem por isso estaas obras saõ mas, ou dignas de nota, antes muyto excellentes, e louvaveys⁴³⁴.

A sua argumentação é extremamente erudita e, caso aqui a expuséssemos, complicaríamos além da conta o objetivo deste estudo. Resumamo-la: Bernardes, em consulta a vários autores místicos – autoridades como Johannes Tauler, Dionísio Cartuxo e o beato João da Cruz – autoriza a prática da oração do quiete, desfazendo o aparente paradoxo etimológico da expressão. Ele realiza uma separação – que não era, de resto, original⁴³⁵ – entre a *contemplação infusa* e a *contemplação adquirida* que insiste, no segundo caso, no compromisso ascético do exercitante em adquirir, pela exclusão da atenção às criaturas e sem mitigar a atuação das potências da alma (*Memória, Vontade, e Entendimento*, podendo-se

⁴³² MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual*, fls. 9r^o-9v^o. Esta é a versão em português do livro de Molinos, publicada pela primeira vez In: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., t. 2, p. 7. Entretanto, como é visível, suas preocupações não se direcionem para a chamada via purgativa, mesmo que a pressuponha.

⁴³³ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., pp. 140-141.

⁴³⁴ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p.19.

⁴³⁵ MARTINS, Antônio Coimbra. *Leituras piedosas e prodigiosas...*, op. cit., p. 9. Para Martins, ele era mesmo um quietista. Para Tavares, não. Ora, parece-me que decidir sobre isso não tem muita relevância. Assim pensa Maria Lucília Pires. Segundo ela Manuel Bernardes se vale – e ele mesmo nos conta – da doutrina exposta na obra *De oratione Christiana*, escrita em 1685, pelo cardeal de Lauria, Lorenzo Brancati (1612-1693), para apresentar esta separação entre contemplação adquirida e infusa. PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, op. cit., p. 127. A origem desta noção é incerta: Coimbra Martins a remete a Tomé de Jesus, enquanto Silva Dias recua até Dionísio Ryckel (o qual entende ser o autor mais antigo a tratar do tema). Cf. DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, op. cit., p. 349.

refletir sobre suas operações), um estado que Bernardes caracteriza como *presença de Deus*, ou *Silêncio*, ou ainda *Quietação*, alcançado sem necessária atuação dos dons do Espírito Santo⁴³⁶, embora com suposta atuação, à maneira humana, das virtudes infusas. Assim, em outras palavras, *se muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos*, a vida sobrenatural, ou infusa, permanece reservada a uma elite espiritual, enquanto a vida cristã mais propriamente ordinária, não se vê excluída dos mais altos graus no esforço humano em ascender a Deus, alcançando a graça de uma “certa” contemplação. Como ele mesmo caracteriza o quiete:

Há também dous modos de Quietude: hua puramente infusa, e esta he hum grão mis perfeyto de cõtemplação infusa, e muy próxima da União: e outra adquirida em parte (supposto que Deos he quem a dá): e esta he o grão mays subido da contemplação adquirida. Outros lhe chamão oração de fé pura, e outros de Silêncio: e outros de Presença de Deos, e outros também, de Recolhimento⁴³⁷.

É importante notarmos que, se as circunstâncias de perseguição ao molinosismo tornavam suspeitas manifestações em favor do “quiete”, como o estudo de Pedro Tavares – sobre o qual é forçoso nos embasarmos – revela tão claramente, é igualmente claro que a posição de Bernardes não é motivada apenas pela condenação do padre António. Ele já concebia uma separação semelhante entre os tipos de contemplação desde sua primeira obra, onde Bernardes discorre sobre o tema da purgação passiva, muito embora – notemo-lo bem – não o faça nomeando-o ou remetendo-o a doutrinas e autores, notadamente João da Cruz, como faria em *Luz e Calor*, anos depois; contudo, a doutrina é bastante semelhante, e nos mostra certa coerência das posições doutrinárias de Bernardes: se sente o exercitante que as potências do entendimento e da vontade estão atadas, em seus discursos e afetos⁴³⁸, “huma com trevas, outra com securas”, e sabe não nascerem tais impedimentos dos pecados inconfessos, diz Bernardes:

Se feytas as diligencias da nossa parte, não aproveytaõ, podese entender que Deos poem a alma nste estado, para purgalla com estas trevas e securas, dos muytos actos de satisfaçãõ, que tem feyto de si mesma, pelo que conhecia, e gozava de Deos: e para lhe quebrar os brios, e demasiada actividade das potencias. Nisto se mostra este piedoso Senhor como huã mãy, que enfaxa os

⁴³⁶ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁴³⁷ *Idem*, p. 168, grifos do autor.

⁴³⁸ É assim que se inicia o diálogo entre o exercitante e o diretor em *Luz e Calor*: “Esta he hua das mayores desgraças que podiao acontecer [...] porque eu perdi a Deos, quando mays o tinha entre os braços”, diz o exercitante. “Filho”, consola-o o diretor, “vós não estays no inferno [...] Elle [Deus] vos chama para a Oração de Contemplação adquirida” BERNARDES, Manuel. *Luz e Calor...*, *op. cit.*, pp. 143-146. Também Molinos iniciava o seu Guia Espiritual tratando “Das trevas, secura e tentações com que Deus purga a alma, e do recolhimento interior”. É o primeiro passo fora da purgação e em direção à iluminação.

bracinhos do minino, para que não bulla muyto com elles quando tem pouca força, e se não costume a acções muyto rijas, e desgovernadas. Por onde, assim como o minino faria mal em forcejar contra as ataduras: assim a alma neste estado não faz bem em querer trabalhar com as potencias, e so lhe convem aquietarse, e receber da mão de Deos os bocadinhos, com que for alimentando⁴³⁹.

A seguir, na mesma argumentação, Bernardes apresenta a maneira pela qual opera a alma neste estado, que embora místico, não é contemplativo, dado que não existe nenhum tipo de fruição:

He tambem de advertir, que muytas vezes neste estado, a alma entende, mas não sabe que entende; ama, mas não sabe que ama: porque ainda que Deos a não privou dos actos, que chamamos direytos, de conhecer, e amar: privou-a do actos, que chamamos reflexos, pelos quaes havia de conhecer, e gozarse, de que conhecia, e amava: e assim fica a tal alma com o merecimento da virtude, porque este consiste nos actos direytos; e sem o gozo, e prazer da mesma virtude; porque este consiste nos actos reflexos. E isto he grande bem da alma, porque então não se vira para si, para comprazerse de si mesma: se não para Deos a quem só deve agradar: *Revertere, revertere ut intue amur te*⁴⁴⁰.

Na verdade, os escritos de Bernardes, como estamos mostrando, são bastante pedagógicos, e pouco originais, se tomados em si, compostos com o intuito de fornecer diretrizes ortodoxas para a vida de devoção que o Oratório português difundia. A ambição de Bernardes é não excluir quem quer que seja da vida espiritual – leigos, mulheres, crianças, de todos os estados e condições – mas com o cuidado de que tal inclusão, marca da atividade pastoral propriamente filipina, não redundasse em excessos e constrangimentos quando questões de maior complexidade, consideradas como inerentes ao itinerário de perfeição cristã, se apresentassem a pessoas que não possuíam a mesma formação teológica, por exemplo, que os sacerdotes do Santo Ofício.

Este posicionamento não significa – e Bernardes deixá-lo-ia expressamente anotado – que àqueles agraciados com o dom sobrenatural da contemplação infusa, seria dispensado o exercício das obras de santificação e a frequência aos sacramentos, uma vez que isto significava um erro grave em matéria de fé; basta que nos atentemos para o IV Cânone da VI Sessão do Concílio de Trento (1545-1563), onde se lê:

Si alguno dijere, que el libre alvedrio del hombre, movido y excitado por Dios, nada coopera asintiendo a Dios, que le escita y llama para que se

⁴³⁹ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 27.

⁴⁴⁰ *Idem*, pp. 27-28.

disponga y prepare (Ecles. 15) a lograr la gracia de la justificación; y que no puede dissentir aunque quiera, sino como un ser inanimado, nada absolutamente obra, y solo se ha como sugeto passivo, sea escomulgado ⁴⁴¹.

Nem, tampouco, que se lhes recomendasse o abandono de certos modos de devoção típicos da via purgativa – agora que a alma se encaminhava para a etapa iluminativa – como, por exemplo, a meditação da humanidade de Jesus Cristo. O exercitante com efeito questiona “se devia tirar também do entendimento as memorias da Sacratissima Humanidade de Christo”: “Não inferis bem; porque he privilegiada em razão da união hypostatica que tem com o mesmo Deos, que contemplamos: e assim, estando com esse Homem Christo, estamos com Deos”⁴⁴². Com o que Bernardes desenhava, para quem quisesse ver, os traços de sua ortodoxia⁴⁴³.

O leitor já terá notado que desta preciosa passagem do texto conciliar deduz-se a heresia imputada (é bom que se sublinhe) ao próprio Molinos. Sobre este ponto específico, muita tinta correu neste período. Dignas de nota, ademais, são a disputa entre Pier Matteo Petrucci, bispo de Iesi, autor de uma *Contemplazione Mistica Aquistata* (1682) e o famosíssimo jesuíta Paolo Segneri, autor de inúmeras obras, inimigo número um de Molinos e responsável pela *Concordia tra la fatica e la quiete nell’orazione* (1680), de que tratamos anteriormente.

Agora, trata-se da oração pelo o ato universal de fé, o quiete. Mas recordemos que a quietação não significava preguiça espiritual, ou cessação das potências da alma:

O entendimento está occupado em hua attenção universal, e genérica a Deos, ou a apprehensão simples de alguma verdade da Fé; o que não pode ser, sem exercitardes ao menos acto da mesma Fé. E a vontade está occupada em hum acto de amor a Deos, também universal, ou seja de complacência em sua bondade, ou de resignação em seu beneplácito, ou de desejo de o servir, ou qualquer outro ⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano por D. Ignacio Lopes de Ayala. Barcelona: Imprenta de Benito Espona: 1845, p. 67.

⁴⁴² BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.* p. 193.

⁴⁴³ A questão sobre a utilidade da meditação sobre a Humanidade era um tópico importante da espiritualidade do século XVI, e também, como se vê, do XVII. A posição mais comum era aquela segundo a qual, nos estágios iniciais da vida espiritual, o uso da imaginação era necessário; porém, após o avanço iluminativo – pela alfândega da *noite escura*, diria São João – tal expediente era um impedimento. Bernardes, assim como Granada, não rechaça este tipo de atividade. Para Silva Dias, o iluminismo português não é teórico, mas prático; e os pontos de contato com o espanhol, embora derive dos círculos pietistas nacionais, são “recolhimento, o visionarismo, a vida de clandestinidade, a subtração ao controle da Igreja, a desvalorização da Humanidade de Cristo, da oração vocal e das observâncias exteriores” DIAS, José Sebastião da. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 405.

⁴⁴⁴ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 155.

A atividade do contemplativo resulta naquela via média entre meditação e contemplação, que pretendia, segundo Pedro Tavares, garantir a viabilidade e fiabilidade dos caminhos unitivos, também abertos aos “calcorreantes pés de leigos e gente simples”⁴⁴⁵, e que, segundo viemos mostrando, reforçava aquele compromisso com a vida ascética, com a meditação e a via purgativa. Se a contemplação infusa é dada por Deus, e representa, na linguagem tomista que se falava à época, uma atuação sobrenatural dos dons do Espírito Santo produzindo ordinariamente uma experiência passiva de Deus ou de sua ação na alma⁴⁴⁶ e, se como diz Bernardes, citando Santo Tomás, que “assim as virtudes teológicas como os dons do Espírito Santo são hábitos infusos” (disposições permanentes), mas pelas virtudes “obra Deus com o homem ao modo do homem, isto é, limitado; e pelos dons obra Deus com o homem ao modo de Deus”⁴⁴⁷, na contemplação adquirida, este importante conceito na obra bernardeana, entra Deus obrando ao modo do homem, dependendo de sua iniciativa, de seu esforço e de seu método.

Toda esta problemática a respeito da contemplação e da meditação girava em torno da purgação passiva, presente no pensamento de São João da Cruz, o autor da “noite escura”:

Estas trevas hão de permanecer tanto quanto for mister para expelir e aniquilar o hábito contraído desde há muito tempo em sua maneira natural de entender; a esse hábito, então, substituir-se-á a ilustração e luz divina. Como o espírito entendia antes com a força de sua luz natural, daí resulta serem as trevas, que padece, profundas, horríveis e muito penosas; ele as sente em sua mais íntima substância, e por isto parecem trevas substanciais⁴⁴⁸.

É formidável que esta “noite escura” seja, na Idade Moderna, aquela da cessação de um “eu” como foco de consolações divinas, a transmutação desse foco em uma disparidade negativa, uma contrapartida como apófase da divindade: a reciprocidade deste jogo da dupla negação redundando em que a ausência daquele Outro, eterno e presente – *onipresente* – produz-se como um naufragar da consciência, um ocaso a um só tempo anímico e pneumático (noite dos sentidos e do espírito) que não faz senão reforçar a existência plena daquele que *sofre*. Este Outro indica que, incapaz de produzir uma verdadeira ausência por meio da simples

⁴⁴⁵ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁴⁶ Para a noção de perfeição e de mística a partir de Santo Tomás, cf. MARIN, Antonio Royo. *Teologia de la perfección Cristiana...*, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁴⁷ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, pp. 148-170.

⁴⁴⁸ CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, pp. 110. Sobre o Doutor Místico há centenas de textos. Nos baseamos sobretudo em VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 75; e HAAS, Alois Maria. *Vision em Azul*. Estudios de mística europea. Madrid: Ediciones Siruela. 1999, pp. 55-66.

mortificação de suas potências, ou faculdades – eis aqui o esgotamento do exercício – o indivíduo (contemplativo), se torna o objeto das errâncias furtivas de um amante imponderável, que o esgota, que o esvazia. Inexoravelmente arraigado a si próprio (é um pecador) a ponto de não conseguir desprender-se de sua mundanidade, é apenas por meio de uma intervenção violenta (a Presença em sua plenitude), quando então é lançado numa noite escura, que ele consegue purificar-se e se colocar à espera deste mesmo Amado. De uma ausência sempre presente que o divide de si mesmo (o pecado), e por meio de uma presença ausente (a noite) que o restaura em sua condição primordial (a aptidão para a contemplação), este indivíduo caminha a passos lentos e dolorosos no caminho da perfeição espiritual.

Ao fim deste capítulo algumas conclusões podem ser tiradas. O estudo da “espiritualidade” não progride, necessariamente, mediante a decantação da corporeidade literária deste ou daquele autor numa cadeia – facilmente prolongável *ad infinitum* – de influências literárias ou, em outras palavras, através do estabelecimento de uma intertextualidade calcada em filiações discerníveis em uma história da leitura. Isto é particularmente evidente para o caso de Manuel Bernardes.⁴⁴⁹ A síntese de diferentes correntes de espiritualidade, solidamente estabelecida para o oratoriano, e presente, certamente, em diversos autores do período, deve ser localizada, no caso específico do seiscentos português, para aqueles traços comuns a partir dos quais um escritor espiritual poderia ordenar suas leituras e mediante os quais, como este estudo vem sugerindo, o Oratório português buscava se estabelecer. Como mostramos, a “uniformização do sentimento religioso”⁴⁵⁰ a partir de um ideal ascético – a contemplação adquirida é sua marca indelével.

E, ora, ocorre que, menos que um espaço epistemológico de ideias sobre a vida espiritual, é importante tentar discernir, nos meios religiosos portugueses de então, e na própria sociedade como um todo, uma atitude eticamente orientada por estas mesmas ideias, que se tinha tornado, senão a regra em termos de ortodoxia e espiritualidade, ao menos um norte efetivamente delineável em matéria de vida interior. Donde se segue que o estudo da vocação espiritual que a Congregação assumira e divulgara, quando do seu estabelecimento a

⁴⁴⁹ A intertextualidade é empreendimento já realizado para a obra de Bernardes, em grande parte. Os principais estudos sobre o oratoriano caminham nessa direção. Para compreender esse aspecto de sua trajetória no tocante à sua relação com o gênero dos “exercícios espirituais”, cf. PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, *op. cit.* Abordando a sua segunda obra, cf. CORREIA, João David Pinto. *Luz e Calor do Padre Manuel Bernardes. Estrutura e discurso*. Coimbra: Livraria Almedina, 1978. Em ambos os livros esta perspectiva é abordada, mostrando como Manuel Bernardes se constitui como um grande leitor de várias tendências espirituais no século XVII. Cf. BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de. “Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa”, In: BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de; CRISTÓVÃO, Fernando. *Antologia de espirituais portugueses*. 1ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 12; 23.

⁴⁵⁰ DIAS, José Sebastião da. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 451.

partir do terceiro quartel do século XVII, se complemente, necessariamente, com o modelo de oratoriano com que tentou efetivar o seu projeto.⁴⁵¹

Este capítulo se encerra com o seguinte balanço: mostramos como a oração meditativa se torna o meio dos oratorianos adentrarem no mundo da espiritualidade portuguesa dos seiscentos e como a contemplação adquirida representava uma solução para eles não saírem de onde tinham entrado. Bernardes deixava aberta a porta que conduzia à vida mística, muito embora os corredores do ascetismo permanecessem muito longos. Os compromissos estabelecidos por Bernardes o colocam como uma importante figura da espiritualidade portuguesa e da própria história do Oratório, pelas doutrinas divulgadas e pela sua atenção com a figura do oratoriano, idealizada na *Direção para os nove dias* e resguardada em *Luz e calor*. É interessante notar como, mesmo defendendo a contemplação – adquirida, lembremos – ele não a mencione mais tarde, no texto da *Direção*.

Não devia ser objetivo de nenhum oratoriano, não naqueles tempos difíceis...

⁴⁵¹ Donde a complementariedade entre conceitos históricos e realidade social, como preconizada em KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição...*, *op. cit.*, pp. 97-118. Podemos concluir, ainda, nas palavras de Elias: “O caráter instrumental dos conceitos e do seu desenvolvimento talvez se esteja tornando um pouco mais claro. Do ponto de vista da sociologia dos processos, o desenvolvimento dos conceitos, visto como um aspecto do desenvolvimento social, também cumpre uma função explicativa”. ELIAS, Norbert. *A Sociedade...*, *op. cit.*, pp. 131-132.

CAPÍTULO III

IMAGINÁRIO DIABÓLICO

Livros eram escritos e comentados; sistemas, engendrados; manuscritos dos antigos, compilados; iluminuras, pintadas; crenças do povo, conservadas; crenças do povo, escarnecidas.

Hermann Hesse, *Narciso e Goldmund*

Todos os dias somos atacados por estas tentações, Senhor; somos tentados sem cessar.

Santo Agostino, *Confissões*

*porque o vazio,
não pode comparar-se
ao vinho
que Satã oferta
a seus bons amigos*

Garcia Lorca, *Livro de Poemas, canções e outras poesias*

“O seguinte caso he bem singular, e ridículo, e delle se mostra, como os que fazem momos e tregeitos, e peças, e ligeirezas de mãos, nada nisso desagradão ao demónio”, escrevia Manuel Bernardes, no quinto e último tomo de sua inacabada *Nova Floresta*, publicada postumamente em 1728, sob o título da “Humildade”.⁴⁵² O frei Domingos de Jesus Maria, religioso carmelita, a caminho da cidade de Valência, se depara com “hum moço grande fallador, e muy inquieto, e audaz, o qual chegando a pousada, porfiou, que havia de ficar no mesmo aposento, e cama com Fr. Domingos”. Após uma série de maus comportamentos na mesa, por parte do mancebo, ambos se recolhem ao aposento de frei Domingos, onde este, piedoso que era, faz as suas habituais orações e se deita, vestido. A

⁴⁵² BERNARDES, Manuel. *Nova Floresta*. São Paulo: Anchieta, 1947, t. 5. A obra é dividida por tópicos a partir os quais Bernardes relata “ditames sentenciosos espirituais e morais”, geralmente sobre a vida dos santos, dizeres de pessoas ilustres, sucessos extraordinários, entre tantas outras coisas. A obra foi escrita, com bastante probabilidade, até o ano de 1708, pois daí em diante o padre Manuel passa a sofrer da degradação das faculdades mentais.

partir deste momento, uma cena grotesca se desenrola diante dos seus olhos (e do leitor interessado):

[o moço] começou-se a despir, e despio até a camisa, e a tempo que fr. Domingos o queria reprehender pela imodéstia, viu que despia também a pelle. Aqui acabou de entender, que era o demónio, e como era costumado a ver semelhantes tramoias, quiz advertir em que parava esta [...]

Prestemos bastante atenção nesse episódio, pois ele é modelar do que trataremos neste último capítulo do nosso estudo. Em que parava a tramoia deste demônio?

Lançou o demónio a pelle de remessão sobre huma mesa, e logo esgravatando com hum dedo, tirou hum olho, e depois outro, e com tento, como que receava quebrarem, os acomodou em lugar a parte. Depois desencaixou os dentes, pondo-os em outra parte por sua ordem. Depois foy tirando os músculos, e nervos, e cartilagens, e veias, e finalmente a carne, raspando-a dos ossos com vagarosa curiosidade, e ficou como pintão a morte, e logo de hum fato se foi meter com Fr. Domingos na cama, manchando-lhe os vestidos com sangue, que estava escorrendo.

Terrível sorte a de frei Domingos! Deitado em sua cama, com o demônio a persegui-lo, deitando-se por cima dele! Que fazer em uma ocasião como essa? O que faríamos um de nós, no lugar do pobre frei? “Sentia o servo de Deos na vizinhança de uma tal companhia, huma frieza mais que de neve, mas não se turbou; a força de calor da oração foy desfazendo aquella ossada, ate que desapareceu”⁴⁵³.

O demônio, que engana pela aparência, rapidamente se revela, causando espanto; mais espanto ao leitor de Bernardes, certamente, que ao frei Domingos, que estava acostumado a semelhantes tramoias. Temos, nesta breve e mirabolante narrativa, reunidos os elementos principais para compreendermos o papel do diabo no imaginário de Manuel Bernardes: 1) o aspecto frequentemente macabro de suas imagens; 2) o demônio como uma presença real no mundo e 3) a absorção de sua figura pela realidade da vida interior. É importante observarmos como Bernardes busca atingir diretamente o leitor com uma imagem macabra.

Como poderemos perceber, o itinerário espiritual coopta, na obra de Manuel Bernardes, a figura do inimigo. A sua doutrina sobre o demônio, assim como sua doutrina espiritual, se forma durante a primeira fase de expansão do Oratório, e é particularmente discernível nas suas primeiras obras, especialmente nos *Exercícios Espirituais* e em *Luz e Calor*. Como defenderemos, é ao itinerário dos oratorianos que deve ser vinculado o

⁴⁵³ BERNARDES, Manuel. *Nova Floresta...*, op. cit., pp. 267-8

imaginário de Bernardes sobre o demônio. Não podemos deduzi-lo de suas inclinações idiossincráticas, de seu “temperamento” ascético, ou místico, de sua escrita barroca, ou – o que é mais grave – da mentalidade de seu tempo. Quando tratamos de uma outra época, nem tão próxima nem tão distante, como é o caso do século XVII, é fácil cometermos equívocos de avaliação, sobretudo pelo impulso em adjectiva-la. Ora nos indignamos com as suas credices, ora somos indulgentes a ponto de a desdenharmos. *Era mesmo um tempo muito tolo. Acreditavam em tudo...*

O discurso historiográfico sobre o diabo, numa época em que aumenta significativamente o interesse por fenômenos como o da possessão diabólica e, conseqüentemente, pelo exorcismo⁴⁵⁴ – um interesse comparável, talvez apenas, àquele da Idade Moderna – se constitui uma empresa muitas vezes ingrata, sobretudo por conta da dificuldade em se definir o problema, isto é, em fornecer uma resposta coerente à pergunta, que naturalmente se impõe: desde que ponto de vista o objeto de estudo deve ser abordado? É do ponto de vista das mentalidades⁴⁵⁵, dos imaginários sociais⁴⁵⁶, da história das ideias⁴⁵⁷, ou do problema mais abrangente da evidência do mal, isto é, da quase que ubiquidade de um discurso filosófico?⁴⁵⁸ Muito embora trabalhos contemporâneos⁴⁵⁹, sobretudo para o caso

⁴⁵⁴ Não é lugar de analisar este *retorno do diabólico* – se a expressão tem algum sentido – mas cumpre assinalar, entre outras razões para o avivamento no interesse popular, a influência do cinema (particularmente o sucesso estrondoso de *O exorcista*, de William Friedkin, de 1973), a excepcional popularidade do caso Anneliese Michel (com padres exorcistas processados pela justiça alemã, em Klingenberg, na década de 70), a atividade persistente de alguns exorcistas (com destaque para o famoso padre Amorth, de Roma) e, claro, a publicação de um novo *Ritual* em 1999, *De Exorcismus et Supplicationibus Quibusdam*, pela Congregação para o Culto Divino, e sua relativa acessibilidade (uma das primeiras traduções foi a brasileira).

⁴⁵⁵ Esta perspectiva, explorada com maestria por um grande antropólogo, pode ser acessada em TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España mental: el problema del mal*. Demonios y exorcismos em los Siglos de Oro. Madrid: Akal/Básica de Bolsillo, 2004.

⁴⁵⁶ Como exemplo, vejam-se os trabalhos de DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, sobretudo as pp. 354-522; LINK, Luther. *Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das letras, 1998, para um estudo minucioso sobre a iconografia diabólica da Antiguidade até a Idade Média, com destaque para a análise da obra de Giotto; NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: Edusc, 2000, para uma rápida introdução; para os casos francês e holandês, MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, onde o autor, do ponto de vista da análise de Norbert Elias sobre a realidade do processo civilizatório, insere a figura do demônio na dinâmica da constituição das identidades e sociabilidades.

⁴⁵⁷ Esta perspectiva é trabalhada, mais recentemente, por Stuart Clark, em obra que já utilizamos no primeiro capítulo. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, *op. cit.*; ver ainda, do mesmo autor, CLARK, Stuart. *Vanities of the eye. Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007, sobretudo pp. 204-235. Segue uma linha parecida o estudo de Márcia Moisés que já estamos trabalhando RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios...*, *op. cit.*

⁴⁵⁸ É o exemplo das obras de Jeffrey Burton Russell, que muito embora desenvolvam análises historicamente conduzidas sobre a figura do diabo, parte sempre da premissa do problema do mal que, como veremos nesse capítulo de nosso estudo, nem sempre se sustenta. Por exemplo: “O diabo é a hipótese, a apoteose, a objetificação de uma força hostil, ou forças hostis consideradas como fora de nossa consciência. Tais forças, sobre as quais parecemos não ter nenhum controle consciente, inspiram os sentimentos religiosos de respeito, medo e horror”, RUSSELL, Jeffrey Burton. *O diabo. As percepções do mal da Antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 16. Cf., ainda RUSSELL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles. The devil*

Ibérico, venham tentando apresentar uma perspectiva renovada, e o mais ampla possível, determinados temas-chave⁴⁶⁰ são ainda predominantes. E, ao lado destes, poderíamos acrescentar as perspectivas que não são propriamente historiográficas, para as quais, vez ou outra, o historiador recorre como ponto de apoio.

Uma questão patente, em todas estas perspectivas, é que um estudo que se dedique exclusivamente a algo abstrato como “o diabo”, pouco ou nenhum resultado tem a oferecer. Nossa missão será cruzar o discurso demonológico em Manuel Bernardes com o seu discurso sobre a vida espiritual, em especial sobre a oração, para percebermos como, em sua mútua enunciabilidade, tais concepções dialogam com o modelo dominante da espiritualidade portuguesa seiscentista, aquele do ascetismo, dos exercícios espirituais, da comunhão frequente e da equação que envolvia de um lado a soma das boas obras com a interiorização e, de outro, a salvação e, porque não, a santidade.

3. 1 Um imaginário doloroso

Parece-nos bastante evidente que abordar a imagem do diabo na obra de Bernardes significa voltarmos para o complexo tópico da *imaginação* no interior da vida espiritual. A este respeito falamos o suficiente no capítulo passado. Bernardes, como vimos,

in the Modern World. New York: Cornell University Press, 1986. Uma coletânea importante de estudos teológicos, publicada em 1948 pelos Études Carmelitaines, e que incluía Tonquedec, Marrou, Villeneuve e Zumthor, apresenta perspectivas semelhantes, apesar de uma aproximação diversificada do tema. Tivemos acesso à edição (parcial) em espanhol. LES ÉTUDES CARMELITAINES. *Satan*. Estudios sobre el adversário de Dios. Barcelona: Editorial Labor, 1975.

⁴⁵⁹ Exemplo desse renovamento são os livros, ao nosso ver, complementares, de CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*. Divine and demonic possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2006 e SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. A perspectiva do embate entre as doutrinas teológicas e da experiência da direção espiritual, que ambos apresentam, podem ser remetidas ao livro de CERTEAU, Michel de. *Possession...*, *op. cit.*, utilizado no primeiro capítulo de nosso estudo. Sobre o caso Ibérico, cf. a excelente coletânea AMELANG, James; TAUSIET, Maria (Org.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons Historia, 2004. Um exemplo importante, que nos será especialmente útil, é o trabalho de BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk*. Spiritual combat in the Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

⁴⁶⁰ Refiro-me, naturalmente, às “histórias da bruxaria” que, sob esse ponto de vista, analisam muita documentação referente à figura do diabo. São contribuições importantes, naturalmente, os trabalhos de COHN, Norman. *Europe's inner demons*. Chicago: University of Chicago Press, 2002 e GINZBURG, Carlo. *História noturna...*, *op. cit.* O livro de Ginzburg apresenta, em seu prefácio, um balanço historiográfico sobre o problema da bruxaria. Sua visão, que vai de encontro à tese de Cohn sobre o mito persecutório, é de fundamental importância para compreendermos o processo de diabolização das práticas mágicas no interior de uma relação de trocas culturais, e o surgimento do mito dos sabás. Para o caso de Portugal, sobretudo PAIVA, José Pedro. *Bruçaria e superstição...*, *op. cit.*

assim como Quental, pregava a meditação das três potências da alma, a meditação da vida de Jesus Cristo, dos fins últimos do homem e, mesmo a explicar a via apofática, glosando o Areopagita (que ele chama de “S. Dionysio Areopagita Princepe da Theologia Mystica”), Bernardes valorizava a meditação imaginativa no âmbito da vida espiritual, apresentando uma série de distinções a seu favor.⁴⁶¹ Ou como escreve, em um dos seus solilóquios:

Vedes, e conversays [almas bem aventuradas] com aquelle Senhor que bayxou a este mundo, por subirdes ao Empyreo, e se fez immortal para vos fazer immortais? Essa Humanidade Santissima, he abayxo da vista de Deos, o mays nobre, e deleytoso objeto da nossa Bemaventurança. A esse Rey assistimos, adoramos, e louvamos: suas amorosas e melífluas chagas são o emprego de nossos ósculos: sua dulcíssima voz he a harmonia de nossos ouvido: seu majestoso, e agradável semblante he o espelho de nossos olhos⁴⁶².

Vimos ainda que, como acima, os oratorianos alteraram uma das características dos exercícios espirituais, escrevendo as meditações de antemão para os exercitantes. É fácil perceber uma atitude de suspeita, não das imagens, mas dos imaginativos. Silva Dias nos mostra como, no início da Companhia de Jesus em Portugal, os jesuítas desconfiavam das longas horas de oração mental: medo de que, em vez de passar o tempo meditando os pontos designados, o exercitante o gastasse em especulações⁴⁶³.

Medo que, segundo nos conta Bernardo Lopes, o padre Manuel tinha com relação si próprio.⁴⁶⁴ “Sempre pedia a Deos”, escreve, “que o pusesse no estado de innocencia antes de lhe vir a morte. A razão porque insistia nesta supplica era o grande cuidado que lhe dava o ponto da predestinação” – e ele não era dos mais otimistas – “o que lhe nascia de ter o juizo

⁴⁶¹ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, pp. 163-164.

⁴⁶² *Idem*, p. 533.

⁴⁶³ DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, pp. 173-176.

⁴⁶⁴ Segundo Muchembled, generalizando suas análises para o contexto europeu, de um modo geral, os séculos XVI e XVII são marcados fortemente pela ideia de que há um mal sempre à espreita e de que o homem, dilacerado pelo pecado, pouco ou nada poderia fazer, senão implorar pela ajuda divina, que o restituísse ao rebanho da salvação. O medo de si mesmo é uma versão do medo generalizado e, entretanto, é um passo adiante naquilo que se chama, desde Elias, de *processo civilizador*: a internalização de uma instância repressora e a consequente culpabilização pelas próprias mazelas. Cf. MUCHEMBLED, Robert. *Uma Historia do Diabo...*, *op. cit.*, p. 145. Jean Delumeau parecia estar falando de Bernardes quando apontava para uma relativa morbidez no pensamento religioso seiscentista: “almas demasiado inquietas chegaram a duvidar do perdão divino e até a se perguntar se Deus existe [não é o caso de Bernardes]. Um excesso de meditação sobre os fins últimos e sobre a eternidade do inferno acabava por perturbar o espírito”, DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, *op. cit.*, t. 1p. 346. Esse mesmo pessimismo é visível numa de suas obras póstumas, de 1728 : “Poys como os meyoys da salvação são muyto dificultosos no presente estado, ainda para os que vivem no grêmio da Igreja, segue-se, que a menor parte deles hão de conseguir a salvação [...] Ordinariamente quem vive mal, morre mal; a mayor parte dos Fieis vive mal: logo a mayor parte dos Fieis ordinariamente morre mal: logo não se salva [...] ponhase o homem de oração, a contemplar de espaço no innumeravel numero de almas, que se condenão de todo o gênero humano; porque desta consideração pode tirar affectos muyto pios, e resoluções muy proveytosas”, BERNARDES, Manuel. *Os Últimos fins do homem*. São Paulo: Anchieta, 1946, pp. 199-243.

muito vivo e especulativo, e temia na hora da morte alguma dúvida sobre os muitos pontos que lhe turbasse ou inquietasse o espírito”⁴⁶⁵. Ele preferia morrer sem plena consciência que morrer em estado de pecado.

Por isso se tornava tão importante a meditação sobre a morte. É preciso notar a atenção que ele concede a este exercício – o estudo de suas circunstâncias (aquela etapa da preparação), a ordem nos pensamentos e a dramatização:

Para que o Exercitante avive mais a presença daquela tremenda hora, será conselho útil, que, se tem oração retirada no seu aposento, use de alguns despertadores extrínsecos, como (por exemplo) pondo hua caveira diante de si, ou compondo os membros como já defunto, ou pegando de uma vela acesa, e hum Crucifixo: fazendo representação, que as ultimas areas do relógio são os últimos arrancos da alma.

Contudo, acrescenta ele, “não convem fazer isso muitas vezes, porque a natureza, ou não cobre horror demasiado, ou o não perca totalmente. Especialmente em publico se deve fugir de qualquer singularidade, ou demonstração exterior”⁴⁶⁶. O seu grande escrúpulo com relação à busca pela própria perfeição, e pela perfeição dos fiéis tornava-o especialmente apto para divulgar entre seus leitores uma *consciência dolorida*, bem ao gosto do ascetismo de seu tempo.

“O amor de Deos more, e arda em vosso coração”, escrevia Antônio das Chagas (1631-1682), no século XVII, em data que não pudemos precisar, a uma de suas irmãs, que estava por se fazer freira:

Minha irmã, e Senhora. Vós sois hum pouco de pó e cinza, huma pouca de terra estéril, e cheia de espinhos, e hum sacco de podridão, hoje que pareceis melhor. E daqui a pouco, esterco, e mantimento de bichos. E nada tendes de vosso, mais que peccar, e não saber agradecer a Deos os favores, que vos faz. Tudo o que em vós sentis de amor de Deos, são obras de seu amor. E Deos o que esta fazendo em vós, pode fazer em qualquer creatura, que melhor lho agradecerá. Por seus altíssimos juízos mostra que vos quer bem, e que vos ama a vós, ao mesmo tempo que na redondeza do Mundo deixou outros muito melhores que vós, e de melhores inclinações.⁴⁶⁷

O tom macabro da carta de Frei Antonio, que pregava o evangelho mostrando um esqueleto a multidões arrebatadas, exortando ao arrependimento pelos pecados, estranha talvez àqueles que, porventura, não tenham qualquer tipo de contato com o século XVII

⁴⁶⁵ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶⁶ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 378.

⁴⁶⁷ RODARTE, Pedro da Silva (org.). *Cartas espirituas do Venerável padre Fr. Antonio das Chagas*. Primeiro Missionario Apostolico Franciscano neste Reino, e fundador do Seminario de Varatojo. Lisboa: Na Officina de Ignacio Nogueira Xisto, 1762, v. 1, p. 17. O compilador infelizmente não indica quais as datas respectivas das cartas de Antônio das Chagas.

européu. A referência à podridão, à degenerescência do corpo, à finitude trágica da vida, ao drama particular da morte ao qual acorriam anjos e demônios em disputa pela alma do pecador empedernido, faz parte das pregações deste tempo, e está presente, sobretudo, nas obras impressas. A depreciação da vida humana como uma sucessão de tragédias na qual o homem, por herança de Adão e por sugestão do demônio, se entrega aos prazeres terrenos e se esquece do fim para o qual foi feito, isto é, a bem aventurança celeste, é uma herança medieval que, no período moderno, por conta dos inúmeros conflitos e crises de orientação nas sociedades europeias e, sobretudo, devido à invenção da imprensa, divulgará a partir de diversas fontes, a principal delas eclesiástica.

Essa “cultura do barroco”, como a apresenta Maravall, caracteriza-se como uma cultura conservadora, na qual um grupo pequeno de pessoas procura dirigir uma maioria a partir do rechaço das novidades ⁴⁶⁸, uma síntese que, ainda que direcionada para a Espanha, toca de perto o Portugal seiscentista, e não apenas por conta da União Ibérica. É contaminado pelos problemas que afligem a península no século XVII que as tópicas da loucura do mundo, do mundo às avessas, o mundo como estalagem, e o mundo como um teatro são assumidas pelos homens deste período ⁴⁶⁹, fazendo com que toda esta literatura de espiritualidade tivesse razão de ser. Um olhar trágico sobre a vida.

Desta maneira, a teologia encontrará nas consciências dos fiéis um terreno fértil para povoar com seus lugares comuns sobre a vida humana: o homem, que se encontra privado da graça habitual ⁴⁷⁰ por conta de sua condição de pecador, é um ser decaído que, afastado de si próprio, porque perdido no grande teatro que é a vida presente, se vê prisioneiro do *mundo*, da *carne* e do *diabo*, os três inimigos da alma humana – especialmente das pessoas espirituais – um *topos* presente na maioria das obras em torno do tema. Com os oratorianos não era diferente – é o que Bernardes nos mostra a respeito do diabo:

Tanto anhela, e suspira pela ruina de hua alma perfeyta, que descuydando-se dos outros, que peccão por costume, e são escravos seus de juro, e criados antigos no seu serviço: todo se applica a fazer cair os que servem a Deos com mays cuydado, ainda que nesta demanda gaste muytos annos. E quando totalmente se desengana, que não há de prevalecer com hum Justo, porquanto as suas tentaçõens o metem mays cõ Deos: ao menos dezeja, e

⁴⁶⁸ MARAVALL, José Antonio. *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 218. É essa mesma cultura dirigente que, segundo Delumeau, quis tornar públicos os ardis do demônio, através das obras demonológicas e dos sermões furibundos. DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, op. cit., p. 370.

⁴⁶⁹ *Idem*, pp. 250-258.

⁴⁷⁰ Segundo o catolicismo, como foi enfatizado no Concílio de Trento, a graça se restitui com sacramentos, sobretudo a penitência.

procura que morra, para que não leve desta vida tãtos merecimentos, nem outros por seu meyo se salvē⁴⁷¹.

Tal fragilidade, a que está submetido quem procura a sua perfeição – imagine o que não procura! – é motivo para, em diversos textos espirituais, uma consciência inquieta transparecer. Podemos vê-lo ao longo do tempo. Naquele que é habitualmente considerado um dos primeiros livros místicos produzidos em língua portuguesa, o *Boosco Deleitoso*⁴⁷², escrito provavelmente no século XV e impresso no XVI – os exemplares existentes datam de 1515 – esta atitude negativa a respeito do mundo é apresentada a um peregrino que, ao longo de todo o livro, se debate sobre sua consciência manchada pelo pecado, enquanto uma série numerosa de personagens⁴⁷³ o adverte para que “faça vida apartada” (fuga do mundo) e procure a própria salvação. O *Boosco* retoma, e reproduz – ora literalmente, ora em paráfrase – um texto de Petrarca (1304-1374), o *De vita solitaria*, e o próprio Francesco aparece no livro como “Dom Francisco Solitário”. Em várias passagens – do décimo sexto ao centésimo nono capítulos – o *De vita solitaria* é utilizado para fundamentar uma atitude de desprezo do mundo. É interessante notar como o *Boosco* acrescenta tons de cinza ao texto petrarquiano, bem menos pessimista, e, sobretudo quando trata do demônio, lhe excede ao realizar as traduções/paráfrases.

Um momento importante na economia da obra, para percebermos o pessimismo quanto às possibilidades para a salvação do homem, é quando fala a “dona espantosa”, a Justiça, no décimo capítulo:

E pore ho fogo do inferno te destruyra foguo q semp arde e nunca luze semp te qmara e nuca te consumira e semp te atormetara e nuca fallecera ne sera apaguado ca ho inferno ha muy grande escuridade q mayor nom pode seer e crueldade d tormentos emfijndos e mizquindades sem cõto pduravijs⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 135.

⁴⁷² Ver, a este respeito, e a título de exemplo, os seguintes textos, unânimes quanto à precedência do *Boosco* na literatura espiritual portuguesa: CARVALHO, José Adriano de Freitas. “Traditions, life experiences and orientations in portuguese mysticism (1515-1630)”. In: KALLENDFORF, Hillaire. *A New Companion...*, op. cit., pp. 39-70; SANTOS, Zulmira Coelho dos. A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade no século XV: o *Boosco Deleitoso*. In: *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Universidade do Porto: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995. v. 5, p. 91-108; DIAS, Aínda Fernandes. “Boosco Deleitoso”, In: BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de; CRISTÓVÃO, Fernando. *Antologia de espirituais portuguesas*. 1ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 25-78; CORREIA, João David-Pinto. “Boosco Deleitoso”, In: MAGALHÃES, Isabel Allegro de. *História e Antologia da Literatura Portuguesa*. Século XV. Textos hagiográficos e místicos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 17.

⁴⁷³ Especialmente os chamados Padres da Igreja, como São João Crisóstomo, Santo Antão, Santo Agostinho, Santo Tomás, São Bernardo, entre outros. Mas também filósofos da Antiguidade, como Platão, Cícero e Sêneca.

⁴⁷⁴ *Boosco deleitoso*. Lisboa: por Hermão de Campos, 1515, fl. 7. Trata-se de um anónimo.

É um inferno descrito com verniz psicológico, na maior parte, ou por termos genéricos. Há ainda a insistência nas obras do homem para a sua própria salvação – o *Boosco* testemunha essa ênfase no aspecto voluntário da ação humana em salvar-se, enfatizado mesmo anteriormente ao Concílio de Trento, o que só nos alerta para não deduzir deste importante evento todos os acentos da religiosidade do período. O pedido por salvação vem do pecador que traz à memória a sua mesquinhez e arrepende-se de seus pecados, porém indica sua condição de homem frágil:

Señor nom te nembres das minhas maldades ãtigas: mas a tua misericordia me arrevate çedo ca muyto som feito pobre e miguado de todo be ajudame señor ca a amiha vida guerra: he batalha he sobre a terra por q emig d muytas guisas nôm qdã de me aceitar d cada parte pa me tomar e psegue me pa me matar estes som os dmoios e os homes e o mundo e ha carne que lidam fortemente contra my ho diabo meu aversayro assy como bravo leom nom queda cercar buscando alguém que destrua este acende os seus dardos de fogo contra my ha morte da alma entra pellas freestas dos sentidos do meu corpo⁴⁷⁵.

Se do ponto de vista da Justiça a condenação é inexorável, pela parte da misericórdia o pecador se agarra ao perdão de Deus. O peregrino então, após todos insistirem para que deixe o século e se dedique à oração, é atingido no coração por uma figura curiosa: a “Memória e Relembração da Morte”. Ela espeta o coração do pecador com uma vara de ouro com agulhão na ponta⁴⁷⁶, para que ele desperte para sua culpa. Tratando da tremenda hora da morte, em que o pecador se saberá desamparado, ela atenta para a disputa pela sua alma: “Ca logo ally seeram prestes od dyaboos: e haquelles espytos mallynos sergentes do inferno assy como liões rogintes pera tomar ha prea cõvem a saber ha tua alma mizquinha pecador”⁴⁷⁷. Após a “dona amargosa”, como lhe parece a personagem, lhe advertir que tragédia pode se tornar a morte de um pecador, pela iminência da condenação, três temores sobrevêm ao

⁴⁷⁵ *Boosco deleytoso...*, *op. cit.*, fl. 7v. Esta morte da alma, que “entra pelas frestas da alma”, é, está claro, a condenação. A aparição dos demônios na hora da morte, para o agonizante ter ocasião de se arrepender de seus pecados e, afinal de contas, decidir o seu destino é um tema que floresceu (se esta metáfora não é de mau gosto) durante o Medievo, presente em diversas iluminuras. Ilustrou igualmente as *ars moriendi* dos séculos XVI e XVII. O Boosco era fiel, portanto, a uma longa tradição ocidental. Cf. ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 53; SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 46 (o autor identifica pontos de contato entre o trespassado povoado de demônios e as aparições espectrais) e LINK, Luther. *Diabo...*, *op. cit.*, p. 127, para uma análise iconográfica. O tema da pesagem das almas, ou psicostasia, disponível desde a Antiguidade tardia, só desenvolve uma tradição pictórica no Ocidente, segundo Link, a partir do século XII.

⁴⁷⁶ *Boosco deleytoso...*, *op. cit.*, fl. 56v.

⁴⁷⁷ *Idem*, fls. 57v-58.

coração do peregrino, “ho temor do aviso dos meus peccad e do aviso dos juizos de deos e do aviso dos tormentos do jnferno”⁴⁷⁸.

Bernardes escreve praticamente a mesma coisa, quase duzentos anos depois, tratando da meditação sobre a morte, um dos fins últimos do homem, em seus Exercícios Espirituais:

[...] considera, como não pode haver mays atrevidos salteadores nem feras mays famintas, do que para ti serão naquela jornada, por fora os demônios, e por dentro a consciência própria. Eylos cercao o attribulado caminhante, e muytas vezes lhe apparecem visivelmente em formas horrendas, e visagens espantosas. Huns lhe trazem a memoria os peccados que fez, e à imaginação os que na verdade não fez: outros lhe divertem o pensamento das couzas que podem conduzir para tua salvação, e paz interior. Agora o tentão com dúvidas da fé; logo com desesperação; logo com demasiada confiança; põe-lhe no coração huas vezes impaciências, e aborrecimentos da vida, outras dezejos de a lograr mays dilatada. Pertubão-lhe os sentidos, escurecem-lhe as potencias, reforção por instantes o combate, porque sabem, que de um só ponto pende, ser esta, ou aquella eternidade sua. Entretanto a consciência, se não he boa, debilita por extremo as forças da alma para resistir aos assaltos; antes pondo-se de parte dos inimigos os ajuda⁴⁷⁹.

A persistência do tema na cultura portuguesa – o que não era um privilégio, como é certo – indica menos uma imobilidade ao nível das consciências coletivas, que uma retomada sistemática de temas antigos, como veremos adiante, e, ao mesmo tempo, a resultante de toda uma valorização do ascetismo como meio principal para a reforma religiosa empreendida por Trento. Segundo a tese famosa de Delumeau, estamos diante da “maior culpabilização coletiva da história”.⁴⁸⁰ Enquanto a partir do século XIII, e graças às ordens mendicantes, o pensamento monástico sobre a morte era “condensado numa imagem muito primitiva”⁴⁸¹, na qual transparecia o sentimento da absoluta degenerescência das coisas do mundo, difundido por meio dos sermões, muitos deles abertamente patéticos, e das gravuras populares, os séculos XVI e XVII conheceriam essas reflexões também a partir da literatura vernacular, numa situação bastante peculiar, característica desse período: a leitura individual e silenciosa, de que falamos no segundo capítulo deste estudo.

Esta preocupação com a morte, com o pecado, com o modo de se portar no mundo, aparecerá em uma miríade de textos portugueses. Assim, no *Memorial dos Pecados* de Garcia de Resende, publicado em 1521, o pecador que se confessa se diz perplexo ao observar sua vida e entender que nada fez senão pecar:

⁴⁷⁸ *Boosco deleytoso...*, op. cit., fl. 61v.

⁴⁷⁹ BERNARDES, Manuel. *Exercicios Espirituais...*, op. cit., pp. 430-431.

⁴⁸⁰ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, op. cit., t. 1, p. 460.

⁴⁸¹ HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média...*, op. cit. p. 129.

Sam Senhor maravilhado de minha vida porque sendo por my examinada acho que toda he maldade e pecados e sem nenhuu fruyto, e se alguu parece nella he fengido ou nom acabado ou corruto de maneira que sam certo que os meus pecados merecem danaçam e que a minha pendença nom abasta a satisfazer⁴⁸².

Em 1563, a *Imagem da Vida Cristã* do Frei Heitor Pinto (1528-1584) trazia, apesar do humanismo de seu autor, um capítulo apenas com o fito de tratar da lembrança da morte e, por tabela, do desprezo do mundo:

He necessário trazer na memoria a cinza, em que se tornão os reys e príncipes, e nós cõ elles, e em que vão parar os apparatus, e pôpas, e sumptuosidades do mundo [...] Lembrate homem que es cinza, e nella te has de tornar: como se dissera: desfecha a porta de ti mesmo, entra em ti, e veras quem es, verás quem és, verás hua casa de taipa, e a taipa de cinza, e dentro nella tudo cinza: em fim verás hum edificio de cinza fraco e quebradiço, que em breve há de cayr, e desfazerse em cinza [...] E ainda que a memoria da morte nos trouxesse consigo mais bem que o desprezo do mundo, este bastaria, e seria grandíssimo. Porq he elle hum abysmo de males, e hum embaydor, que noz traz embaydos, e anda zombando com a vida e com a honra, e he hu trejeytador, q joga com nosco o passa passe⁴⁸³.

Essa obra conheceu larguíssima difusão, com traduções espanhola, francesa, italiana e latina. O seu “desprezo do mundo” advém do franciscanismo, sempre muito presente em Portugal, assim como da influência de Santo Agostinho, e a lógica evocada pelo frei Heitor a respeito da dialética entre a cidade de Deus e aquela dos Homens⁴⁸⁴.

Queremos, com este breve apanhado de obras espirituais, mostrar ao leitor que um dos caminhos da espiritualidade em Portugal, talvez o mais comum deles, incluía esse desprezo do mundo e do arrependimento pelos pecados. A atitude evocada por Heitor Pinto, isto é, a segundo a qual o homem deve desfechar a porta de si mesmo e entrar em si, era entendida com o único caminho para o perdão. Apenas conscientizando-se de sua própria pequenez diante da criação e de Deus – uma pequenez agravada pela anulação, por assim dizer, “ontológica” que o pecado produzia – é que o pecador poderia lograr algum tipo de misericórdia.

“Assim como é a todos manifesta a fragilidade e miséria da natureza humana, e cada um logo o reconhece em si por experiência própria”, dizia o Catecismo de Pio V, em

⁴⁸² RESENDE, Garcia. *Memorial dos pecados*. Lisboa: por Germão Gallarde Impressor, 1521, s. num.

⁴⁸³ PINTO, Hector. *Imagem da vida christam*. Ordenada per diálogos como membros de sua composaçam. Coimbra: Per João de Barreira, 1563, fls. 426v-432.

⁴⁸⁴ Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas. “Heitor Pinto”, In: BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de; CRISTÓVÃO, Fernando. *Antologia de espirituais portugueses...*, op. cit., pp. 185-188.

1566, “assim ninguém pode ignorar o muito necessário que é o Sacramento da Penitência”⁴⁸⁵. O Concílio de Trento não inovou, segundo Rouillard, ao insistir na confissão anual dos pecados graves e na necessidade de submeter a confissão ao julgamento do confessor, mas ao estabelecer que a confissão individual remonta às origens da Igreja e de que tal sacramento é de direito divino⁴⁸⁶. Mesmo que o Concílio apresente uma face mais teológica que abertamente pastoral, não deixa de ser um reforço no amplo programa de culpabilização.

Este espírito animou um pequeno livro atribuído a D. António, prior do Crato, publicado em 1653. Nele o pecador arrependido confessa a Deus suas misérias e, indigno que seja de ser delas curado, torna a implorar misericórdia, enquanto lhe dói a consciência:

[...] prouvera a vossa Divina misericórdia, que este bichinho que me persegue, assi como roe a conciencia, roera a sua podridão, e roendo a consumira, para que a si mesmo se consumira, e se não sustentara nella, para viver eternamente, senão que me mordera, para morrer, e pouco a pouco me não viera a morder, como agora me está mordendo⁴⁸⁷.

Além do bicho roedor da consciência, o pecador se desfia em arrependimentos e desesperanças. Como pode o homem salvar-se a não ser pela graça e pelos merecimentos do próprio Deus feito homem? Longe esta graça, e estes merecimentos, pela dureza do coração do pecador, só lhe resta lamentar-se:

O remédio esta longe, porque sempre está longe a saúde do peccador. Nesta miserável servidão, me querem obrigar a morrer [os demônios], se vós, Senhor lá do Ceo, desse trono immenso de piedades, me não acudirdes, e me não socorredes. No lodo do profundo abismo, estou quase enterrado, a tempestade das tentações, como mar embravecido quer sorverme, e tão vexado me vejo, que quase, que desespero, se vós, meu chagado Jesus, me não livrardes⁴⁸⁸.

Manuel Bernardes se encontra, portanto, no fim de toda uma série de textos de espiritualidade que desde o século XVI difundiam em Portugal uma visão trágica da vida, quando escreve, nos seus *Exercícios Espirituais*, em tom um tanto pessimista:

Oh miseravel mundo! E oh miseravel homem! Miseravel mundo, que se o homem for hum Adam, q viva novecentos annos, lhe há de dar que chorar outros novecentos! E miseravel homem, que se viver até o fim do mundo, até então se há de enganar com o mundo! Se toda a vida há o homem de

⁴⁸⁵ *Catecismo del Santo Concilio de Trento* para los párocos, ordenado por disposicion de San Pio V. Traducido en lengua castellana. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1787, p. 151.

⁴⁸⁶ ROUILLARD, Philippe. *História da penitência*. Das origens aos nossos dias. São Paulo: Paulus, 1999, p. 64.

⁴⁸⁷ *Solilóquios em que hum peccador arrependido fala com Deos*. Disposições para se confessar, e industrias para bem morrer. Lisboa: Por Paulo Craesbeeck, 1653, fl. 16.

⁴⁸⁸ *Solilóquios em que hum peccador...*, *op. cit.*, fls. 21v-22.

padecer, para que a dezeja larga, ou porque a espera feliz? Desenganese já, e aprenda a lição, que todos os dias lhe estão metendo na cabeça suas mesmas experiências; que não há mundo, nem vida humana, senão deste modo, e que quantos mays dias lhe restão para viver, tâtas mays penas lhe faltão por soportar, salvo Deos o tem desamparado, e em sua presciencia por seus peccados o reserva para as eternas ⁴⁸⁹.

Este tipo de consciência acompanha toda a sua obra ⁴⁹⁰, mas é importante que a vejamos em seu primeiro livro. Segundo José Adriano de Carvalho e Maria de Lourdes Belchior, esse pessimismo de Bernardes decorre tanto deste ambiente – a Congregação e a espiritualidade presente noutros textos, em suas leituras – como de sua formação, ou mesmo de seu temperamento ⁴⁹¹. O ambiente: uma péssima metáfora. Como estamos argumentando ao longo de todo este capítulo, Bernardes não foi, em momento algum, um simples receptor das ideias sobre a vida espiritual. Ele as conhecia e sustentava, entre outras coisas – entre elas suas próprias crenças – porque entendia que o seu efeito junto dos fiéis e de seus leitores seria proveitoso.

A condição degradada do homem sobre a terra se agrava ainda mais porque este é um pecador, e pelo pecado o homem obra “como bruto, e como impio, seguindo a sugestão do Diabo, e desprezando a hum Rey tão soberano e a hum pay tão amoroso como Deos” ⁴⁹²:

He possível, que hum bichinho vil da terra se atrevesse a fazer mal, e lançar a peçonha de sua malicia, contra o supremo Senhor, que o formou, e o pode destruir tão facilmente? Vos soys meu Deos e me formastes de barro: e eu puzme a quebrar a vossa Ley, como se essa fora de barro, e eu fora outro Deos? ⁴⁹³

E prossegue, tirando conclusões sobre a enormidade do pecado e a nulidade do homem nessa vida:

Que he o homem quanto à alma? He huma sustancia nobilíssima, creada à imagem de Deos. Mas antes disso, que era esta sustancia? Puro nada. Cava bem este nada, que he o fundamento da solida humildade [...] Poys se tal atrevimento he ofender a Deos a terra, e a cinza: que será offendello o nada? E se aquella torre [Babel] era temerária, fundando-se em barro, que será estoutra, fundando-se em ar? Quanto mays que este mesmo peccado, com

⁴⁸⁹ BERNARDES, Manuel. *Exercicios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁹⁰ Ver, a este respeito, PIRES, Maria Lucília Gonçalves. Os últimos fins do homem na obra do padre Manuel Bernardes. In: *Os últimos fins na cultura ibérica: XV-XVIII*. Re. Fac. Letras Línguas e Literaturas, Anexo VIII – Porto, 1997, p.177.

⁴⁹¹ BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de. “Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa”, In: BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de; CRISTÓVÃO, Fernando. *Antologia de espirituais portugueses*. 1ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 12. Arrisco-me a dizer que esta é a melhor introdução ao tema da espiritualidade em Portugal.

⁴⁹² BERNARDES, Manuel. *Exercicios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁹³ *Idem*, p. 138.

que a alma ofende a Deos, a tem feyto mays vil, que o mesmo nada. Melhor he não ser, do que peccar: e se o mesmo ser diante de Deos, he quase não ser: *Quasi non sint, sic sunt corameo*; o peccar, diante de Deos que será? ⁴⁹⁴.

Esta “consciência infeliz”, segundo a expressão de Jean Delumeau, é resultado de séculos de produção e difusão de um imaginário de desprezo do mundo ao longo da história da cristandade ocidental. O tema, desenvolvido nos mosteiros e haurido entre as ordens mendicantes do século XIII⁴⁹⁵, torna-se bastante popular na Época Moderna, alcançando grandes proporções nos séculos XVI e XVII, sobretudo por conta dos escritos místicos ⁴⁹⁶. O homem se vê numa posição em que deve procurar desprezar a si mesmo, ao mundo, às vaidades da honra, da riqueza, do conhecimento (tudo é vaidade, dizia o Eclesiastes) e buscar alguma forma de encontrar a salvação.

Um caminho explorado entre pregadores e escritores espirituais durante este período foi exortar os fiéis para o conhecimento dos próprios pecados, uma vigilância mais assídua às próprias ações e uma constante meditação sobre a morte, contra a crença popular segundo a qual o arrependimento no momento último era suficiente para expiar todas as faltas cometidas ⁴⁹⁷. A “Memória e Relembração da Morte” é, de fato, o tema do famoso “Sermão da Quarta Feira de Cinzas”, pregado por António Vieira em Roma, no ano de 1672, em torno do adágio bíblico *Memento Homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris*:

Esta nossa chamada vida, não he mais que hum circulo que fazemos de pó a pó: do pó que somos ao pó que havemos de ser. Huns fazem o circulo mayor, outros menor [...] Os mortos são pó, nós também somos pó; em que nos distinguimos huns dos outros? Distinguimonos os vivos dos mortos, assi como se distingue o pó do pó. Os vivos são pó levantado, os mortos são pó cahido: os vivos são pó que anda, os mortos são pó que jaz [...] Esta he a distinção e não há outra [...] Aos vivos que direy eu? Digo que se lembre o pó levantado, que há de ser pó cahido ⁴⁹⁸.

Os caminhos da pregação nos séculos XVI e XVII são um veio rico e sua própria copiosidade nos impede que, neste estudo, nos dediquemos a eles. Cumpre, todavia, assinalar

⁴⁹⁴ BERNARDES, Manuel. *Exercicios Espirituais...*, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁴⁹⁵ O medo da morte, por exemplo, “aparecia sob as duas formas tradicionais: a *Ars moriendi* e *Quatuor hominum novissima*, ou seja, as quatro últimas provações que esperam o homem, a primeira das quais é a morte. Esse dois modelos eram largamente difundidos no século XV pela imprensa e pelas gravuras, a Arte de morrer, tal como as Últimas Quatro Coisas, compreendiam uma descrição da agonia da morte onde é fácil reconhecer um modelo fornecido pela literatura monástica de séculos anteriores”, HUIZINGA, Johan. *O declínio...*, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁹⁶ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, *op. cit.*, t. 1, pp. 34-37.

⁴⁹⁷ ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 57.

⁴⁹⁸ *Sermoens do P. Antonio Vieira, da Companhia de Iesu, pregador de Sua Alteza*. Primeyra Parte. Lisboa: Na Officina de Joam da Costa, 1689, pp. 103-112.

que os pregadores – e Manuel Bernardes se inclui entre estes – se colocaram entre as figuras de maior importância nas sociedades europeias, sobretudo (porque é o que nos interessa), na difusão desta consciência dolorida pelos pecados, apelando, muitas vezes, para estratégias patéticas de convencimento⁴⁹⁹, que extrapolavam em muito o cultismo de um António Vieira (1608-1697). O nobre jesuíta, aliás, numa carta endereçada a Duarte Ribeiro de Macedo, se inquietava com as estripulias do frei António das Chagas:

Haverá dois ou três anos começou a pregar apostolicamente, exortando a penitência, mas com cerimónias não usadas dos Apóstolos, como mostrar do púlpito uma caveira, tocar uma campainha, tirar muitas vezes um Cristo, dar-se bofetadas, e outras demonstrações semelhantes, com as quais, e com a opinião de santo, leva após si toda Lisboa⁵⁰⁰.

Como indica Mário Martins, tratando da presença destes *topoi* em Portugal, apesar das diferenças entre Vieira e António das Chagas, é a mesma imagem da degenerescência que encontramos na obra de ambos: papas, reis, imperadores, nobres, clérigos, ricos e pobres, todos os estados e condições se unem após o juízo, é a morte que a todos iguala⁵⁰¹. E não é na contracorrente do humanismo que uma visão do mundo como um teatro de vícios e de degenerescência pode ser encontrada. Não foi Erasmo que, em 1509, dando voz à sua cara Loucura, considerava a vaidade de todas as coisas e apresentava a vida humana como uma comédia, antecipando em alguns pontos o grande teatro de Calderón?

⁴⁹⁹ ANDRÉS-GALLEGO, José; MORÁN, Manuel. “O pregador”. In: VILLARI, Rosario (Dir.) *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995, pp. 124-125. Os autores ressaltam que não devemos equacionar dolorismo religioso, um tipo de sentimento característico do período barroco, ao *pathos* do pregador, pois, muitas vezes estes não aprovavam o excesso nas pregações, assim como consideravam vazias as pregações gongorinas, ou culteranas, como, aliás, é o caso de Vieira.

⁵⁰⁰ AZEVEDO, João Lúcio de (Org.) *Cartas*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2009, v. 3, p. 148. Na mesma carta, em 1 de janeiro de 1675, dizia ser António um “grande poeta vulgar”, que se meteu a frei de São Francisco. Sobre as pregações exageradas, Erasmo mofara quase duzentos anos antes, e em tão divertidas passagens, que nos vemos obrigados a reproduzir, ao menos um pouco delas: “Além disso, ouviram dizer que, para despertar as emoções, o orador deve empregar, de vez em quando, a veemência da exclamação. E assim é que, como fiéis, mas mau observadores desse preceito, quando todos os julgam muito tranquilos, eles, de repente, e sem nenhuma razão, começam a gritar como verdadeiros maníacos. É com toda sinceridade que vos digo que, ao se mostrarem assim mais doidos do que pregadores, bem se poderia prescrever-lhes uma boa dose de heléboro, pois bem se pode considerar louco aquele que grita por gritar. Ao mesmo tempo, convencidos de que o orador deve animar-se com o desenvolvimento do discurso, dizem pausadamente os primeiros períodos de cada parte, mas, logo depois, sempre sem haver razão para isso, levantam a voz com tanta força que, ao terminarem, a impressão é de que vão desmaiar. Finalmente, sabendo que as regras da retórica prescrevem que, de vez em quando, se despertem os ouvintes com alguma engraçada pilhéria, esforçam-se os nossos pregadores por motejar, mas – Santo Deus! – como o conseguem maravilhosamente! Fazem justamente como o burro da fábula, ao querer tocar a lira”, ROTERDÃ, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 105.

⁵⁰¹ MARTINS, Mario. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, t. 2, p. 232. O autor apresenta uma série de textos portugueses, desde meados da Idade Média até Manuel Bernardes, onde ele retira exemplos de pensamento macabro, considerações sobre o tempo e sobre a morte. Os textos que apresentamos, muito brevemente, não se encontram nessa valiosa obra.

No entanto, os cômicos mascarados tornariam a aparecer; ver-se-ia que a mulher era um homem, a criança um velho, o rei um infeliz e Deus um sujeito à toa. Querer, porém, acabar com essa ilusão importaria em perturbar inteiramente a cena [...] o que é afinal, a vida humana? Uma comédia. Cada qual aparece inteiramente diferente de si mesmo; cada qual representa o seu papel sempre mascarado, pelo menos enquanto o chefe dos comediantes não os faz descer do palco [...] Para dizer a verdade, tudo neste mundo não passa de uma sombra e de uma aparência, mas o fato é que esta grande e longa comédia não pode ser representada de outra forma⁵⁰².

Tais idéias, como bem sabe nosso leitor, não são criações dos séculos XVI e XVII, mas são retomados a partir de fontes antigas, em especial os Pais da Igreja, ou os Padres do Deserto, através de leituras redescobertas pela espiritualidade pós-reformada (para usarmos a expressão de Louis Cagnet) e que davam azo às tremendas elucubrações. Um papel de destaque receberá a obra de Santo Agostinho⁵⁰³, reencontrado em meio ao neotomismo ibérico. Vejamos apenas um exemplo de sua leitura em Manuel Bernardes:

Tirarey daqui por fruto, o despresarme, e humilharme de veras, dizendo com Santo Agostinho: *Heu miser quid seum! Heu, quid futurus sum! Vas sterquilinij concha putredinis, plenus faetoro, et horrore, caecus, pauper, nudus, ignorans introitum, et exitum meum.* Oh miserável de mi! Que fuy, que sou, e que serey? Hua vasilha imunda, hua concha de podridão, cheyo de horror e asco; cego, pobre, nu, e ignorante da sua entrada, e saída deste mundo [...] Enfim, que sou terra vil, e lodo asqueroso, e barro frágil: e o que fuy, isso sou; e o que sou, e fuy, isso também serey. De que se ensoberbece logo o pó, e cinza? [...] Que durações se promete falsamente ao barro?⁵⁰⁴

Também o tema dos *quatuor novissima*, os “quatro novíssimos”, ou “fins últimos do homem”, ou seja, morte, juízo, inferno e paraíso, é um tópico igualmente antigo que a Época Moderna retoma. Este é um primeiro e aparente paradoxo no qual o estudo da espiritualidade lança o pesquisador: por que se dedicar a temas que jamais são originais, esquemas que se constituem, quase sempre, como retomadas de esquemas anteriores? A fascinação pela novidade, que embota a nossa percepção para a deliberação da repetição, deve ser abandonada, ou apenas a incompreensão é perpetuada, e ela está, sempre, atrás de cada porta que se abre. Qual a utilidade de estudar um lugar comum? Ora, como diz Jean Delumeau, “se durante certa etapa da história esse topos se torna predominante e se apresenta

⁵⁰² ROTERDÃ, Erasmo de. *Elogio da loucura...*, op. cit., p.46. Por que razões a obra do “holandês” é por nós retomada, se estamos tratando de Portugal, ou, mais genericamente, de Península Ibérica? Por conta de sua grande influência na Espanha, desde o começo do século XVI, quando fora convidado por Cisneros a cruzar os Pirineus. Toda esta relação se encontra naquele que é um grande clássico sobre o assunto. Cf. BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 78-90.

⁵⁰³ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, op. cit., t. 1 p. 496.

⁵⁰⁴ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 276.

como um componente importante da mentalidade, então ele merece uma atenção particular”.

⁵⁰⁵ Assim, de um desses padres antigos, São João Clímaco, era possível ler, em castelhano, no século XVI:

Memoria de la muerte es muerte cotidiana, que es, morir cada día. Memoria de la muerte es perpetuo gemido em todas las obras. Temor de la muerte es propiedad natural que nos vino por el peccado de la desobediencia [...] Asi como entre todos los mājares es muy necessário y provechoso el pã: asi entre todas las maneras de cõsideraciones es muy provechosa la de la muerte.⁵⁰⁶

A memória da morte, o primeiro dos quatro novíssimos, aparece aqui como uma consequência lógica de todo um conjunto de representações, presente numa série de textos, que eram lidos ou pelo menos legíveis por um número crescente de pessoas, fazendo com que todo um ideário se constituísse como um *lugar de fala* nos séculos XVI e XVII. Se a perspectiva é por vezes generalizante, é por conta da ambiguidade que o texto escrito carrega consigo: cada vez que é lido, cada vez que circula entre diferentes espaços, ele mesmo se evanesce enquanto um lugar fixo, e se torna, por assim dizer, um não-lugar, a fronteira das práticas e representações. A história de tais leituras não pode se comprazer em apresentar algo como as influências deste autor sobre aquele, ou as transcrições que faziam entre si, como que a surpreender uma originalidade de repente forjada. A pesquisa histórica que revelasse – como poderia ser feito para Bernardes – que mesmo as expressões mais comuns de um autor são na verdade *cópia* de outros autores, seria inócua, porque isto é mais que evidente. As obras espirituais eram escritas desde uma perspectiva tradicional, se alimentando de retomadas.

O que podemos concluir de nossa breve incursão sobre o imaginário ascético no Portugal seiscentista? Que uma grande quantidade de imagens sobre os temas da meditação bernardeana pertencia, por assim dizer, ao acervo cultural português, desde longa data: as misérias da vida humana, as consequências devastadoras do pecado, a memória da morte e, no interior deste imaginário, a figura do diabo. Deverá ser então, a partir das preocupações ascéticas, com as quais se movia o incipiente Oratório português, que esta importante personagem se fará compreender. O demônio que Bernardes apresentava era o demônio da espiritualidade.

⁵⁰⁵ DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo...*, op. cit., t. 1 p. 213. Os *Exercícios Espirituais* de Manuel Bernardes trazem, como deve se lembrar nosso leitor, meditações sobre os novíssimos. Se não as evocamos e analisamos no momento, é porque isso ocuparia um espaço de que não dispomos na economia deste estudo.

⁵⁰⁶ *Libro de S. Ioam Climaco llamado Escala Spiritual*. En el que se describen treinta escalones, por donde pueden subir los hombres a la cumbre de la perfección. Lixboa: Casa de Ioannes Blavio Impressor, 1568, fl. 72.

3.2 Escrevendo sobre o diabo

Este demônio da espiritualidade possui algumas características próprias. Aquele imaginário da perversidade do mundo e das mazelas da vida humana lhe serve de suporte, sobretudo porque o meio pelo qual atua, isto é, a tentação contra os exercitantes⁵⁰⁷, implica no avivamento da concupiscência e no retorno, portanto, a um mundo do qual se procurava fugir. O demônio quer destruir a obra edificada pela oração mental. Era preciso – e Bernardes o sabia bem – lutar contra ele, o inimigo invisível do Oratório. E com toda a diligência, pois são estes inimigos arditos⁵⁰⁸.

Veremos ainda que a presença constante do diabo nos escritos de Bernardes – “talvez ele tenha falado mais do diabo do que de Cristo no conjunto de seus escritos”, pensa Ebion de Lima⁵⁰⁹ – apenas reforça a opção dos oratorianos pelo modelo ascético, que possuía, especialmente à época do molinismo, uma audiência com maior cumplicidade, especialmente por parte de autoridades civis e religiosas.

É importante notarmos como a grande presença da imagem do demônio em Bernardes não representa, por si, uma escolha pela vida espiritual, mas, antes, *qual escolha*. Ou, dito de outra forma, que a equação entre *vida espiritual* e *discurso sobre o diabo* não se sustenta quando elaborada em sua generalidade. Isto é visível, podemos dizê-lo de passagem, em autores como Marguerite Porete (1250/60-1310) ou Angelus Silesius (1624-1676). Como ressalta Bernard McGinn para a obra de Mestre Eckhart, “sua visão fundamentalmente otimista da criação deixou pouco espaço para apreciar o poder demoníaco do mal”.⁵¹⁰ Por isso insistimos no discurso pessimista de Bernardes – que não pode, obviamente, ser reduzido a suas inclinações pessoais. É preciso não esquecer que o discurso sobre o diabo, na Idade Moderna, era um discurso sobre o fim do mundo⁵¹¹, discurso limite sobre a degenerescência

⁵⁰⁷ Usamos, ao longo deste estudo, o termo “exercitante” de maneira genérica. Queremos com ele designar as pessoas que se dedicavam à oração mental, aos recolhimentos, à comunhão frequente, isto é, aqueles que participavam de uma vida dedicada à busca pela interioridade, pela perfeição espiritual. Poderíamos dizer “monge”, “sacerdote”, “religioso”, mas o termo “exercitante” é mais adequado não apenas por incluir os leigos, mas por indicar o tipo de prática espiritual – as meditações – a que tais indivíduos se dedicavam.

⁵⁰⁸ Cf. DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente...*, *op. cit.*, pp. 373-374. O autor apresenta as preocupações dos demonólogos em afirmar a enormidade do poder diabólico.

⁵⁰⁹ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 173.

⁵¹⁰ MCGINN, Bernard. *The mystical thought of Meister Eckhart. The man from whom God hid nothing*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001, pp. 105-106.

⁵¹¹ A opinião de Jean Delumeau, que identifica para esta época o terror do fim do mundo, vai ao encontro do nosso tópico precedente: “os homens de Igreja fundiram os dois sentidos da palavra mundo e, portanto, estenderam à totalidade da criação o império do Maligno. Jamais essa confusão semântica, tão carregada de consequências, foi operada com menos espírito crítico que no começo da Idade Moderna. A imprensa divulgou-

do *saeculum*, pelo qual Bernardes não mostra predileção, mostrando-a, entretanto, pelos fins últimos do homem.

3. 2. 1 O demônio e o pecado

São João Crisóstomo (345-407), escrevendo no complicado quarto século sobre a incompreensibilidade de Deus, e sobre a paciência nas tribulações, repreendia aqueles que se levantavam e saíam da igreja, após a missa, antes que os possessos fossem exorcizados: “Como desculpar tal atitude? Recusas conder-te da infelicidade de teu irmão?”, perguntava o grande pregador, em sua quarta homilia.⁵¹² O cristão deveria advertir que o demônio, que agora aflige o seu próximo, poderá vir a assediá-lo, amanhã; pois a sua sanha é que se percam almas, especialmente aquelas que mais perfeitas se tornaram. “Ora, para entrincheirar-nos contra o seu ataque, não existe habitualmente melhor refúgio que a oração e a súplica contínuas”. Assim poderá o cristão resistir aos inimigos, sem se impacientar. Não é preciso temer os males que o demônio possa nos causar, porque a tribulação – o exemplo de Jó é evocado pelo Doutor – nos engrandece diante de Deus.

“Uma vez que isso é notório, não temos senão uma só coisa: o pecado”⁵¹³.

O fato de Bernardes citar este santo por vinte e oito vezes, com transcrições, em *Luz e Calor*, chamou a atenção de João David Pinto Corrêa⁵¹⁴. Segundo ele, tal apreço de Manuel Bernardes por São João Crisóstomo – superado apenas por Santo Agostinho, com oitenta e três transcrições, entre os Pais da Igreja – coloca seriamente a pergunta se ele não terá sido um dos autores preferidos do oratoriano⁵¹⁵. Apesar de nosso estudo não se interessar particularmente por influências literárias, e apesar de nossa resposta ao professor João David ser potencialmente um “sim”, é notório que o adágio do Doutor sírio⁵¹⁶ foi tomado por Bernardes como uma verdade acima das outras.

a; o temor do fim do mundo aumentou sua credibilidade” DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente...*, op. cit., p. 385. Stuart Clark, analisando a dimensão do discurso demonológico no imaginário sobre a bruxaria (e na própria ideia de bruxaria) afirma algo semelhante: “O demonismo identificável na magia e na bruxaria era apenas um exemplo de fenômeno abrangente universalmente associado com os últimos e piores tempos” CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, op. cit., p. 446.

⁵¹² CRISÓSTOMO, São João. *Da incompreensibilidade de Deus. Da providencia de Deus. Cartas a Olímpia*. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 79-82.

⁵¹³ *Idem*, p. 82.

⁵¹⁴ CORREIA, João David Pinto. *Luz e Calor do Padre Manuel Bernardes...*, op. cit., p. 98.

⁵¹⁵ Os livros citados são as *Homilias* e o *De Providentia Divina*. *Idem, ibid.*

⁵¹⁶ Dizia ele em uma de suas cartas à diaconisa Olímpia: “Não desanimeis. Existe apenas, Olímpia, uma coisa terrível, uma só provação: o pecado. Não nos cansamos de cantar-lhe continuamente este estribilho. O restante

Assim em seu primeiro livro, *Exercícios Espirituais*, uma visão coerente sobre as relações entre o pecado e o diabo é apresentada. Entrando nas “meditações da via purgativa” temos primeiramente os exercícios sobre o pecado⁵¹⁷. Diz o pecador na segunda meditação: “Quãtas vezes obrey como bruto, e como impio, seguindo a sugestao do Diabo, e desprezando a hum Rey tão soberano e a hum pay tão amoroso como Deos”⁵¹⁸. A teologia deste tipo de reflexão tende a enfatizar a pequenez do homem diante da onipotência divina, sobretudo porque se deixa levar pela ação ordinária do diabo, isto é, a tentação.⁵¹⁹

Diz na meditação terceira: “que injuria será o darmos a sentença contra Deos, em favor da creatura, do mundo, e do Diabo?” E diz mais à frente: “Se eu ouvesse deyxado a Deos pelos Ceos, ou pelos Anjos, e Santos, obrara pessimamente. Que serà deyxando a Deos, aos Ceos, aos Anjos, e Santos, pela terra, pelo inferno, pelo demonio, e pela propria condenação?”⁵²⁰. Na quarta meditação: “Deos resgatoume do poder do demonio: e a memoria com que celebrey este soberano beneficio, foy tornarme a meter no cativeyro do demonio?”⁵²¹. O teor destas passagens, fortemente escriturárias – o leitor tenha em mente a primeira epístola de São João⁵²² – define como a partir da figura do demónio, se torna possível para Bernardes acentuar a gravidade do pecado. Podemos perceber como todo aquele imaginário pessimista sobre a vida humana, sobre as misérias do mundo e sobre a incerteza da salvação, que a meditação da morte concorria para inculcar, é arrematado pela figura do demónio.

Prossigamos com Bernardes: “O homem pela admiravel obra da encarnação ficou membro de Christo: pelo peccado fica membro do Diabo [...] Poys pecays; e fazeys os membros de Christo, membros de perdição em serviço do Diabo?”, e mais a frente: “Ha-se de

não passa de mito, mesmo se forem conjurações, ódios, astúcias, traições, injúrias, acusações, confiscações, exílios, espadas afiadas, alto-mar, conflito com o universo inteiro”, CRISÓSTOMO, São João. *Da incompreensibilidade...*, *op. cit.*, p. 207, sétima carta.

⁵¹⁷ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, pp. 79-222.

⁵¹⁸ *Idem*, p. 89.

⁵¹⁹ A professora Caciola nos apresenta um manuscrito, provavelmente do século XI, em que esta característica, ressaltada por Bernardes, isto é, a tentação, é posta com relevo. Num exorcismo mais ou menos improvisado a partir do exorcismo batismal, dizia-se “Eu te renego, anjo de iniquidade, serpente antiga... que deixes [este servo] sem nenhum ferimento [*sine lesione*] no corpo ou na alma. Para ti foi dado o poder da tentação, não da possessão”, CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits...*, *op. cit.*, p. 230. Sobre a tentação do demônio, falaremos no decorrer deste capítulo.

⁵²⁰ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 97.

⁵²¹ *Idem*, p. 102.

⁵²² “Todo o que comete pecado, comete também a iniquidade, porque o pecado é a iniquidade. Mas sabeis que ele se manifestou para tirar os pecados e nele não há pecado. Todo aquele que permanece nele não peca. Todo aquele que peca não o viu, nem o conheceu. Filhinhos, que ninguém vos desencaminhe. O que pratica a justiça é justo, assim como ele é justo. Aquele que comete o pecado é do diabo, porque o diabo é pecador desde o princípio. Para isso é que o Filho de Deus se manifestou: para destruir as obras do diabo. Todo aquele que nasce de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele; ele não pode pecar, porque nasceu de Deus. Nisto são reconhecíveis os filhos de Deus e os filhos do diabo: todo o que não pratica a justiça não é de Deus, nem aquele que não ama o seu irmão”, 1 Jo 3, 3-10.

dizer, que depouys que hum homem he filho de Deos por natureza: outro homem he filho do Diabo pelo peccado? Ha-se de ver em hum supposto unido o barro de Adam ao Verbo em unidade de pessoa: e em outro, unido a Lucifer em uniaõ de vontades”, e conclui; “naõ tenhas por estranho a Christo, e por amigo ao Diabo, por peregrino a Deos, e por domestico a teu inimigo”⁵²³.

Bernardes compara a “ingratidaõ feissima” do pecador a “hum desconhecimento brutal, ou diabolico”. Fazia sentido apelar para a noção de gratidãõ/ingratidãõ para comunicar a doutrina: que ser ingrato é o homem, que recebendo pelo sangue de Cristo os merecimentos da salvação eterna, resolve, pela perversão de sua vontade desordenada, pecar, se afastar deliberadamente de seu criador, se alienar da fonte de sua existênciã, ausentar-se de si próprio. Ainda na meditação quinta, Bernardes recorre à obra de Agreda para tratar do diabo:

Quando o Diabo chegou de todo a conhecer que Christo crucificado era verdadeyro Deos, deu por perdido o seu Reyno do peccado, entendendo que tão poderoso exemplo levaria após si todo o mundo, e raro, ou nenhum homem, chegando a crer, chegaria a peccar. Ay de mi, que a maldade que o Diabo não chegou a presumir, eu a chego a executar; elle desesperava de que eu peccasse, e eu pequey mays do que elle podia esperar ⁵²⁴.

Bernardes reitera ao resumir a meditação que “pelo peccado nos fazemos membros do Diabo”. No sexto ponto, ele continua com a teologia da epístola joanina:

Considera, como no mesmo instante, em q hua alma pecca mortalmête, nesse mesmo fica incorrendo no odio de Deos, e se dá por inimiga declarada do Omnipotente: rebellase contra o seu Rey legitimo, e se passa com treyçaõ manifesta à parte de seu capital inimigo, que he o Diabo, com o qual assenta praça, e se allista debayxo de suas bandeyras, e vive do seu soldo, que he o prazer falso deste mundo, e com as obras protesta fazer guerra a Deos, e a seus Anjos, e Santos⁵²⁵.

O enfoque no pecado tem como escopo a vigilância. Ebion de Lima tem razão em afirmar que a obra de Bernardes, a respeito do espírito maligno, se focaliza no “conflito básico entre Deus e o Demônio na disputa pelas almas” ⁵²⁶. Essa espiritualidade de Bernardes é a mesma de Lorenzo Scupoli. O italiano, autor do *Combate Espiritual*, insistia que toda a vida espiritual, isto é, a caminhada pela senda das virtudes, deve ser encarada como uma constante batalha, onde “he necessário pelejar, antes he força que pelejeis todos os dias”:

⁵²³ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., pp. 107-108.

⁵²⁴ *Idem*, pp. 110-111. Maria de Jesus de Ágreda (1602-1665), abadessa da Imaculada Conceição, famosa pelo seu livro, que Bernardes refere, *Mística Ciudad de Dios*.

⁵²⁵ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 114.

⁵²⁶ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, op. cit., p. 173.

Mais vos digo que aveis de pelejar com brio, com valor, e com fortaleza de animo, a qual facilmente conseguireis, se pedires a Deos, e se reparando na raiva, e odio entranhável de vossos inimigos, e no grande numero de seus batalhões, e exércitos; considerareis pela outra parte que he maior infinitamente a Bondade, e Misericordia de Deos, e o amor, com que vos quer mais fortes, mais luzidos, e mais numerosos esquadões temos da nossa banda, na assistência dos Anjos do Ceo, e nas orações dos Santos, que pelejão conosco.⁵²⁷

Na oitava meditação, tratando de como os anjos e santos se compungem pelos pecados dos homens, volta a mesma cantilena anterior “Como não choraraõ cõ mayor amargura, e desconsolação a ruina de hua alma, que era Cidade, e Templo de Deus pela habitação do Espirito Santo, e despoys se fez casa de demonios (como diz o Evangelho) pela prevaricação do peccado?”⁵²⁸.

A nona meditação dos exercícios sobre o pecado se intitula *Da graveza do peccado, colligida pello muyto que o dezeja, e procura o Diabo*, e é o principal título em que se dedica Bernardes a sistematizar sua visão, nos *Exercícios Espirituais*, sobre o demônio; bem diferente, e bem mais bíblica, é sua visão em 1685, se compararmo-la, por exemplo, com alguns excertos de *Luz e Calor*, publicado em 1696, como veremos adiante. Neste meio tempo, é certo, não mudou suas opiniões, ou transformou sua teologia do pecado – sacada de várias fontes, bem o sabemos – e que consistia basicamente em que o homem, podendo-se fazer próximo de Deus pela dispensação da graça (em seus vários modos, conforme o tomismo lho ensinara) e pelas obras pias, de justiça e misericórdia, escolhe afastar-se deste bondoso Senhor, como traidor e ingrato, e alistar-se, senão pela natureza, pelo concurso da vontade, entre as hostes inimigas; no entanto sentiremos, dez anos após os *Exercícios*, um zelo maior pela questão, maior número de comentários, maior número de citações e testemunhos, e a impressão de um caráter subjetivo ao tema, transformando-se Bernardes, ele mesmo, numa testemunha – como confessor e diretor espiritual, mas também como o típico “intelectual compilador” – dos modos, efeitos, causas e consequências da ação diabólica no mundo, ainda que atreladas tais preocupações a uma base fortemente doutrinária sobre o pecado, e sobre a vida espiritual.

⁵²⁷ SCUPOLI, Lourenço. *Combate espiritual*. Lisboa: Oficina de Joam da Costa, 1667, pp. 50-51. Muito embora este autor utilize o termo “inimigos” para se referir não apenas ao demônio, mas à carne, aos maus pensamentos, à falta de humildade, enfim, aos vícios. Nele não encontramos aquelas imagens concretas do demônio como em Bernardes. No entanto, a ideia de encarar a vida espiritual como um combate – a dedicatória, pelo menos na versão portuguesa é “ao Soberano Capitam, e Gloriosíssimo Triunfador Jesus Cristo” – calha bem a uma comparação com a doutrina do oratoriano.

⁵²⁸ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 126.

Começa a dita meditação com o comentário de São Jerônimo ao versículo 16 do primeiro capítulo de Habacuc, e consideração de Bernardes:

Segundo a interpretação de S. Hieronymo, diz neste lugar o Profeta: Que o Diabo grandemente se alvoroça, e alegre, quando faz peccar o homem; porque o peccado he a pesca das suas redes, o sacrificio dos seus altares, e o manjar mays saboroso da sua meza. Poys assim como do aborrecimento, que os Anjos, e Santos tem ao peccado, se collige bem sua graveza, por serem amigos de Deos: assim se pode colligir o mesmo grande desejo com que o procura o Diabo, por ser este seu adversario declarado⁵²⁹.

Bernardes produz sua argumentação através de uma conclusão, sacada da antítese santos/demônio, posição em que muitas vezes – mas não sempre – o diabo é invocado em sua escrita, sobremaneira didática. Começa a seguir, a emitir proposições, logo no primeiro ponto da meditação:

Considera poys em primeyro lugar, como toda a intenção, e todo o designio, e cuydado de nosso cõmum inimigo, não he outro senão fazernos peccar. Para conseguir este fim applica todos os meynos que pode: nisto emprega todas as forças de sua natureza, e todas as artes de sua malicia, quanto a divina Providencia lho permite, para mayor gloria de Deos, e proveyto dos escolhidos⁵³⁰.

Clara está a presença de uma teologia que o submete aos desígnios misteriosos do Criador, fazendo-se notar o eco, pelo menos, da patrística e escolástica – não nos cansaremos em insistir na grande influência, sobre o espírito de Bernardes, dos pensamentos de São João Crisóstomo e de Santo Tomás de Aquino. Passa a caracterizar, como se disse, de maneira bíblica, os atributos do diabo:

Tem por officio proprio o tentar: neste continuamente se exercita. Anda como leão à roda dando hua, e outra volta, e buscando a quem trague: e ainda que ache resistencia, nem por isso desespera de sair com a sua: e estará de sitio sobre hua alma sem levantarlhe o cerco até a ultima respiração desta vida mortal; e então reforça mays o combate, porque sabe, que já lhe resta pouco tempo⁵³¹.

A seguir um amálgama de ideias sobre o demônio: sua atividade durante os sonhos⁵³², e, como é digna de nota, sua espregueira nas ações impensadas do cotidiano; e não

⁵²⁹ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁵³⁰ *Idem*, p. 132.

⁵³¹ *Idem*, p. 132.

⁵³² Não é possível que dispenseemos a atenção que o tema certamente merece, sobretudo na Idade Moderna, quando a ação dos demônios sobre os sonhos é extremamente relevante – como no caso de íncubos e súcubos. Sobre as aparições durante os sonhos, cf. CLARK, Stuart. *Vanities of the eye...*, *op. cit.*, pp. 204-235. Nas palavras de James Amelang, “Los sueños ocuparon um lugar destacado em las discusiones sobre los poderes de

trata Bernardes de acometimentos, de paixões repentinas e ações levadas a cabo com a escusa da inteligência, temas caros à sensibilidade da época, mas no que é feito sem plena advertência, donde se segue que, bem de acordo com espírito ascético dos exercícios espirituais, pensados do ponto de vista – a palavra é proposital – genérico, Bernardes encaminha o exercitante a dar conta, com advertência, para fugir a tentação do diabo, de todas as suas ações ao longo do dia:

Nem dormindo nos deyx a de perseguir: porque quando ve, que não tem partido para brigar cõ o homem estando em sua perfeyta liberdade, faz por encõtrarse com elle em occasião onde não ache mays, que meya liberdade, como às vezes succede entre sonhos, e nas acçoens repentinas feytas sem plena advertencia: porque ao menos se contenta então com o peccado venial; e já que não pode matar a alma, ao menos se contenta com a ferir.⁵³³

E conclui o primeiro ponto, puxando das suas descrições as razões, com que intenta persuadir o leitor:

Poys se o inimigo declarado de Deos, não toma por armas contra elle senão o peccado, e este he o mayor sinal de odio, que tem a Deos; bem conhecida fica a malicia de qualquer peccado, por testemunho do mesmo Diabo que no lo persuade. Se o homẽ não soubera que couza era peccado, bastava para o fugir, ver que seu inimigo cõ tanto empenho lho aconselha. Sabe, alma minha, que o teu peccado he hua couza tão enorme, que o Diabo não tem outra injuria, como que fazer guerra a Deos, senão o teu peccado. Se tu não peccares, cessou a guerra do inferno contra Deos. Porque razão es logo tão insensato, que te confederas cõ o inimigo, e lhe dás armas, com que faça guerra a teu Deos; devendo antes pelejar esforçadamente pela sua honra, e gloria?⁵³⁴

Adentra o segundo ponto, e a cantilena se repete, pouco em posições dogmáticas, exemplos ou recorrendo a autoridades, e mais meditando, retirando conclusões e imaginando consequências:

Considera em segundo lugar, que assim como os Anjos com a conversão do peccador se alegrão, e com a sua ruina se entristessem: assim pelo contrario os Demonios, quando o peccador se arrepende, elles se atormentão de rayva, inveja, e confusaõ; e quando o Justo cae, elles se alegrão, e tomão disso grande prazer, e alvoroço. Porque (como disse S. Pedro Chrysologo) as nossas miserias são o seu regozijo; as nossas ruinas, o seu triunfo; e as nossas feridas, a sua convalescença: *Diabolus malis nostris gaudet; surgit ruinis nostris; nostris vulneribus convalescit*. Tãto assim, que conforme

las brujas y, de manera más general, em las teorías sobre sus relaciones con el diablo”, AMELANG, James. “Durmiendo com el enemigo: el diablo en los sueños”, In: AMELANG, James; TAUSIET, Maria (Org.). *El diablo en la Edad Moderna...*, op. cit., p. 330.

⁵³³ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 132.

⁵³⁴ *Idem*, p. 132-133.

consta de alguns exemplos verdadeyros, em muytas occasioens semelhantes forão ouvidos dar rizadas, e fazer danças, e convites.⁵³⁵

Bernardes focaliza o problema do pecado do ponto de vista dos próprios demónios. Essa espécie de hermenêutica do diabólico – o zelo em descobrir as estratégias do inimigo, em pensar como ele pensaria, é uma estratégia de convencimento, está certo. É ainda aquela modulação da imaginação dos exercitantes, a que se dedicaram ele e Quental, em suas primeiras obras. Não se trata, portanto, do mesmo tipo de convencimento presente numa pregação. Ele pressupõe o exercitante⁵³⁶. Pressupõe que, assim como Bernardes meditou sobre o demônio, o exercitante medite por sua vez, seguindo, é claro (embora isso fosse impossível de certificar), as imagens do escritor:

Porque supposto, que no estado q elles tem de condenação eterna, não cabe verdadeyra alegria: permite, e ordena cõtudo a Divina Providencia, que aquella satisfação do odio, que nos tem quando peccamos, se nos mostre por estes sinaes: para que fujamos de entregarnos voluntariamente nas mãos de inimigos tão ferozes, que tem por lucro nossa perdição, e por dita a nossa maior infelicidade. Oh meu Deos! Quantas vezes com meus peccados derizo a vossos inimigos? Já he tempo de os chorar, para que elles se confundão. Ajudayme vós; que se me ajudares quem será contra mi? Confundão-se, e temão os que buscão a minha alma para a perderem. Agora novamête com mayor animo proponho de amar-vos, e hõrar-vos, quanto com vossa graça me for possivel: para que seja mayor a confusaõ dos que se alegrão com o meu peccado, e mayor a vossa gloria quando encheres as ruinas dos Anjos obstinados com o numero dos peccadores arrendidos⁵³⁷.

Bernardes, neste ponto, tratava da ação diabólica em geral, que sofrem todos os cristãos do nascimento à morte, sob a forma da tentação. No terceiro ponto, concentra seu discurso sobre a tentação que padecem os que se dedicam à vida espiritual e, sobretudo, os santos: “Considera ultimamête a grande ancia, e dezejo, com eu este commu inimigo procura arruinar as pessoas de mays sinalada virtude, porque sabe, que os peccados destes são mays graves, e injuriosos a Deos nosso Senhor”⁵³⁸. E assim tece o seu discurso:

Não temeo acometer no deserto tres vezes ao mesmo Christo, por isso mesmo, que conhecia suas virtudes eminentes, supposto que não conhecia sua Divindade. Tanto estima a queda de um Justo, que com ser por extremo miseravel, e dezejar, que o homem careça do minimo gosto, ainda temporal,

⁵³⁵ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁵³⁶ Segundo Maria Gonçalves Pires, o texto é destinado, pois, a um agente dos exercícios: “a estrutura dos exercícios espirituais é diferente da generalidade dos textos persuasivos. Enquanto que estes são estímulos que pretendem obter determinada resposta, sendo essa resposta duvidosa, os exercícios espirituais são textos de certezas” PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, *op. cit.*, p. 33.

⁵³⁷ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁵³⁸ *Idem, ibid.* Sobre a relação dos demónios com os santos, e o papel daqueles na santificação destes, trataremos mais adiante.

dará (se Deos lho permitir) por hum só consentimento da vontade na offensa de Deos, todos os thezouros do mundo, ensinarà as ciencias, alargara os prazos da vida, fará prodigios, e prometerà em troco o mundo todo, e sua gloria, como offerecia a Christo Senhor nosso. E ainda, que despoys não se cumprirá sua promessa, se lhe não estiver a conto para ganhar novos peccados: não se lhe dá de que o apanhem na mentira, porque o seu intento único he, como dissemos, o peccado: este cometido, não cura de mays nada, salvo de que morramos nelle impenitentes.⁵³⁹

E por fim, como sempre faz, em sua intenção didática, e pela própria característica do gênero das meditações, resume o nosso autor suas afirmações, acerca do diabo, ao fim do tópico:

E quanto hua alma trata mays de chegar-se a Deos, tâto mays procurão desvialla: nem ha pedra que não movão para fazella tropeçar: porque sabê que os peccados desta são mays injuriosos a Deos. De toda esta Meditação, tirarey tres frutos. 1. Fundado na graça de Deos, resistir às suas tentações, e a meus appetites. 2. Grande pejo, de que me puzesse pela parte do Diabo, pelejando contra Deos. 3. Se começo a dar-me a Deos, andar mays prevenido para a luta, e humilharme para não cair.⁵⁴⁰

É necessário que, a esta altura, abramos um parêntese e, com um rápido voltar de olhos, nos atentemos para o seguinte: a educação jesuítica de Bernardes, recebida no Colégio Santo Antão e, depois, sua formação em na Universidade de Coimbra, lhe fornecia, como um pesado referencial, a obra de Santo Tomás. O Doutor Angélico, a respeito do diabo, dedicou uma parte relevante dos seus escritos. Na *Suma Teológica*, por exemplo, quando investiga, metafisicamente, a natureza dos anjos, a extensão dos poderes angélicos e as possibilidades de sua ação, ele adentra, igualmente, na questão da queda dos demónios, que caíram por conta de seu pecado.⁵⁴¹ Segundo o aquinatense, retomando o pensamento de Santo Agostinho, o demônio é pecador desde o princípio, não porque tenha sido feito mau, isto é, não é pecador desde o princípio de seu ser, mas desde o princípio do pecado. Ele não é portanto um símbolo do mal abstrato, mas é um ser verdadeiro, uma criatura real, puro espírito.

⁵³⁹ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 134.

⁵⁴⁰ *Idem*, p. 136.

⁵⁴¹ I-I, q. 63, art. 5. Cf. AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia*. I Parte I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 583-589. Para a abrangência do tema em Santo Tomás, cf. POSADA, Gonzalo Soto. “La concepción de los angeles y la origen del mal em Tomás de Aquino”, In: CASTAÑEDA, Felipe (Org.) *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la caída del demônio*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005, pp. 291-316. O aspecto do anjo caído é enfatizado por Henri Marrou: segundo ele, a teologia cristã sobre o demônio não será jamais compreendida se não nos atentarmos para este fato: a aceitação da existência diabólica participa como aceitação da existência angélica. Ele insiste que, neste ponto, não é possível dissociar o demônio do pecado e que, fundamentalmente, é impossível contrapô-lo inteiramente a Deus MARROU, Henri Irénée. “Um ángel caído, ángel a pesar de todo”, In: LES ÉTUDES CARMELITAINES. *Satan*. Estudios sobre el adversário de Dios. Barcelona: Editorial Labor, 1975, pp. 33-36.

Daí que, muito coerentemente, ao chamar a atenção do seu leitor para a relação pecado/demónio, Bernardes se volta para o pecado daquele anjo, que caiu das alturas. A décima segunda meditação se baseia no famosíssimo versículo 12 do décimo quarto capítulo de Isaías, *Quomodo cecidisti de Caelo Lucifer, qui mane oriebaris*, o qual dá origem, por assim dizer, a esta figura de tão grande importância na cultura ocidental.⁵⁴²

Criou Deos os Anjos espiritos nobilissimos dotados de admiraveys perfeições da natureza, e dõs de graça. A poucos instantes, uzando mal de seu livre alvidrio, peccou Lucifer, e com elle seus sequazes. Porém no mesmo pôto forão pela Justiça Divina precipitados nos abysmos infernaes, e condenados eternamente.⁵⁴³

A tônica da comparação entre o anjo de antes e o demónio de então⁵⁴⁴ continua meditação afora:

Espirito superior a todos na beleza, e despoys infimo a todos na desgraça, cujo nome se tomou da Estrella da manhã, chamada Lucifer, por ser esta a primeyra, e mays brilhante que aparece, assim como este Anjo foy o principio das obras de Deos.⁵⁴⁵

Apresenta então a tradição apocalíptica sobre o demónio: rebelando-se por sua própria vontade contra Deus, varreu com sua cauda um terço das estrelas do céu, isto é, arrastou consigo numerosos sequazes e, “eys que no mesmo instante caem desde as alturas nos abysmos, despedidos com mayor impeto, do que a nuvem despede o rayo”⁵⁴⁶. “E

⁵⁴² Cf. RUSSELL, Jeffrey Burton. *O diabo...*, op. cit., p. 190, onde o autor mostra como a passagem de Isaías sintetiza a mitologia hebraica a respeito do tema. São Jerónimo, ao traduzir a expressão do texto hebraico [*helel ben-shahar*] por Lúçifer, “aquele que porta a luz”, contribuiu para a criação da figura do diabo no imaginário da cristandade.

⁵⁴³ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 148.

⁵⁴⁴ A tese de Luther Link, com efeito, é sobre a dificuldade, encontrada pelos artistas ocidentais, desde à Antiguidade até o fim da Idade Média, em estabelecer convenções pictóricas suficientemente representativas a respeito do demónio. Não se sabia como deveria ser o inimigo dos homens. A sua vinculação aos temas puramente bíblicos não servia para inculcar, na massa dos fiéis, o perigo que poderia causar à cristandade, como observavam os teólogos, desde Orígenes a Santo Tomás. Exemplo disso, segundo Link, é o afresco de Santo Apolinario Nuovo, em Ravena, do século VI, onde o demónio, absorvido pela cena da separação entre bodes e ovelhas, é a cópia idêntica do anjo ao lado direito de Cristo, um ser humano com asas de ave – ao contrário das asas de morcego do diabo medieval. Segundo Link, se numa representação de Maria, ou de Pedro, sempre sabemos de quem se trata, a convenção é definida canonicamente, a representação do diabo fica mais ao encargo do próprio artista. Uma coisa, entretanto, é sempre sabida: sejam quais forem os atributos do diabo, ele é feio, e muito feio. A comparação entre o anjo de luz e o monstro horrendo se tornará um lugar comum favorito de teólogos e pregadores Idade Média afora. Cf. LINK, Luther. *O diabo...*, op. cit., pp. 31-95.

⁵⁴⁵ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 149.

⁵⁴⁶ *Idem*, p. 150. Carlos Nogueira apresenta um sermão de Bertold de Regensburg, pregador medieval franciscano, em que esse aspecto do diabo é ressaltado: “Eles estão aqui agora, aqui neste lugar aos milhares, mas tão dissimulados, que vocês não os vêem. Pois, se vocês os enxergassem apenas uma vez, nunca mais pecariam, uma vez que eles são tão medonhos que, se nós enxergássemos apenas um deles, como verdadeiramente é, todo o gênero humano morreria de pavor”, NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O diabo no imaginário...*, op. cit., p. 60. O aspecto medonho das descrições diabólicas, no fim da Idade Média, afasta esta figura de um aspecto puramente metafórico. Segundo Muchembled, “a encenação satânica e a pastoral que a ela

supposto que Deos os não privou de nada”, diz Bernardes, dando início a um prorromper de comparações, “do que tocava à natureza: ficarão tão trocados, que melhor era para elles não serem totalmente”:

Erão sello, ou imagem de Deos: porém esta imagem ficou desfigurada, e este sello quasi apagado. Erão Soes, mas eclipsarão-se. Erão sustâncias puras: porem forão constringidos a sentir pena de fogo, como se tiverão corpo. Erão livres: e ficarão tão obstinados no mal, e incapazes de todo o movimento bom. Erão entendidos: e ficarão com o conhecimento escurecido e cheyo de erros e de trevas interiores. Erão príncipes poderosos; e forão atados como leões e como cães, que não tem mays liberdade, senão quanto a cadea da permissão Divina lhes dá lugar. Tinhão o dom da caridade, e todas as virtudes: e agora o seu mayor emprego he ódio formal de Deos, e das creaturas, por serem creaturas de Deos. Erão criados para ver, e louvar a Deos: e por toda a eternidade carecerão de sua vista, e cuspirão basfemias contra o Ceo. Estavão nas delicias do Paraizo: agora ardem, e arderão nas chamas do inferno. Sua fermosura arrebatava: agora se se visse toda sua fealdade, morreríamos de assombro: e Alma houve, que apprecendolhe hum Demonio, afirmou, que se meteria no fogo do Inferno, por não tornar a velo.

⁵⁴⁷

Como podemos perceber nesta passagem, terá maior fortuna na obra de Bernardes os demónios, e não Lúcifer. Ao nível mesmo do vocabulário esta predileção é perfeitamente visível. O pensamento sobre Satã, sobre o Anticristo, sobre os últimos tempos, sobre o rei dos infernos é bastante marginal na obra do oratoriano, de maneira geral. Mas não era assim em sua época. O período que vai do fim do século XV até o século XVII europeu é a época de consolidação de um discurso inaudito sobre o diabo que, se possui origens antigas e medievais⁵⁴⁸, encontrará, sobretudo à época da Reforma e mesmo durante a Revolução científica,⁵⁴⁹ um zelo em definir-lhe as linhas de força e as fronteiras epistemológicas.⁵⁵⁰ Esse discurso está intimamente ligado, como mostrou Stuart Clark, à disseminação da ideia da bruxaria: Satã ataca a sociedade humana por meio de seus sequazes, entre eles a bruxa, os

se reporta desenvolvem a obediência religiosa, mas igualmente o reconhecimento do poder da Igreja e do Estado, cimentando a ordem social com o recurso a uma moral rigorosa”, MUCHEMBLED, Robert. *Uma Historia do Diabo...*, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁴⁷ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁴⁸ Ver, a este respeito o livro de COHN, Norman. *Europe's inner demons...*, *op. cit.*, pp. 16-79.

⁵⁴⁹ RUSSEL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles...*, *op. cit.*, pp. 77-167. Para Russell, é mais importante ainda a crítica racionalista de Descartes, que se não se demorou no problema do diabo, não rejeitou; cf. ainda DELUMEAU, Jean. O medo no ocidente..., *op. cit.*, p. 381, para o papel do diabo entre católicos e protestantes, papel, aliás, muito parecido. Cf. MUCHEMBLED, Robert. *Uma Historia do Diabo...*, *op. cit.*, pp. 91-142 e CLARK, Stuart. *Pensando com demónios...*, *op. cit.*, p. 461. Sobre o conflito de saberes, CERTEAU, Michel de. *Possession...*, *op. cit.*, pp. 109-121.

⁵⁵⁰ Este é, na realidade, o argumento central de todo o livro de Stuart Clark, que apresenta a ideia segundo a qual as noções acerca da bruxaria dependiam fortemente de concepções basilares da inteligência europeia sobre o que seria “a natureza das coisas”, tratando, por exemplo, do pensamento sobre os contrários.

judeus, os muçulmanos.⁵⁵¹ É o período em que os inimigos da cristandade⁵⁵² são unificados, a um nível simbólico, pela figura do “soberano dos Infernos”, o Príncipe deste mundo.

Vemos como, na sua primeira obra, a visão de Bernardes se afasta dos discursos demonológicos dos seiscentos europeu, voltando-se para a Bíblia, para um aspecto moralizante, calcando-o no solo da teologia mais conservadora. Essa característica não o isola de seus contemporâneos portugueses, mas o coloca em íntima sintonia com eles. Veremos como, adiante. Não entenderemos, contudo, o papel que o inimigo ocupa em seus escritos, se não nos voltarmos para a sua atividade no instante da oração. É neste momento que o diabo se faz presente no mundo do oratoriano.

3. 2. 2 *O demônio e a oração*

A persistência plurissecular de uma ideia, tal como o *itinerário espiritual* – isto é, a ideia segundo a qual a experiência de interiorização e aprofundamento da vida espiritual se processa mediante diversos graus, sucessivamente alcançados – é um fato pouco ou nada negligenciável na história do cristianismo. O imaginário a ela vinculado adquire, como de imediato, os seus acentos característicos. Um exemplo interessante pode ser dado a partir de uma obra já por nós abordada: o *Boosco Deleitoso*. Podemos enxergar nesta obra como um imaginário paradisíaco, tal qual levantado pelas pesquisas de Jean Delumeau⁵⁵³, se modula em direção à noção de itinerário.

A imagem do jardim abençoado como uma espécie de antecâmara do céu, presente nos relatos de visões medievais⁵⁵⁴, e originalmente dedicado às almas dos justos, expectantes pela bem-aventurança que se sucederá ao seu julgamento por Cristo, aparece nesta obra, como dissemos, um dos primeiros livros místicos da língua portuguesa. Nele,

⁵⁵¹ A tese do trabalho de Norman Cohn é que esses inimigos são construídos a partir de um mito conspiratório de raízes muito antigas. Ginzburg retoma-o no primeiro capítulo de seu livro sobre as origens históricas do sabá GINZBURG, Carlo. *História noturna...*, op. cit. pp. 40-82.

⁵⁵² Diante da complicada questão – sempre complicada – de se amar o próximo, e ainda os inimigos, Bernardes documenta quais são, de maneira genérica, os inimigos da cristandade: “Deste affecto de caridade a ninguem excludo, nem aos que me foraõ ingratos, nem os que são meus inimigos, nem os Herejes, Turcos, e Judeos: a todos geralmente abraço, e meto nos seyos de meu coração, porque vós dulcissimo JESUS, meu Mestre, assim o mandastes, e encomendastes: e se mandasseys, que amasse aos mesmos Demonios, até os demonios amara, porque vós o mandaveys: ma so estes aborreço, e abomino, porque só estes são vossos inimigos obstinados, e nunca o poderaõ deyxar de ser” BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 40

⁵⁵³ O livro de Delumeau é um “ensaio sobre o imaginário paradisíaco e uma tentativa de esclarecer a maneira como uma esperança se inseriu em um contexto cultural em constante evolução”, DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 17-18.

⁵⁵⁴ *Idem*, p. 76.

entretanto, as belezas hortícolas dividem a cena com o “boosco nevooso” – onde o pecador vive um “estado da peendenza” – e com o monte da contemplação, ou “estado da alta contepraçom”, “estado mays firme e mais perfeito”, aonde se chega “per graça do senhor deos”, o qual deve subir o pecador conforme purifica seus apetites e se torna “espiritual”.

Isto significa que, neste importante documento, o imaginário paradisíaco foi assimilado ao itinerário místico, uma vez que o peregrino – a personagem que goza das visões e consolações na paisagem do *Boosco (locus amoenus)* –, não se encontra no além-túmulo, mas numa viagem igualmente importante e difícil, que excitará gerações de contemplativos: a viagem do indivíduo em direção a si próprio e, conseqüentemente, em direção a Deus, que se encontra com a alma (como o *Amado* e a *Amada*), no “taamo mays de dentro”⁵⁵⁵, o leito nupcial.

Esta digressão tem o objetivo de situar o leitor para a importância que determinados esquemas propostos pela tradição vão, pouco a pouco, domesticando, ou tentando domesticar, o imaginário religioso. Será essa uma verdade para o caso do diabo? É o que nosso estudo tentará agora demonstrar. Veremos como o problema central dos oratorianos – a perfeição de si e do próximo pelo exercício da oração mental – domestica pouco a pouco o demônio, se pudermos assim nos expressar. E, a um só tempo, se restringe as possibilidades práticas de um discurso, como o faz para a demonologia, permite, por sua vez, o acesso a outras fontes com que povoar de imagens novas (mas em verdade muito antigas) o imaginário de seu tempo.

Tanto nos *Exercícios Espirituais* quanto em *Luz e Calor* o tema do diabo é introduzido em sua íntima relação com a oração. Quando Bernardes enumera os benefícios desta prática, não deixa passar em branco o seu poder sobre os demonios:

Amedronta grandemente os demonios, e descobre as ciladas, que nos armaõ; porque a oraçaõ dá azas ao espirito, e o poem em lugar alto, donde as possa descobrir, e como diz o Espirito Santo: De balde se lançaõ as redes a vista, dos que tem azas. Dá também esforço para vencer suas tentações: *Orate ne intretis in tentationem*: por onde disse S. Joaõ Clímaco: *Qui baculum orationis ingiter tenet non offendet; sed si offendere eum contigerit, non penitus cadet*: Quem tem na mão o baculo da Oração continuamente, não tropeçará, e se suceder, que tropêçe, não cairá de todo.⁵⁵⁶

⁵⁵⁵ *Boosco deleytoso...*, *op. cit.*, fl. 69v. A presença deste imaginário paradisíaco é tanto mais relevante quanto possamos atestar seus elementos ao longo da obra: os aromas das “flores de bom odor”, o impacto visual das descrições, a presença do anjo e, no fim, a trasladação do paraíso espiritual, “a casa da boa consciência” para o paraíso celestial, num dos momentos mais belos que o gênero terá talvez legado.

⁵⁵⁶ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, *op. cit.*, p. 4.

A mesma ideia sobre a oração e o diabo é repetida, desta vez invocando o testemunho de S. Nilo (? - 430): “S. Nilo lhe chama encantamento, com que invisivelmente ficam como atadas, e adormecidas as serpentes infernaes para não poderem fazer mal: *Verè siquisem, e maxima, e terribilis incantatio adversus daemonas est vigil, attentaque oratio*”⁵⁵⁷. Ou, como diz mais a frente: por que poucas pessoas a praticam? “Porque o inimigo comuu sabendo os danos, que deste exercicio resultaõ ao seu reyno do peccado, trabalha quanto pode porque as almas o não comecem, ou continuem”⁵⁵⁸.

Assim ele secundava o seu prepósito, que em suas obras sobre a vida de Jesus Cristo escrevia a mesma coisa:

Para prova de quão necessário, e importante seja esse exercicio, bastava ver com quanto affinco o demônio, inimigo de nosso bem, o encontra; não encontra o demônio tanto, que tomemos hua disciplina, que ponhamos hum cilicio, que rezemos hum Terço, ou hum Rosario, ou façamos qualquer obra boa, como que tenhamos hua pouca de Oração Mental.⁵⁵⁹

Ou, como escreve Bernardes, rebatendo as objeções dos que se voltavam contra este “santo exercicio”:

saõ suggerida pelo comum inimigo, o qual antes consentirà que jejuemos huma Quaresma a pão, e agua, do que empregarmos meya hora em virar o rosto da alma para si, e para seu Deos; parece que lhe arde muyto este exercicio, porq faz, que as almas não ardaõ com elle eternamente.⁵⁶⁰

Se voltarmos ao texto de Quental, veremos como a confiança dos oratorianos na oração tornava-a uma arma privilegiada para a reforma da vida, e busca pela santidade. Assim o demônio:

[...] contra esta empenha todas as suas forças, porque desta recebe os mayores golpes, e cõ muyto fundamento se tem della, porque bem pode succeder, que hua pessoa em peccado mortal comece hua das sobreditas obras, ou outras quaisquer, e acabe em elle; mas começar a ter Oração Mental em peccado, e acabar com elle, tenho por impossível, se ella foy verdadeyra; porque he impossível, que não tivesse nella hua moção, para que se puzesse em graça de Deos.⁵⁶¹

A atividade diabólica está posta, nos excertos acima, na perspectiva da busca pela santidade. Sendo ela prejudicial ao reino de pecado do impuríssimo inimigo, e sendo a oração

⁵⁵⁷ BERNARDES, *Exercícios Espirituais...*, op. cit., pp. 7-8.

⁵⁵⁸ *Idem*, p. 10.

⁵⁵⁹ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., p. 6.

⁵⁶⁰ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 18.

⁵⁶¹ QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão...*, op. cit., pp. 6-7.

mental o caminho mais seguro para alcançá-la, é uma conclusão óbvia, para Quental e Bernardes, que o demônio busque evitar que as pessoas orem. Mas de que santidade estamos falando? A pergunta, vazia de sentido *a priori* – um santo não é sempre um santo? – adquire enorme relevância quando, segundo afirma André Vauchez, são desmascaradas “as falsas continuidades postuladas, ao menos implicitamente, pela linguagem”⁵⁶². Estudar a espiritualidade inclui, portanto, estudar a santidade.

Uma espiritualidade calcada no desprezo do mundo, na meditação dos fins últimos (morte, juízo, inferno, paraíso), na vigilância contra o pecado e, portanto, no “exercício” – avessa a qualquer forma de anulação da vontade no plano da perfectibilidade – é uma espiritualidade ascética, em essência; seu modelo de conduta e, no limite, seu modelo de santidade, não pode ser senão o do *ascetismo*. Tal modelo, ainda na Antiguidade Oriental, sobretudo no Egito, fascinou o Ocidente, como diz André Vauchez: “o ideal de um homem de Deus [...] que recusa os valores dominantes de sua época [...] para se refugiar na solidão e levar uma vida totalmente religiosa, isto é, consagrada à penitência e à mortificação”⁵⁶³. Na solidão do deserto, munidos apenas de sua fé, estes atletas do cristianismo antigo provavam tribulações extraordinárias, alcançado, a partir delas, dons excepcionais. Permanecerão como modelos permanentes de santidade, por conta de sua familiaridade com o sobrenatural.

A trajetória deste modelo no Ocidente medieval é longa e, de certo modo, perdura até os nossos dias, sofrendo, evidentemente, enormes modificações. Enquanto o modelo eremítico permanece um ideal apenas raramente incentivado na Idade Média dos mosteiros – da vida cenobítica – e o apelo por uma espiritualidade voltada para a ação no mundo (e não para uma fuga dele), concebe, com os mendicantes do século XIII, a necessidade de santificar a todos os fiéis, e não apenas a si mesmo, o modelo ascético permanece de maneira adaptada: o incentivo aos jejuns, à abstinência, às disciplinas, vigilância da concupiscência⁵⁶⁴ – ações às quais, naturalmente, tende o cristianismo, de maneira geral.

A história do ascetismo é extremamente complexa; compete-nos, assinalando a sua valorização à época de Manuel Bernardes – como estamos fazendo sistematicamente – mostrar como alguns de seus traços distintivos colocam em funcionamento o imaginário do oratoriano. Assim sucede com relação ao demônio. Como mostra David Brakke, é impossível

⁵⁶² VAUCHEZ, André. “O santo”, In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211.

⁵⁶³ *Idem*, “O santo”..., *op. cit.*, p. 213.

⁵⁶⁴ Segundo Vauchez, “a santidade continuava no campo do extraordinário, mas tornava-se acessível à custa de duros esforços. Quem jejuava várias semanas a fio, passava as noites em oração e operava curas miraculosas via-se rapidamente canonizado pelas multidões, se não pela Igreja” VAUCHEZ, André. *A espiritualidade...*, *op. cit.*, p. 53.

compreender a essas duas figuras – demonios e ascetas – a não ser em sua mútua composição, história que se desenrola, sobretudo, nos séculos quarto e quinto.⁵⁶⁵ Os ascetas, monges do deserto, são aqueles que lutam com o demônio.

Eis porque verificamos, nas primeiras obras de Bernardes, a referência a estas figuras do cristianismo, sobretudo quando trata da oração e da ação diabólica. Assim ele escrevia em *Luz e Calor*:

Ao Santo Abade Agathão, perguntarão hua vez os seus monges: Qual era a virtude, que mais trabalho custava a exercitar. Perdoayme irmãos (respondeo elle) se não acerto no que entendo, que não há trabalho semelhante ao de orar a Deos, como se deve: poys o mesmo he porse o homem diante de seu Deos para orar; do que acudirem os demonios, a fazer com quantas artes podem por lhe interromper, e destruir a oração; por quanto muyto bem sabem, que nada os impede tanto como este santo exercício.⁵⁶⁶

A presença de tais referenciais na obra de Bernardes é facilmente verificável. Segundo Ebion de Lima, tal influência é, em parte, fruto da sua educação jesuítica.⁵⁶⁷ Faz sentido, ainda, se pensarmos que o impulso pela reforma da vida religiosa em Portugal caminhou no sentido da valorização da interioridade. A Época Moderna, de retomada dos padrões típicos do cristianismo do deserto, redundava, ao nível da espiritualidade, num papel enorme concedido à batalha espiritual, que se travava a partir do próprio indivíduo, dentro do próprio indivíduo – não por acaso, a tentação da luxúria ser uma das mais frequentemente combatidas. Na *Vida de Santo Antão*, escrita no século IV por Santo Atanásio, a primeira tentação que o monge sofre, ao se afastar para o deserto é a da carne. O diabo já aparece no quinto parágrafo. Aqui, ele tenta Antão através de pensamentos obscenos, da luxúria, e chega a tomar a forma de mulher. “Em suma, despertou em seu espírito tempestade de pensamentos, querendo fazê-lo renunciar à reta eleição”⁵⁶⁸.

O demônio procura destruir aquilo que aquele que o asceta constrói. Por isso a tentação em direção à luxúria, à vanglória, ou às falsas consolações. Já São Paulo, em sua Primeira Epístola aos Coríntios (12, 10), atentava para este último tópico: o dom do *discernimento dos espíritos*⁵⁶⁹, dado por Deus, é aquele mediante o qual poderemos decidir se os fenómenos da vida espiritual procedem de nosso próprio espírito, do Espírito Divino, ou do

⁵⁶⁵ BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk...*, op. cit., p. 5.

⁵⁶⁶ BERNARDES, Manuel. *Luz e Calor...*, op. cit., p. 11.

⁵⁶⁷ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, op. cit., p. 172.

⁵⁶⁸ ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos. A encarnação do verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 198-199. Citaremos apenas a partir da última obra.

⁵⁶⁹ No grego, *diakrisis*, no latim *discretio*.

espírito diabólico. Pois a vida espiritual é construída em torno de algumas oposições, como vícios e virtudes, graça e pecado, consolação e desolação. Como saber a procedência das consolações?

Para Bernardes, a *consolação do Espírito Santo* é “huma suavidade, alegria, e deleyte interior, que conforme o diverso modo, com que afeyçoa a alma, e os diferentes effeytos, que nella obra, assim tem diferentes nomes”, que ele não se cansa em enumerar: “uncção mystica”, “gosto da sabedoria”, “fervor de devoção”, “gozo do Espírito Santo” e “paz interior”. E há três tipos de consolação: a sensível, “propria dos principiantes, e imperfeytos”, a sensível e espiritual, e a apenas espiritual, estas duas últimas próprias dos “aproveytados, e perfeytos”⁵⁷⁰.

O primeiro gênero de consolações, que sucede aos principiantes da via purgativa “para serem atraídos a seervir a Deos”, diferentemente daquela espiritual, que só Deus pode causar, “pode cauzalla tambem o espirito maligno, e o espirito proprio”. Aqui entra em cena aquele “dom especial de Deos”, a “discrição de espiritos”, responsável por investigar, se agarrando a “muyta pureza de consciencia”, o “autor dessas consolações”, “pelos effeytos” que deixam na alma os movimentos de tais consolações⁵⁷¹. Assim ele prossegue apresentando ação diabólica:

Pelo contrario, as consolaçoens fingidas do espirito maligno, geraõ trevas, e escuridade, e fazem o homẽ soberbo, e impaciente, e indocil, e o vaõ encaminhando para os deleytes da carne: porque nosso inimigo naõ nos offerece mel senaõ para disfarçar o veneno: demandaõ à alma com grande pressa, e impeto que faça, ou deyxe de fazer isto, ou aquillo, sem lhe darem vagar para que o cõsulte com a prudencia; porque quem quer passar moeda falsa, naõ folga, que lha rocem: deleytaõ por hum modo duro, e grosseyro, e como angustiado. Tambem he necessario espreytar se a tal consolação vay caminhando, ainda que de longe, e pouco a pouco, a persuadir alguma couza, que encontre as Escrituras sagradas, ou que desfavoreça a obediencia aos mayores, e a caridade igual com todos: porque tudo isto he fumo, que naõ naasce senaõ de fogo infernal⁵⁷².

Bernardes dá grande valor à experiência, como se vê: “os que não tem esperiencia”, podem tomar, ele diz, as consolações naturais como manifestações espirituais. Aqui seja talvez a ocasião de refletir sobre um dado da vida do oratoriano que talvez ilumine esse conjunto de conhecimentos sobre a vida espiritual.

⁵⁷⁰ BERNARDES, Manuel. *Exercícios Espirituais...*, op. cit., p. 29.

⁵⁷¹ *Idem, ibid.*

⁵⁷² *Idem*, p. 31,

O leitor deve estar lembrado, quando dissemos, no capítulo precedente, que alguns fatos da vida de Bernardes eram historicamente relevantes. Como vimos, e como nos indica a carta de padre Quental aos bracarenses, de março de 1687 – um ano após a publicação dos *Exercícios Espirituais* – até 1696, por um período, portanto, de nove anos, esteve Bernardes afastado de suas atribuições sacerdotais, por conta de sua má saúde. E se justifica, no prefácio de *Luz e Calor* – publicado em 1696 e composto, provavelmente, durante este período de convalescença –, dizendo que desejava compensar a sua congregação, com obra escrita, no que não fizera por ela, no púlpito, e em missões. Pois bem. Nas *Notícias* para a sua vida, escritas por Bernardo Lopes, lemos, segundo o autor, da “letra” de Bernardes:

Nos exercícios do anno de 1689 cujo ultimo dia foy Domingo 13 de Outubro me disse o meo confessor o P. Vicente Dias, que começasse a ter oração de Fé, porque N. Senhor me chamava para a Oração extraordinária ou de união pelo que lhe sejam dadas infinitas graças e que observasse na dita oração estas 3 cousas; 1ª grande desprezo das consolações; 2ª grande resignação à vontade de Deos; 3ª não fazer acto nenhum excepto o das preparações e soffrer o que vier. E fora da oração grande pureza de consciência.⁵⁷³

Se, durante esse período, Bernardes de fato praticou a oração de Fé⁵⁷⁴ – um dos nomes para o quiete – e se, portanto, suas doutrinas sobre a contemplação adquirida, a purgação passiva e a quietação foram enriquecidas a partir da sua experiência pessoal, torna-se, de fato, bastante importante o que ele dizia a respeito do diabo, porque não se tratava, unicamente, de difundir aquele ideal ascético, difundiu-lo mesmo no caso da oração extraordinária, como atuando em pleno funcionamento – contemplação “adquirida” – mas de uma realidade que ele podia atestar com a sua vida e seu exemplo. Ele estava em condições, por conta de sua experiência, de tratar dos demónios no momento da oração:

Acrescenta-se: que a vexação dos demónios (q he hum trabalho, que costuma ocorrer neste estado, e ajudar a dita purgação) traz consigo grandes utilidades, se nos sabemos haver bem nella pelejando legitimamente. Ali aprende a alma a discernir as suas ilusões, das visitas, e ilustrações do Ceo: e os movimentos mãos, e fins torcidos, e equívocos, de outros que são rectos, e santos.⁵⁷⁵

⁵⁷³ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 14. Não temos motivos para duvidar de padre Bernardo. É muito provável que tal carta tenha, de fato, existido, sobretudo por conta daquilo que Bernardes recomendava, ele mesmo, aos seus companheiros oratorianos: que anotassem, como parte dos exercícios espirituais, as “rezoluções, ou propozitos; os sentimentos, ou luzes; e os dictames, ou doutrinas” BERNARDES, Manuel. *Direcção para ter os nove dias de Exercícios...*, *op. cit.*, p. 455. É provável que ele escrevesse um acontecimento importante como esse.

⁵⁷⁴ Pedro Tavares acredita igualmente que sim TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁷⁵ BERNARDES, *Luz e Calor...*, *op. cit.*, pp. 202-203.

Aqui a atividade do demônio é incorporado ao itinerário e, precisamente, à experiência do exercitante. O discernimento dos espíritos é importante porque o diabo, inimigo do homem, que *o arrasta para o mundo, o conduz em direção ao pecado*, e o faz, sobretudo, procurando *impedi-lo em sua oração*, é o mestre da prestidigitação, o grande ilusionista,⁵⁷⁶ que se faz tomar por um “anjo de luz” (2 Cor 11, 14), para que, falsamente, seja seguido para fora do itinerário espiritual – em direção ao pecado, à desgraça e ao inferno.

A história do discernimento dos espíritos é de importância muito pouco, ou nada negligenciável, para o imaginário diabólico do ocidente cristão. Na Antiguidade, entre os monges cenobitas, era uma “parte essencial da habilidade do líder [o abade] em aconselhar cada um dos monges e em manter a pureza da comunidade”⁵⁷⁷. Santo Atanásio atentava para a necessidade do discernimento, pois, como ele narra na sua *Vida de santo Antão*, os demônios:

Não podendo desviar o coração pelo prazer manifesto e impuro, atacam de outro modo, formam ficções, procuram assustar, metamorfoseiam-se e tomam as feições de mulheres, de animais, de serpentes, de grandes corpos, de tropas de soldados. Também essas ficções não devem ser temidas: não são nada e desaparecem depressa, se nos munirmos da fé e do sinal da cruz.⁵⁷⁸

Durante a Idade Média, como nos mostra Nancy Caciola, se torna uma dúvida enorme para os confessores decidir se suas confessadas (a maioria dos casos se trata de mulheres), em seu comportamento extraordinário, são tomadas pelo Espírito Santo, ou pelo demônio. Pela última alternativa, como sabemos, decidiam-se a maioria dos casos.⁵⁷⁹ Segundo a autora, inicia-se então, nos fins do Medievo, um processo, dirigido pela Igreja, em sistematizar os saberes a respeito do diabo e atuar, sobre as possessas, sobre seus corpos, com os meios sacramentais: o exorcismo, em baixa desde o século XII, começa a ser reorganizado,

⁵⁷⁶ É preciso acompanhar a exposição de Stuart Clark para apreciarmos a verdadeira capacidade, que os demonólogos do período imputaram ao demônio, em agir no mundo: um corpo de saberes, relativamente homogêneo definia, nos princípios da Europa Moderna, os acontecimentos em naturais, preternaturais ou sobrenaturais. Enquanto os últimos (*miracula*) pertencem à intervenção unicamente divina, e os primeiros ao curso normal das forças naturais, os segundos (*mirabilia*) diziam respeito às propriedades ocultas das coisas, manipuláveis mediante um conhecimento humano – a magia natural – ou pela intervenção demoníaca – magia diabólica. Em determinado momento da História a magia diabólica assumiu todas as formas de magia e, portanto, qualquer ato mágico passa a supor pacto com o demônio – para o caso das bruxas, realizado no sabá. Ocorre que, portanto, os demônios são capazes – e isto não é apenas teologia – de “manejar as propriedades ocultas da natureza” CLARK, Stuart. *Pensando com demonios...*, *op. cit.*, p. 367. Um outro aspecto do seu poder de iludir, são as decepções diabólicas: um demônio causar uma alteração na aparência do corpo de um maleficiado, por exemplo (o pênis que sumia, do nada). DELUMEAU, Jean. *O medo...*, *op. cit.*, p. 379.

⁵⁷⁷ BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk...*, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁷⁸ ATANÁSIO, Santo. *Vida e conduta de Santo Antão...*, *op. cit.*, p. 314.

⁵⁷⁹ CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits...*, *op. cit.*, pp. 129-175.

e uma mutação se faz rapidamente notar – a passagem das práticas improvisadas, muitas vezes vistas como supersticiosas, para um aparato ritual (gestos, palavras, fórmulas) de caráter propriamente litúrgico⁵⁸⁰.

Na Idade Moderna, a situação se alterará apenas no fim do século XVI e princípios do século XVII. Ainda tributários da eficácia do exorcismo em *discernir* “se um indivíduo estava realmente possuído, e por que tipo de espírito”⁵⁸¹, não era, pois, exigido dos clérigos, que tivessem uma *fórmula exorcística*⁵⁸²: apenas em 1614, com a publicação do *Rituale Romanum*, de Paulo V, sob o título *De exorcizandis obsessis a daemonio*, tais fórmulas seriam fornecidas, desta vez pela Igreja, numa “campanha sistemática para controlar todas as atividades relacionadas com o miraculoso e o sobrenatural”.⁵⁸³ No rito de 1614, compilado a partir de sacramentais do século VIII (dos sacramentários gelasianos e gregorianos) e de normas de conduta – aquelas prescritas para o sacerdote – das obras de Alberto Castellani⁵⁸⁴, é expressamente recomendado ao sacerdote, que não creia facilmente no que diz o possesso – o seu discurso é sempre equívoco. É interessante, pois é o mesmo rito que transformará o exorcismo, um sacramental, de origem batismal, num “quase sacramento” – já dizia-se, à época, que operava *ex opera operato*.⁵⁸⁵

A necessidade em unificar as condutas diante da ação diabólica no mundo se fazia notar não apenas na disciplina eclesiástica, mas dentro do itinerário espiritual. Se o demônio é aquele que engana pela aparência, é preciso, pois, saber discernir suas intervenções. O cuidado de Bernardes na oração de quietação é que ela pode ser simulada pelo demônio:

He ua certa deleytaçãosinha sensível, que elle poe no nosso apetite, ou nos membros do corpo, arremedando a consolação espiritual. E como a alma, se he avarenta desses gostos, e pouco fundada na humildade, e intenção simplez, e recta, não se quer divertir or não impedilla, fica assim aboubada, chupando aquella distilação, que lhe parece ser maná do Ceo.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits...*, op. cit., pp. 236-237. A tentativa de enquadramento, que foi muito lento, resultava que, não obstante os esforços dos bispos em divulgar manuais de exorcismos devidamente estabelecidos por suas dioceses, os dados de que se dispõe para o período sejam, em geral, e até o século XV, “exorcismos de água e sal, usados desde os tempos da Igreja primitiva para purificar tais elementos para fins litúrgicos, ou para aspergir em torno das casas para proteção contra influências demoníacas”, *Idem*, p. 237.

⁵⁸¹ *Idem*, p. 244.

⁵⁸² SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit...*, op. cit., p. 61.

⁵⁸³ *Idem*, p. 62.

⁵⁸⁴ BRULIN, Monique. L'exorcisme dans l'Eglise : une parole de guérison et de salut (comunicação). Extrait du Centre d'études théologiques de Caen, 16/07/2007. Disponível em <http://theologie-caen.cef.fr>. Acesso em agosto/2011.

⁵⁸⁵ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit...*, op. cit., p. 89.

⁵⁸⁶ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 172.

Por isso em sua anotação de 1689 ele apresentava o conselho do seu diretor espiritual em desprezar as consolações. Não era isso, com certeza, o que fazia grande parte das pessoas recolhidas e devotas – para nos lembrarmos dos dizeres de frei Toscano. Basta nos atentarmos para o fato que o período que compreende os séculos XVI e XVII – “o século XVII foi chamado de século de ouro do endemoninhado”⁵⁸⁷ – se é a época do disciplinamento eclesiástico, da Igreja tridentina, é igualmente a época das beatas.

A destacada figura da dirigida espiritual, que por meio de graças extraordinárias alcança fama de santidade está presente no Portugal de Bernardes como uma importante e ambígua fonte de exemplos, seja de virtude e oração, seja de desvios. Que se recorde o leitor do caso de padre António, oratoriano do Viseu, e de sua dirigida, Arcângela do Sacramento: a pecha do molinosismo, que sobre ambos recaiu, advinha tanto de proclamarem fama de santidade (valorizando as consolações e visões de Arcângela⁵⁸⁸), quanto de uma relação um tanto dúbia com o demônio – uma relação que atribuía o pecado à atuação do espírito maligno, como foi entendido – e que separava, precisamente, o que Bernardes, e com ele a ortodoxia, julgava serem inseparáveis: o demônio e o pecado.

A beata, “*mística, visionária, comunera, conquistadora y pícará*”, como a entende Carmelo Tolosana, intenta construir a sua própria subjetividade, “*sobresalir en distinción*”, buscando alcançar um bem supremo: a santidade.⁵⁸⁹ Mas a santidade, alimentada com ideais ascéticos – que calham muito mais ao gosto da instituição eclesiástica – rejeitava o visionarismo indiscriminado, ou, nas palavras de Pedro Tavares, a “atração pelo maravilhoso na vida espiritual”⁵⁹⁰. Assim, como escrevia Bernardes, a oração de quietação, fingida pelo demônio, podia, igualmente, produzir maravilhas:

E adverti, que ainda que lhe chamei [à falsa quiete] deleytaçõsinha, porque o Demónio he tão escaço e invejoso q nem gostos falsos nos quer dar com abundância; todavia, se acha que lhe convém, os aumenta excessivamente. Já encontrey pessoa, que em todos os seus membros, até nas unhas dos pés sentia tal deleyte, que não tinha cousa na terra com o que o comparasse; e contudo era falso e diabólico.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ CLARK, Stuart. *Pensando com demonios...*, op. cit., p. 499.

⁵⁸⁸ Segundo o professor Pedro Tavares, uma das maiores suspeitas com relação a Arcângela é o fato de que, via de regra, ela se querer arrebatada quando praticava oração mental TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., p. 290.

⁵⁸⁹ TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental...*, op. cit., p.65.

⁵⁹⁰ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., p. 186.

⁵⁹¹ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 172.

E a pretensão de santidade, ela mesma, era infundida pelo espírito maligno, uma vez que o falso profeta, como o falso visionário, macaqueava, no entender dos teólogos e dos inquisidores, a verdadeira interioridade:

A mais ainda, fazendo-nos parecer que obramos milagres, para vos confirmar na crença de nossos felicíssimos progressos na oração, em castigo, ou para remédio de nossa soberba occulta. Como sey de outra pessoa, que com o sinal da Cruz sarava de repente hua ferida casual no pé de outra. Mas a ferida casual, ao que parecia, era fingida de proposito pelo demônio: porque o pé era de mulher: e com o pe encuberto, deste pé descoberto armava laço ao tal illuso: por quanto fugindo do sinal da Cruz, desaparecia também a ferida, e fica feyto, ou contrafeito um milagre.⁵⁹²

O fingimento de estigmas, que pode ser obra do demônio, nos faz lembrar, de imediato, do caso de Joana dos Anjos, a superiora de Loudun, que tinha escritos na mão os nomes de Maria e Francisco de Sales, os quais supostamente livraram-na de seus demônios. Mas não é preciso ir à França. Entre os espanhóis – e portugueses, podemos acrescentar – a atuação da Inquisição rapidamente tendeu a equacionar os termos *beata*, *santa*, *extática* e *endemoninhada*.⁵⁹³ Como nos mostra Vítor Ribeiro, em determinados momentos da espiritualidade portuguesa, à época do alumbradismo, ser perseguido pelo diabo era sinal infalível de santidade.⁵⁹⁴

A questão, entretanto, como ficará mais claro, não estava em ser vítima ou não dos ataques demoníacos, mas na maneira de resistir-lhes. Assim como as visões não eram, em si, consideradas pecaminosas. Como mostram os estudos de Geraldo Pieroni e Laura de Mello e Souza, a maioria das beatas processadas pelo Santo Ofício português se compunha, via de regra, por visionárias que se diziam beneficiadas com favores extraordinários do Espírito Santo, apresentando como sinais de sua eleição estigmas, êxtases – sobretudo durante a comunhão, que era frequentemente procurada –, levitação. Não foi difícil para os inquisidores encontrar traços, em suas vidas, que desautorizavam a natureza de sua santidade: ausência de humildade, tendência a se aventurarem na vida espiritual sem o concurso de um diretor e visões que tendiam para o grotesco⁵⁹⁵.

⁵⁹² BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁹³ TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental...*, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁹⁴ RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos...*, *op. cit.*, pp. 147-148. “Na década de oitenta do século XVI, quando este modelo começava também a ganhar sólida implantação em Portugal, surge o caso de Isabel Miranda, uma santa de Angra do Heroísmo a quem, alegadamente, o diabo não dava descanso, perseguindo-a com tentações e visões demoníacas. Tudo com o objectivo de a afastar do caminho de Deus e das suas práticas virtuosas”, *Idem, ibid.*

⁵⁹⁵ “Os elementos rudes, grotescos e desordenados de suas visões provavam que elas estavam sendo enganadas pelo demônio, mestre do disfarce, capaz de provocar a confusão entre a mística, o profetismo e a superstição”,

As visões das beatas processadas eram, para o Santo Ofício, destituídas de método.⁵⁹⁶ Careciam, portanto, daquele modelo ascético que se tornara a norma através dos exercícios espirituais, da oração metódica. Foi nesse contexto que a repressão ao molinosismo se consumou no mundo português. E era, pois, nesse mesmo contexto, que o padre Bernardes, praticante da oração de fé pura, escrevia. Torna-se, portanto, ainda mais clara a opção dos oratorianos pelo método da oração das três potências, a pastoral pela contemplação adquirida, a leitura da purgação passiva (tópico relevante desde João da Cruz) e a desconfiança dos imaginativos – o que levaria as duas cabeças do instituto, Quental e Bernardes, a fornecer meditações já prontas aos seus leitores.

Estamos diante, portanto, de uma *política do imaginário*, que se encontra atrelada a uma *política da santidade*: é por isso que Bernardes buscava com que se evitassem quaisquer singularidades no momento da oração, “todo o fazer gestos com a cara, ou acções com as mãos, ou dar suspiros”⁵⁹⁷, que fosse feita de preferência em local privado, longe da vista dos demais⁵⁹⁸, e sob a direção espiritual de um sacerdote, que ajudava a desmascarar as astúcias do inimigo.⁵⁹⁹ Como ele mesmo repreenderia em 1706, no primeiro tomo de Nova Floresta, tratando do “Amor Divino”, muitos exercitantes não seguiam esse roteiro:

Vós homem de Oração, vós Congregante, vós Religiosa, ou Beata, ides sem conselho do Confessor, por nenhum vos governais, reconciliandovos com tantos, commungais as vezes que quereis, fazeis as penitencias que vos parece, ledes os livros de que mais gostais, não os que mais vos servem, suspendei-vos na Oração antes que deos vos suspenda, e que o padre

PIERONI, Geraldo (org.). *Entre Deus e o Diabo*. Santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 115.

⁵⁹⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 107. Segunda a professora, diante da dificuldade em precisar a santidade ou diabolismo dos fenômenos sobrenaturais em que se metiam as processadas baseando-se apenas em seu conteúdo, o Santo Ofício se voltou para este ponto que, como vimos ao longo de nosso estudo, era a mentalidade dominante na espiritualidade portuguesa de então, sobretudo pela presença jesuítica: “assim, foi contra a forma que os êxtases e concepções das beatas portuguesas em questão que o Tribunal luso se voltou de imediato, ressaltando-lhes a desordem, a crueza, a falta de elegância”, *Idem*, p. 114. Escrevia Bernardes, à época: “onde virmos confusão, e desordem, he sinal que ali meteo mão o demónio”, BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁹⁷ BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais...*, *op. cit.*, p. 17. A melhor compostura do corpo seria com “ambos os joelhos em terra, o corpo direyto, a cabeça descoberta, e sem torcer, os olhos bayxos, as mãos juntas ante o peyto”, *Idem, ibid.*

⁵⁹⁸ *Idem, ibid.* Embora “não demos por excluído, e totalmente incapaz para a oração qualquer outro lugar: orque na meza, nos caminhos, no campo etc. pode-se ter muyta, e boa Oração”.

⁵⁹⁹ À pergunta sobre se pode uma pessoa dedicar-se à vida de oração sem diretor espiritual, a resposta de Bernardes é “com grande dificuldade”, pois se trata de uma sabedoria prática, e o exercitante necessita de alguém que possa guiar aquele que se aventura pelo caminho do espírito, digamos, “que lhe responda as suas duvidas, quem o esforce nas tetaçoens, quem o alente à perseverança, quem lhe descubra os enganos do Demonio, e do amor proprio (que tudo he o mesmo)”. Quem não puder que se governe pela lição dos livros e pela luz interior do Espírito Santo, tirando suas dúvidas quando elas surgirem, com alguém que as possa retirar, *Idem*, pp. 76-77.

espiritual o examine, e approve: isso he irdes só, isso he irdes pello deserto.
⁶⁰⁰

Lembremos que, como escreve Maria Lucília Pires, a meditação metódica incluía a composição do lugar, isto é, a criação de um “espaço imaginário”, paralelo ao espaço real, aquele onde a oração soia se desenrolar. Neste espaço imaginário a imaginação do exercitante deveria dramatizar as cenas da salvação e da condenação, trazer à sua memória os atributos da divindade, e, igualmente, a fealdade do pecado e de seu promotor, o demônio. A autora tem razão, portanto, em chamar esse processo de “catártico”.⁶⁰¹ E com ele se acompanhava, naturalmente, uma “diabolização dos instintos e recalçamento da libido”.⁶⁰² Portanto uma grave atenção ao corpo era preconizada, pois durante a oração:

[o demônio] quebra e torna lânguidas as forças do corpo, cauza formigueyros no cérebro, mete fraqueza no estomago, faz sobressaltos de coração e decomposição de pulsos, como em relógio, cujo pendullo não anda compassado: outras vezes se pendura por detraz nos vestidos, puxando por elles sutilmente, desorte que lhe subão à garganta, e o afoguem: ou se lhe assenta sobre os hombros, causando mais ou menos pezo, conforme Deos lho permite.⁶⁰³

Esses eram os sinais a que era preciso se atentar. Para além da consolação do espírito maligno, que começa “do corpo ou do apetyte, porém não toca a alma, antes muytas vezes a deyxá seca, tirste e perturbada”,⁶⁰⁴ o demônio agia de outras formas que eram fisicamente experimentáveis. As descrições de Bernardes, diferentemente do que é possível

⁶⁰⁰ BERNARDES, Manuel. *Nova floresta...*, op. cit. t. 1, pp. 164.

⁶⁰¹ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Para uma leitura intertextual...*, op. cit., p. 36.

⁶⁰² TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., p. 262.

⁶⁰³ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 12. O leitor talvez se pergunte: mas esses homens, fechados em seus quartos, ajoelhados, às vezes horas a fio... não era de se esperar que seus corpos manifestassem esse, ou aquele sintoma de cansaço, ou incómodo? E não os atribuiriam, então, a uma intervenção demoníaca? Ora, responderá o historiador, não é justamente por acreditar que o diabo poderia intervir de semelhante maneira que tais incómodos, naturais, eram assim interpretados, que uma atenção maior lhes era dada? Para nós, que nos importamos com a crença religiosa, e com as linguagens que a religião desenvolve historicamente, pouco nos importa saber mais que isso, isto é, se faziam os religiosos ficções para si próprios, ou que era mesmo o diabo a puxar-lhes o vestido.

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 173. Sobre as consolações do demônio, escreve Santo Atanásio “Mas a incursão e aparição dos maus são perturbadoras, e acompanhadas de ruídos, rumores e gritos como de agitação de pessoas mal educadas e de salteadores; isso produz logo terror na alma, perturbação e desordem nos pensamentos, tristeza, ódio contra os ascetas, acídia, desgosto, recordação dos parentes, temor da morte e, enfim, naus desejos, pusilanimidade para a virtude e desregramento dos costumes. Por isso, quando à vista de alguma aparição, temeis, se o temor não for logo retirado e se, em seu lugar, não se produzirem alegria inefável, alacridade, confiança, reconforto e tranquilidade dos pensamentos e outros movimentos interiores que eu disse, força da alma e amor de Deus, tende coragem e orai, porque a alegria e o estado da alma testemunham a santidade daquele que se torna presente [...] Mas se, quando alguns aparecem, produzem-se perturbação e ruído fora e um aparato mundano e o temor da morte e outras coisas que eu disse, sabeí que a vinda é dos maus” ATANÁSIO, Santo. *Vida e conduta de Santo Antão...*, op. cit., pp. 324-5.

ver nos *Exercícios Espirituais*, são agora eivadas de minúcias, o que sugere que ele mesmo acreditava ter passado por semelhantes experiências.

Alguns na Oração mental estão meyo amodorrados, tomando por consolação espiritual o que não he mays que cozimento, que esta fazendo o seu estômago, e somnolência que dos seus últimos vapores mays delicados resulta no cérebro. Isto não he oração, senão ilusão do demónio, que se chega para a alma; porque ella, em vez de subir a Deos, desce e se aconchega a si mesma.⁶⁰⁵

Ainda no tópico do discernimento, importa percebermos como esta atividade física dos demónios vai além da sua capacidade em compor imaginariamente uma realidade visível, um mundo virtual⁶⁰⁶, que simule a realidade que procede de Deus – ou seja, sua arte não consiste apenas em iludir o exercitante para leva-lo ao pecado. Ele o agride fisicamente:

Eu communquei hua alma dada a este santo exercício da Oração mental, e particularmente devota da sagrada Payxão de Christo: a quem os demónios, entre outras muytas, e pezadas vexações, fazião esta; que a tirávão da sua cama despojando-a até da camisa, e a penduravão das grades da janela para fora, nas mays rigorosas noutes de inverno: e outras vezes a sumergião em hua cisterna de sua casa. Nem o podia atribuir effeytos de alguma visão imaginária, poys verdadeyramente achava a cabeça, e corpo enopado, e outros sinaes evidentes.⁶⁰⁷

O demónio, nos informa Bernardes, é um ser real e que pode ferir as pessoas. Não é simplesmente um símbolo do mal, ou o resultado da repressão dos instintos sexuais, mas age, de maneira inequívoca, assaltando aqueles que se esforçam na busca pela perfeição. O exercitante não fique esperançoso em apenas ser iludido do demónio, pois pode ser que ele tome uma boa surra dos inimigos. É o que ele escreve sobre os santos:

E nada disso tem comparação com as moléstias que dão estes malignos espíritos aos grandes servos de Deos, e de virtude mais robusta; poys muytas vezes chegão aos açoutar, arrastar e precipitar cruelissimamente: outras vezes jogão com elles a péla: outras lhes dão nas entranhas como tratos de volante, fazendo-as subir violentamente pelo peyto: e os rodeião, cingem em figuras de horrendos dragões, e serpentes: outras representam diante delles corporalmente abominações nefandas e torpíssimas, cuja vista he, para os amadores da pureza, mais horrível e penosa que o mesmo inferno.⁶⁰⁸

Para as pessoas que não têm a mesma santidade dos “grandes servos de Deos”, e às quais semelhantes vexações certamente não sucederiam, o dom do discernimento ainda era

⁶⁰⁵ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 58.

⁶⁰⁶ CLARK, Stuart. *Vanities of the eye...*, op. cit., pp. 123-126.

⁶⁰⁷ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 13.

⁶⁰⁸ *Idem*, p. 12.

fundamental. Como saber se uma visão procedia do anjo bom ou do anjo mal? É o que nos conta Bernardes sobre aquela alma vexada pelo demónio, e lançada numa cisterna, como mostramos acima:

Porém nestes apertos via também junto de si hua como espada reluzente, que a defendia e ouvia dizer: Basta inimigos, que não tendes licença para mays. E querendo por conselho do seu confessor, experimentar se esta voz era de Anjo bom: lhe mandou repetir o Credo, o que elle fez prontamente, acrescentando no fim estas palavras: Bemdito, e louvado seja o Santissimo Sacramento. No que me parece que deu melhor prova do que se lhe pedia. Porque os artigos de nossa Santa Fé, tãbem os demonios os creem [...] e como os creem, os podem também confessar, devorando a grave penna que nisto sentem, a troco de enganar as almas. Porém o louvar a Deos, por nenhum cazo o farão eternamente: he bocado esse, que não se fez para a sua boca, com hum delles mesmo disse pela de hum energúmeno.⁶⁰⁹

Diante da incerteza do visível⁶¹⁰ (e do audível) para discernir a origem da experiência, recorre-se a uma fórmula típica da Igreja, impronunciável pelo embusteiro inimigo. A melhor solução, em caso de dúvida é, portanto, “não se fiar muyto das consolações, e apreensões materiais”, que ocorrem na parte sensitiva da alma, pois “nella fazem contínua correria os demónios”⁶¹¹. Ou ainda:

Se ouvires no teu íntimo umas palavras altas, e rijas, e aceleradas, como zunido de mosca varejeyra, que te dizem, em teu nome próprio, e não de terceyra pessoa, que faças isso, ou deyxer de fazer aquelloutro: este não he o Espírito de Deus; senão ou o teu próprio, ou o do Anjo Mao. Porque o Espírito de Deos he suave, e não violentador, e tumultuoso.⁶¹²

O demónio, portanto, segundo Manuel Bernardes, está todo integrado ao itinerário espiritual – presente todo o tempo com inquietações, suscitando luxúria, alheando os pensamentos, incitando ao pecado e, o que é mais grave, revestindo-se como “anjo de luz”⁶¹³. Diante de sua presença – poderíamos quase dizer: onipresença – o exercitante deve se guiar pela mão do diretor espiritual, exercitar a humildade e, sobretudo, não acreditar facilmente que se tornou santo, por conta deste, ou daquele deleite espiritual.

⁶⁰⁹ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 13.

⁶¹⁰ Segundo Stuart Clark – e essa é, em verdade, a tese de seu livro – a ideia de que a visão apresenta dados inequívocos é alheia completamente ao conjunto de saberes baseado, durante a Época Moderna, na demonologia tomista e na filosofia aristotélica. Cf. CLARK, Stuart. *Vanities of the eye...*, op. cit., p. 130.

⁶¹¹ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 39.

⁶¹² *Idem*, p. 279.

⁶¹³ “Às vezes vieram nas trevas, com aparência de luz, e disseram: ‘Viemos alumiar para ti Antão’; eu, fechando os olhos, orava, e logo a luz dos ímpios se apagava [...] Certa vez um demônio muito alto me apareceu e ousou dizer-me: ‘Sou o poder de Deus, sou a Providência. Que queres que te conceda?’ Então soprei com mais força contra ele; tendo invocado o nome de Cristo, pus-me a bater nele, e parece-me que, de fato, bati” ATANÁSIO, Santo. *Vida e conduta de Santo Antão...*, op. cit., p. 327. Apresentamos essas passagens de Santo Atanásio para que o leitor, atento para a forma de combate apresentado, possa adentrar no imaginário de Bernardes.

3.3 Demónios Arrimadiços

A esta altura de nosso estudo, o leitor deve considerar com seriedade alguns pontos, pela cuja relevância argumentamos, de diferentes modos: como os oratorianos tiveram algumas dificuldades em se estabelecer como instituição religiosa, tendo problemas com as freguesias em Lisboa e, ainda nos primeiros anos, com o processo de um de seus membros, o padre António da Fonseca, pela inquisição; e como conseguiram contorná-las, a custa de sua boa relação com os membros influentes de sua sociedade e da doutrina que difundiam; como suas doutrinas, calcadas num modelo ascético, iam ao encontro do que era o timbre da ortodoxia de seu tempo; e como o demónio, presente nas obras de Bernardes, arrematava aquele modelo de conduta que se esmeravam em defender. O demónio de Bernardes ressaltava as misérias do mundo e os perigos do pecado e mostrava, ainda, como apenas a oração, feita com intenção ordenada, era capaz de vencer a todos – mundo, carne, demónio.

Adentraremos agora numa doutrina específica sobre o inimigo dos homens, que Bernardes, na época da caça aos molinosistas, empenhou-se em compilar e sustentar. É a doutrina dos *demónios arrimadiços*. Convém, neste ponto, fazer uma breve digressão, para compreendermos como, através de uma cadeia de textos, este tema obteve fortuna, especialmente entre intelectuais. Claro, com as mais diversas cores.

Em onze de julho de 1954, o *Estado de São Paulo* publicava uma matéria sobre “Demónios Arrimadiços”. Podia-se ler, no importante diário brasileiro, a história de um bispo mineiro que, após realizar, com toda a circunspeção pedida, o exorcismo em uma jovem, sofreu um duro revés, tendo o demónio saído da menina e passado para si. Se não pôde causar-lhe muito mal, “aperreou-o a vida toda, com maquinações, embelecões, enredos e ligeirezas de mão”, fazendo diversas traquinagens – muito pouco dignas de um demónio que se preze – como esconder as chaves do bispo, ou dizer-lhe obscenidades ao ouvido. “Esse diabinho pelotiqueiro devia ser dos tais que o padre Manuel Bernardes denominava demónios arremadiços”⁶¹⁴, conclui o autor, citando aquela história de frei Domingos, com que abrimos este terceiro capítulo.

Como veremos, a referência correta não é a história contada em *Nova Floresta*, mas a doutrina presente em *Luz e Calor*. De qualquer maneira, desde pelo menos 1945 o autor da matéria conhecia os livros de Bernardes, pois escreve, em seu livro, desse mesmo ano: “E

⁶¹⁴ “Demonios arrimadiços”, por Cyro dos Anjos. O Estado de S. Paulo 11/07/1954. Disponível em: <<http://www.docvirt.com>>. Acesso em ago. 2011.

foi precisamente o ridículo (ele me acompanha como um demônio arrimadiço) que me estragou a aula inaugural”. Ora, este autor é ninguém menos que Cyro dos Anjos (1909-1994), grande escritor brasileiro que, como podemos ver – a história do *Abdias* se desenrola no convento das Ursulinas – se interessava grandemente pelo diabo.⁶¹⁵

Anos antes, a *Revista de Língua Portuguesa*, no seu vigésimo primeiro número, de janeiro de 1923, que contava com a biografia de Bernardes escrita por Feliciano de Castilho, publicava um excerto de *Luz e Calor*, como amostra da obra do oratoriano, homenageado com a seção “Mestres da Língua” – precisamente, a doutrina dos tais demonios arrimadiços⁶¹⁶.

O termo aparecera, anos antes, no livro das *Diabruras*, de Augusto Carlos Teixeira de Aragão, intelectual oitocentista, numismata, membro da Academia Real das Ciências de Lisboa, e metido a historiador da religião – ou, antes, dos “prodígios phantásticos, crenças populares, superstições extravagantes, milagreiras, escândalos fradescos, atrocidades da inquisição e especulações prophéticas”⁶¹⁷. Ele enumera, citando Frei José de Jesus Maria, que citava Candido Brognolo (importante exorcista italiano), os diversos tipos de vexação diabólica. E acrescenta: “Quando o diabo aparece em forma de qualquer animal, por exemplo, rato ou gato, chamam-lhe Arrimadiço”⁶¹⁸.

Essa mistura do arrimadiço com animais que aparecem, não está em Bernardes, mas talvez advenha de outro Bernardes: Manuel Bernardes Branco, que contando a história da Soror Thereza Juliana de S. Boaventura, no século XVIII, apresenta um fato interessante em sua vida: certo dia, estando ocupada em oração, a freira foi surpreendida com uma visita inesperada – um ratão enorme que subia em suas costas! “Não se pode negar, diz seu biografo, que esse rato fosse um demônio, dos que os mysticos chamão de arrimadiços”⁶¹⁹.

O último registro que rastreamos está no *Dicionário da língua portuguesa* de Antônio de Moraes e Silva, de 1813: “ARRIMADIÇO, adj. Demônios arrimadiços, ou

⁶¹⁵ ANJOS, Cyro dos. *Abdias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994, p. 19.

⁶¹⁶ *Revista de Língua Portuguesa*, Ano 4, n. 21, 1923, pp. 17-25.

⁶¹⁷ ARAGÃO, Augusto Carlos Teixeira de - *Diabruras, santidades e prophecias*, Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1894, s. num.

⁶¹⁸ *Idem*, p. 15. Não tivemos acesso à obra de Frei José, *Brognolo recopilado e substanciado com aditamentos de vários autores*, de 1727, razão para a qual não poderemos dizer se o termo arrimadiços ausente em Brognolo, teria o dito frei tomado de outro autor, ou o teria feito o próprio Aragão. Tirá-lo de Bernardes eu não acredito, pois não há referências a arrimadiços que viram ratos, ou gatos, em suas obras, salvo incompetência em esquadrinha-la.

⁶¹⁹ BRANCO, Manuel Bernardes. *Portugal na época de D. João V*. Augmentada com grande numero de factos, episódios e novas anedotas, e um apêndice com transcrições muito curiosas. Lisboa: Livraria de António Maria Ferreira, 1886, p. 25.

assistentes. Bernardes, Luz e Cal.”⁶²⁰. O Bluteau, contemporâneo de Bernardes, estranhamente silencia-se⁶²¹.

Deste modo, seja como pecha para credulidade, motivo de curiosidade erudita, ou como mero registro etimológico, vocabular, a expressão *demonios arrimadiços* foi fruto de um interesse relativamente grande ao longo desses três séculos que nos separam de Bernardes. Existe, na realidade, uma diferença muito profunda que separa o oratoriano dos curiosos pela sua obra. O termo, como veremos, só alcança pleno funcionamento no mundo em que Bernardes vivia e, sobretudo, a partir da doutrina que ele divulgou, em seus primeiros escritos. Será preciso, como insistimos ao longo de todo este estudo, vincular o projeto do Oratório com a problemática demonológica em Bernardes. Quem sabe então estaremos em condição de compreender estes laivos de sua demonologia.

3. 3. 1 Não use de exorcismos

Voltemos, brevemente, ao exorcismo de nosso primeiro capítulo. Um energúmeno foi levado para os oratorianos para que eles o exorcizassem – e para que o fizessem pelos “exorcismos da Igreja”. Refere-se o padre Bernardo Lopes ao rito de 1614? É provável que sim, pois, na primeira metade do século XVIII, quando este evento aconteceu, um movimento de adequação às disposições romanas vinha sendo posto em curso pela Igreja portuguesa. Segundo Márcia Moisés Ribeiro, Portugal prescreveu paulatinamente o uso restrito do Ritual Romano, conforme a experiência histórica ia exigindo a ação dos bispos. Assim, em 1697, as Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga diziam o seguinte:

Muitas pessoas por ignorância ou por malícia usam dos exorcismos que se fazem para lançarem os demónios dos corpos dos cristãos e dizem outras palavras diversas e mais e mais das que a Igreja Católica tem ordenado para o tal efeito e porque do sobredito nascem alguns inconvenientes e se vem a ter menos as cerimónias e ofícios eclesiásticos, mandamos sob pena de excomunhão maior e de vinte cruzados para a justiça e acusador que nenhuma pessoa eclesiástica ou secular faça os exorcismos, sem nossa

⁶²⁰ SILVA, Antônio de Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Typographia Lacerdiana, Lisboa, 1813, p. 194.

⁶²¹ Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v., pp. 563-565, onde não encontramos senão *arrimado*, *arrimar* e *arrimo*, mas não *arrimadiço*.

licença e nem com ela exercite por outras palavras ou cerimónias, tirando as que a Igreja tem e usa [...] ⁶²²

A verdade é que, segundo a autora, os exorcistas portugueses vinham sendo perseguidos pelo Santo Ofício, já havia alguns anos – e isso se intensifica até a época do Terremoto – pelas práticas consideradas pouco ortodoxas. Havia, por parte de alguns, a preferência por ritos alternativos e, mesmo, aprendidos de benzedeiros. E havia exorcistas que, se aproveitando da intimidade dos aposentos onde os ritos eram realizados, tocavam imodestamente as possessas (quase sempre mulheres), que, dissimulando, correspondiam. ⁶²³

A sua atuação, todavia, jamais era contestada, em seu limite. O próprio conjunto dos saberes médicos a eles recorria - dentre os remédios espirituais, utilizados quando as purgas e sangrias (quase que as únicas coisas receitadas) não funcionavam, os mais divulgados pelos médicos portugueses eram os exorcismos, e por mais estranho que possa parecer foram eles os “grandes apologistas desses rituais” ⁶²⁴. A confluência entre os saberes médico e exorcístico, por assim dizer, advinha, no Portugal seiscentista, da presença de uma mesma matriz científica, e, sobretudo, metafísica, fornecida pela filosofia de Santo Tomás e, no caso específico dos médicos, pela leitura dos clássicos da Antiguidade (Galeno e Hipócrates) e pelos comentadores medievais. ⁶²⁵ A partir de tal matriz epistemológica, e dos manuais de exorcismo que circularam no mundo português, deduzia-se os poderes do diabo e a eficácia da Igreja em combatê-lo, pois só agia o maligno com expressa permissão de Deus.

Quando os exorcistas eram processados pelas suas práticas desordenadas, se tornava particularmente evidente que qualquer dificuldade em lidar com uma doença era motivo de sobra para se recorrer a eles ⁶²⁶. Não gozavam, então, de pouca influência, e de pouca audiência. Caso o leitor não se recorde, o exorcismo que aconteceu na Casa do Espírito Santo é indício dessa influência. Sem poder, não se caçam demónios.

Acontece que, por dificuldade em lidar com as forças da ortodoxia atuantes no Portugal da virada do século XVII em direção ao XVIII, muitos exorcistas foram processados por molinosismo. A maneira como se desculpavam por ofender a castidade durante suas heterodoxas cerimónias os colocava a mercê de um mecanismo inquisitorial – e da própria

⁶²² Constituições sinodais do Arcebispado de Braga; feitas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Arcebispo Sebastião de Matos e Noronha. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697. Apud: RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios...*, *op. cit.*, p. 100.

⁶²³ Segundo José Pedro Paiva, de 1600 a 1774, um contingente – embora pequeno, 4% – dos processados pelo Santo Ofício era por abuso nas práticas exorcística. PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, *op. cit.*, p. 208.

⁶²⁴ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios...*, *op. cit.*, p. 47.

⁶²⁵ *Idem*, p. 27.

⁶²⁶ *Idem*, p. 135.

opinião pública – que tinha para este tipo de comportamento anulatório da responsabilidade pessoal o rótulo do molinosista ⁶²⁷. Mesmo que, como sucedia na prática, a maioria nunca tenha posto os olhos na obra do espanhol.

Ora, o que temos diante de nós? Numa época em que o exorcismo passara a ser visto com alguma vigilância por conta de desregramentos e era associado ao misticismo – em especial à sua face herética mais recente – os oratorianos do Espírito Santo foram procurados para que realizassem o ritual (porque supostamente o fariam pelo rito da Igreja) e exatamente pelos que perseguiram os desvios ao nível de sua realização: os membros do Santo Ofício. O que significa isso? Qual o alcance histórico de tal acontecimento? Não podemos concluir senão que o Oratório de Lisboa se tinha tornado um reduto incólume de ortodoxia no Portugal de D. João V. Significa que a condenação de António da Fonseca, num auto de fé em 1699, não manchara em nada a sua reputação.

E o que sucedeu no dito exorcismo? Foi evocada a lembrança daquele que, quando da condenação de António e Arcângela, defendera a forma ortodoxa – pelo seu esforço de assepsia ascética – da oração da quietação, aquele que, nos primeiros momentos da aventura oratoriana no mundo português, começando em Lisboa, difundira por meio de seus escritos, como vimos, uma doutrina coerente sobre o demónio, associando-o, inelutavelmente, ao pecado (donde nenhuma mitigação da responsabilidade fosse possível), e inserindo-o, a partir de suas leituras, em especial dos padres do deserto, e de sua experiência própria, no itinerário espiritual que aquela mesma congregação pregava com empenho.

A cerimónia do exorcismo em que a presença/ausência de Bernardes é evocada pela sua carta, que muito incômodo causa ao energúmeno, é, sem sombra de dúvida, uma comemoração para os oratorianos. Ou, antes, uma rememoração. Quando Bernardo Lopes escreve as *Notícias* para a vida de Bernardes, entre 1756 e 1759⁶²⁸, as suas obras póstumas tinham sido todas impressas, fora algumas obras, “nas quaes se continham sermões, cartas espirituaes, meditações e consultas mysticas”⁶²⁹, perdidas pelo incêndio do Terremoto.

A relação de Bernardes com o demónio, evocada pelos exorcistas do oratório, era pessoal, segundo o padre Bernardo. Ele nos conta como, tendo Bernardes padecido por “longo tempo grandes vexames”, costumava, para exercitar a humildade, dizer ao demónio: “vem cá Diabo: querote beijar os pés: não porque te tenha amor, ou respeito, ou medo algum”, dizia, “se não porque porque assim o pede a razão, e boa ordem das cousas: que eu sou mays ingrato

⁶²⁷ TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, *op. cit.*, p. 32.

⁶²⁸ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 235.

⁶²⁹ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 13.

a Deos que tu, e te obedeço tantas vezes, esteja aos teus pés, e ponha nelles a minha bocca, ainda mays indigna”⁶³⁰.

O exorcismo, entretanto, se valia dessa relação – uma relação forte, e desconcertante, com se vê – para, extrapolando-a, alcançar eficácia. Se fazia sentido recorrer ao Bernardes em semelhante acontecimento, a circunstância era totalmente diferente daquela vivida pelo padre: não consta que Bernardes tenha sido possesso, mas vexado. Existiam diferenças àquela época que devem ser postas em relevo. A intercessão, como ocorre entre os santos, baseado em um traço de sua vida, se vale da semelhança da hagiografia e da circunstância da intercessão – a cura que se quer obter. Enquanto as batalhas de Bernardes com o demónio foram – segundo podemos concluir – travadas em seu cubículo, o exorcismo é um ato público, o testemunho do triunfo da Igreja⁶³¹.

Entre exorcistas e demónios, o fato é que, no período que vai do século XVI ao XVIII, não se conhece sequer um manual de exorcismo escrito por um autor português.⁶³² Outros manuais circulavam, traduzidos, como aquele de Candido Brognolo. E é bem provável, aliás, que fossem lidos em outros idiomas – especialmente se algum prelado realizasse exorcismos. No entanto, é forçoso notar como os portugueses, diferentemente de seus vizinhos espanhóis, ou dos franceses, alemães, ingleses e italianos, demonstravam pouco interesse pelos poderes de Lúcifer em fomentar, desde dentro, a destruição da sociedade cristã.

Essa é a tese do professor José Pedro Paiva: em Portugal, diferentemente do que ocorreu com a literatura de espiritualidade, não houve um movimento editorial de obras de bruxaria⁶³³. Por que a referência à bruxaria? Porque era através da crença na capacidade do diabo em agenciar elementos no seio da sociedade cristã⁶³⁴, em realizar pactos de servidão⁶³⁵

⁶³⁰ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 11.

⁶³¹ Diz o último catecismo da Igreja, no item 1673: “Quando a Igreja exige publicamente e com autoridade, em nome de Jesus Cristo, que uma pessoa ou objeto seja protegido contra a influência do maligno e subtraído ao seu domínio, fala-se de exorcismo”, CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição revisada de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 456.

⁶³² PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, *op. cit.*, p. 64 e RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios...*, *op. cit.*, p. 62.

⁶³³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, *op. cit.*, p. 19.

⁶³⁴ O que se efetivava por meio do sabá: “Bruxas e feiticeiros reuniam-se à noite, geralmente em lugares solitários, no campo ou na montanha. Às vezes, chegavam voando, depois de terem untado o corpo com unguentos, montando bastões ou cabos de vassoura; em outras ocasiões, apareciam em garupas de animais ou então transformados eles próprios em bichos. Os que vinham pela primeira vez deviam renunciar à fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob a forma humana ou (mais frequentemente) como animal, ou semianimal. Seguiam-se banquetes, danças, orgias sexuais. Antes de voltar para casa, bruxas e feiticeiros recebiam unguentos maléficos, produzidos com gordura de criança e outros ingredientes. São esses os elementos fundamentais que se repetem na maior parte das descrições dos sabás”, segundo Ginzburg. Claro está que suas diferenças com Norman Cohn respeitam propriamente às bases reais de tais crenças, que Cohn não

com esses elementos, que o imaginário sobre a bruxa adquiria, na pena de teólogos e magistrados na Europa Moderna, uma realidade epistemologicamente fundamentada.⁶³⁶

Tal argumento não nos induz a pensar, como conclusão, que não existissem práticas mágicas em Portugal, ou que os inquisidores não as tivessem em conta, de maneira alguma. Seria ignorância afirmá-lo.⁶³⁷ O que apenas confirma a tese do professor Pedro Paiva: a questão é que o mito persecutório não adquiriu, entre os portugueses, uma dimensão epistemologicamente consistente ao ponto de motivar uma desforra à bruxaria. Segundo Norman Cohn, a caça às bruxas alcançou proporções massivas apenas onde e quando as autoridades (eclesiásticas e civis) aceitaram sem reservas a realidade das “viagens noturnas”⁶³⁸, das bruxas. E havia reservas.

E as reservas pelas quais a realidade da bruxaria não adquiria em Portugal uma consistência epistemológica suficiente para motivar uma perseguição eram as mesmas que incentivavam os médicos dos séculos XVI e XVII a recomendarem os exorcismos: a onipresença do tomismo na universidade portuguesa. Segundo o Doutor Angélico, o demónio age, efetivamente, no mundo natural; mas está sempre submisso aos desígnios ocultos do criador – está sempre submetido à vontade de Deus.⁶³⁹ Como escrevia Bernardes, se o demónio tenta o exercitante, mas há perseverança na oração, “vem a resultar de tudo mayor gloria de Deos, mayor proveyto a seus servos, mayor tormento e confusão dos demónios”⁶⁴⁰. Pedro Paiva chama essa lógica de “no mínimo estranha”, especialmente para o segundo ponto, isto é, o proveito dos servos⁶⁴¹, mas a própria tese que ele defende autoriza a constatação: de acordo com Santo Tomás, “à fragilidade humana bastaria”, como provação, “os combates da carne e do mundo”; porém, isto não bastaria “à malícia dos demónios, que se servem da carne

admite – quanto ao modelo persecutório, estão de acordo. Cf. GINZBURG, Carlo. *História noturna...*, *op. cit.*, p. 9 e COHN, Norman. *Europe's inner demons...*, *op. cit.*, pp. 118-143.

⁶³⁵ Esta é uma mudança assinalada por Norman Cohn: no contexto da “magia ritual” da Idade Média – a necromancia e a invocação de demónios – a relação entre pessoa e demónio é de submissão deste àquela, pelo “nome de Deus”; o demónio passa a agir segundo as ordens do mago, e se torna seu servo. O inverso ocorre com a noção de demonolatria moderna: é a bruxa que se submete ao demónio, o adora e se transforma em sua serva. Cf. *Idem*, p. 202.

⁶³⁶ Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com demonios...*, *op. cit.*, p. 247.

⁶³⁷ Além do próprio trabalho de Pedro Paiva, as pesquisas de Francisco Bethencourt e Laura de Mello e Souza atestam-no, de maneira inequívoca. Cf. SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz...*, *op. cit.*; e BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, cuja introdução traz um importante levantamento historiográfico.

⁶³⁸ COHN, Norman. *Europe's inner demons...*, *op. cit.*, p. 180. “For without such journeyings, no witches sabbat”. Não significa que a realidade do sabá fosse desconhecida em Portugal. Só não era tratada com a mesma preocupação.

⁶³⁹ A ordem do ataque dos demónios aos seres humanos, escreve Márcia Ribeiro, “procede de Deus, que sabe servir-se ordenadamente dos males para tirar o bem”, RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios...*, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁴⁰ BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁴¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, *op. cit.*, p. 60.

e do mundo para combater o homem” – é o que pensava Bernardes, como mostramos – “porém,” conclui o Doutor, “por ordenação divina, tudo redundando em glória dos eleitos”⁶⁴².

Donde se segue que, ausente o importante alimento da bruxaria – os autores portugueses, que conheciam os relatos europeus, “não pareciam muito impressionados”, devido à sua fidelidade ao pensamento tomista que limitava os poderes do demónio, “e eram até algo cépticos em relação às histórias de sabás”⁶⁴³ – o debate demonológico acabou por perder o fôlego em terras lusitanas.

Márcia Moisés Ribeiro, no estudo imprescindível que estamos acompanhando, ensaia uma explicação, complementar à de José Pedro Paiva, para a ausência dos debates demonológicos em terras portuguesas. A sugestão é interessante e se baseia no argumento de Sérgio Buarque de Holanda, segundo o qual os portugueses, à época dos descobrimentos, não alimentavam o mesmo imaginário fabuloso que os seus vizinhos espanhóis, ou pelo menos não no mesmo grau: “talvez não seja incorreto conjecturar”, diz a autora, “que faltou entre as elites portuguesas a criatividade e o espírito fantasioso necessários à elaboração de livros comparáveis àqueles produzidos pelos grandes vultos da demonologia europeia”⁶⁴⁴.

Pouca aquiescência à dimensão nociva da bruxaria – ou mesmo à sua realidade – e pouca vocação imaginativa para o fantasioso, ao mesmo tempo em que uma política de normatização dos exorcismos era posta em curso. É possível entender, baseando-nos nestas constatações (uma tese e uma hipótese), que o demónio de Bernardes seja bíblico e pertença, de direito, à realidade da vida espiritual: domesticado pelo tomismo e pelo ceticismo, só lhe resta o seu “officio proprio: o tentar”. Mesmo com relação ao demónio, o esforço de Bernardes era sempre na sintonia com o que era mais amplamente aceito.

Bernardes, é evidente para qualquer leitor, não foi um demonólogo. Não no mesmo sentido em que o foram Martin del Río, Candido Brognolo, ou Jean Bodin.⁶⁴⁵ E, no

⁶⁴² I-I, quest. 114, art. 1, cf. AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia...*, op. cit., I, p. 956.

⁶⁴³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição...*, op. cit., p. 55.

⁶⁴⁴ RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas...*, op. cit., p. 33. O seu argumento, na verdade instigante, prossegue da seguinte maneira: “Enquanto o povo lusitano eximia-se desses delírios imaginativos, a Espanha, muito inclinada às narrativas fabulosas, fora berço de vários demonólogos de expressão, destacando-se, por exemplo, os nomes de Martin del Río, Martin de Castañega, Torreblanca e ainda Pedro Ciruelo”.

⁶⁴⁵ Ainda que mantenhamos uma das contribuições essenciais de Stuart Clark, isto é, a “dissolução do demonologista” enquanto uma figura especializada, que colocava todas as energias de seu espírito no escrutínio dos *limites, extensões, valor e possibilidades* da atividade diabólica, sem se interessar por demais assuntos, Bernardes não se preocupou, em sua trajetória como escritor e, como dissemos anteriormente, como “mentor intelectual” da primeira geração do Oratório português, em produzir uma obra voltada exclusivamente para a investigação das atividades extraordinárias do diabo na sociedade cristã, especialmente aquelas entre ele e seus sequazes – como as bruxas e os judeus. Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com demônios...*, op. cit., p. 15. Falta ainda em Bernardes, se queremos seguir a definição de Clark, “o estudo de uma ordem natural em que a

entanto, como vimos, divulgou, já em seus primeiros escritos, uma série de ideias sobre o demônio, ideias estas que, embora não ultrapassassem os limites estabelecidos pelos lugares comuns dos livros de espiritualidade, revelavam uma riqueza, sobretudo retórica, exortatória, que as tornam dignas de nota no conjunto de noções religiosas do oratoriano. É oportuno notarmos que uma tônica nos estudos sobre o padre Manuel Bernardes – precisamente aqueles estudos que insistiram em enxergá-lo como um grande escritor, a ponto de esquecer-lhe o hábito –, foi, seguindo a mesma linha do argumento de Márcia Ribeiro, salientar-lhe o excesso imaginativo, a ingenuidade crédula com que aquiescia às histórias extraordinárias, às visões de beatas e aos fatos miraculosos presentes nas vidas dos santos.

Assim, já Feliciano de Castilho, na segunda metade do século XIX dizia que “demais, se na sua moral nada há reprehensível, na sua crença há muito (devemos confessá-lo) de supersticioso e de ridículo aos olhos de todo crente franco e ilustrado”.⁶⁴⁶ Mario Gonçalves Viana, por sua vez, aludindo provavelmente aos seus contemporâneos literatos, escreve sobre Bernardes: “acusam-no de ingênuo e destituído de forte poder crítico, visto que parecia não saber distinguir a história da lenda, a verdade da fábula”.⁶⁴⁷ Ele não defende, com efeito, Bernardes da acusação; em vez disso a ratifica, como que pedindo ao leitor que o desculpe – afinal, os tempos eram outros – atitude semelhante àquela de Castilho: “Mas, de fato mais vale ser ingênuo do que cínico [...] Os grandes homens não devem ser julgados [...] mas sim integrados em seu tempo. Bernardes errou, como erram todos os homens [...]”.⁶⁴⁸

No livro de Celso Vieira, temos a imagem semelhante, e, gostaríamos de acrescentar, excessivamente complacente de Bernardes:

De sorte que o mais culto dos homens, porquanto o era de letras e de lendas, se tornou o mais crédulo dos visionários. Acreditava piamente nas visões paradisíacas ou infernais [...] em sortilégios e assombros [...] em obscenidades e travessuras com que demônios perseguem os justos [...] em

existência de ações e efeitos demoníacos eram amplamente pressupostos”, *Idem*, p. 207, no sentido de que contava com esta ordem, sem, contudo, investigá-la, ao menos teoricamente.

⁶⁴⁶ CASTILHO, Antonio Feliciano de. Notícia da vida e obras..., *op. cit.*, p. 134. Compreende-se aqui o valor que um “crente franco e ilustrado” como ele não poderia dar às concepções religiosas de Bernardes, e sua preferência, portanto, pela linguagem do oratoriano: “Se não é logo dos assumptos que tiram as forças com que resistem aos tempos, e vão crescendo a estimação estas obras, de que será? Irrefragavelmente da incedível graça que tem por parte da linguagem; porque para esta fazer a um livro às vezes de óleo cedrino, que o torne incorruptível, graciosíssima há de ser, não basta pura; bem pura é a que em assuntos semelhantes empregara, antes de Bernardes, o seu venerável Bartholomeu do Quental; não obstante, as sua Meditações das domingos do ano, e da infância de Christo, ninguém as lê hoje, nem dariam, depois de bem espremidas, com que encher um só destes volumes, que, ainda cheio, não igualaria em valor uma só página de Bernardes”, *Idem, ibid.*

⁶⁴⁷ VIANA, Mário Gonçalves. *Excertos de Nova floresta...*, *op. cit.*, p.11.

⁶⁴⁸ *Idem, ibid.*

historietas das sacristias, [...] na mentira devota das comadres [...] Rimos no século XX das superstições ou das miragens de Bernardes.⁶⁴⁹

Mário Martins, baseado como os demais autores, no registro literário da trajetória bernardeana, confirma a nossa suspeita de que ele compartilha a mesma visão: “Era [Manuel Bernardes] um homem límpido e acreditava facilmente em histórias terríficas”.⁶⁵⁰ O que não é estranho, uma vez que este autor escreve precisamente sobre o imaginário dos escritores portugueses a respeito da morte, do mundo, do pecado.

Opinião parecida tem também Antônio Coimbra Martins, em sua “Introdução” a *Leituras piedosas e prodigiosas*. Nela, Manuel Bernardes aparece como aquele pensador um tanto infantil, e como um religioso ingênuo, por acreditar em “histórias da carochinha, para a infância do catolicismo”⁶⁵¹, chegando mesmo a identificar este tipo de credulidade com uma decadência intelectual no Portugal seiscentista.⁶⁵²

Maria Lucília Gonçalves Pires não pode ser incluída no mesmo rol que estes autores (com exceção, talvez, de Mário Martins). Seu trabalho acadêmico se distancia das apreciações um tanto vagas que as opiniões curiosas, e por vezes presunçosas dos demais testemunhos nos deixam sobre Bernardes. Entretanto, num esforço de divulgação da obra do oratoriano (que é igualmente uma excelente introdução) a preocupação com o caráter da ingenuidade a encaminha a uma solução provisória, aproximando a “credulidade” de Manuel Bernardes à “credulidade” de seus leitores, relacionando-a, assim, à difusão de sua obra, como um elemento de persuasão.⁶⁵³

Opinião parecida tem Ebion de Lima. Para ele a credulidade bernardeana não era mais que um reflexo de sua educação jesuítica, calcada nos livros de exemplos e nas histórias de

⁶⁴⁹ VIEIRA, Celso. *Manuel Bernardes, clássico e místico...*, op. cit., pp. 31-32. É flagrante neste tipo de avaliação a despreocupação com um esforço efetivo de compreender a especificidade dos escritos e da trajetória de Bernardes. Talvez o leitor se empertigue e nos acuse de dar com os punhos no vento: com efeito, não é possível colocar ao nível do debate historiográfico as contribuições de Castilho, Viana e Vieira. Como então criticá-los? Como exigir-lhes uma reflexão que não estavam em condições de oferecer? Perceba o leitor, entretanto, que o elencarem-se opiniões de literatos a respeito de Bernardes não significa senão a necessidade em desconstruir a sua imagem cristalizada com o grande escritor. Como o leitor pôde perceber, estes mesmo autores estavam interessados no literato, não no padre. Onde se segue não estarem em posição de apreender eficazmente os sentidos de seu pensamento religioso.

⁶⁵⁰ MARTINS, Mario. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, t. 2, p. 235.

⁶⁵¹ MARTINS, Antônio Coimbra. *Leituras piedosas e prodigiosas...*, op. cit., p. 35. De todos os escritos sobre Manuel Bernardes, o mais crítico, ou o menos indulgente, é a introdução deste autor.

⁶⁵² Segundo Marcia Ribeiro, um lugar comum em grande número de pensadores que enxergaram na persistência de formas culturais tradicionais do século XVII, como o tomismo universitário, um signo da inferioridade portuguesa em relação aos demais países europeus – leia-se França e Inglaterra – já mobilizados em suas correntes intelectuais, pelo racionalismo típico dos “ilustrados”. Cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas...*, op. cit., p. 18. Enquanto em terras lusas, ironicamente, o máximo que se teria seriam as formas atávicas (e sempre muito detestadas) dos “alumbradismos”...

⁶⁵³ PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Imagens da obra...*, op. cit., p. 17.

santos. Ele estaria “na mesma linha de um Ribadaneira, de um Alfonso Rodriguez, de um Eusébio Nieremberg, de um Teófilo Raynaud”.⁶⁵⁴ O que não o conduz a um juízo condescendente: “completamente falto de espírito crítico, aceita sem outro critério mais que a autoridade do nome dos colecionadores, os mais inverossímeis contos piedosos que nos legou a tradição”.⁶⁵⁵ E, o que mais nos interessa, Ebion de Lima apresenta o ponto em que sua imaginação vai de encontro ao problema da demonologia:

Enfim, Bernardes que tantas vezes admoesta aos Diretores espirituais para não serem crédulos, nos mimoseia com uma série de exemplos irritantes pela candura, pela insuportável ingenuidade, não raro tangentes às raias da inconveniência. Sem mencionar certos fatos diabólicos que narra, ou tramas de bruxaria [...].⁶⁵⁶

De uma maneira ou de outra, uma pergunta se impõe: não estaria Manuel Bernardes, por conta de seu excesso imaginativo, em posição de preencher aquela lacuna que, segundo Márcia Ribeiro, a inteligência portuguesa, tomista e tolhida (no que respeita à fantasia) teria deixado aberta? A resposta que gostaríamos de sugerir – mas não mais que isso – é positiva, num aspecto, e negativa, noutro. Positiva quanto à demonologia: Bernardes, segundo veremos, apresentou um conjunto de ideias não apenas coerentes sobre o demônio, de um ponto de vista literário, teórico, mas pretendeu, em sua obra, oferecer aos leitores um saber a um só tempo conceitual e experimental. E, contudo, essa espécie de demonologia *latente* em seus escritos não foi encaminhada pelo excesso de imaginação, pela ingenuidade e pela credulidade, mas pelos compromissos com um modo específico de espiritualidade, e encaminhado por questões pertinentes ao que ele e seus contemporâneos entendiam como vida espiritual.

Em *Luz e Calor*, após dissertar sobre as falhas nos bons propósitos do que se inicia na oração mental – e apontar as suas causas, como era comum em outros livros da época – Bernardes se coloca a questão “Da perseguição dos demónios contra os que órão”. É importante observar que a questão é uma das primeiras de todo o seu livro, e é retomada, fragmentariamente, ao longo de toda a obra. Lembremos que, segundo as informações que colhemos até o momento, Bernardes teria acreditado, na época deste escrito, ter sofrido tentações demoníacas. Ele introduz então o seguinte título: “Da perseguição dos demónios a que chamão arrimadiços”:

⁶⁵⁴ LIMA, Ebion de. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁵⁵ *Idem*, p. 68. “É quase incrível a credulidade de Bernardes no afã de relatar exemplos dos mais impressionantes que encontra para fazer moça de compunção no ânimo dos leitores [...] Como explicar tamanha anomalia num homem tão inteligente [...]?” *Idem*, pp. 68-70.

⁶⁵⁶ *Idem*, p. 70.

Alguas pessoas, que seguem o caminho da perfeição, padecem por particular disposição daquelle supremo Senhor que he só o ponderador dos espíritos, a vexação dos demônios que chamam arrimadiços ou assistentes: os quaes se arrimão ou encostão a alguma parte do corpo humano, mais alta ou mais baixa: e dalli como desde hum castello, ou padrao dão continua bateria a alma, e a tem de sitio todo o tempo, que lhe dura a licença de Deos, sem se apartarem de dia, nem de noute, salvo por alguns breves intervallos, que se escondem, ou ausentam⁶⁵⁷.

A *que chamam* arrimadiços. A primeira característica de tais demônios é o seu referencial: quem é que os chama assim? Bernardes mesmo aponta as suas fontes, e suas referências são mais ou menos exatas. Se não é ocasião de analisa-las, porque demandaria, com efeito, um outro estudo – ou duplicaria o volume deste – não custa referi-las, pois é importante entender a leitura de Bernardes. A primeira é um livro escrito em 1674, por Miguel Gonçalo Vaquero, sobre a vida de sua dirigida, Dona Maria Vela, monja de São Bernardo do convento de Santa Ana em Ávila⁶⁵⁸. É narrado por seu confessor como, pelo período de um ano, ela foi vexada por sete demônios que, do exterior de seu corpo, lhe impediam de comungar, procuravam afastá-la de sua devoção à Maria Santíssima, lhe representavam visões torpes e lhe diziam obscenidades.⁶⁵⁹

A imagem do ataque do demônio vindo de fora para dentro é apresentada sob a forma de uma visão que a respeito de Dona Maria teve sua amiga, a irmã Ana dos Remédios: “um mar muy tempestuoso, y en medio el una peña o roca, tan combatida de las olas que me causava temor el veerla”⁶⁶⁰. Se não é este documento que dá nome aos demônios, é ele o que mais disserta sobre suas ações – sobretudo a repugnância que queriam causar à vexada com respeito ao Santíssimo Sacramento.

Que tais demônios “antitridentinos” se chamassem arrimadiços, Bernardes o colige de outra obra, a *Crônica Seráfica* de Cornejo⁶⁶¹. Ali é narrado, nas palavras de Bernardes, que um leigo convertido pelo frei Juan Parente “padeceo hum desses espíritos arrimadiços por espaços de dous annos”⁶⁶²:

Permitió el Señor que despues de profeso le atormentase el demonio arrimadizo por tiempo de dos años, dandole fieros golpes, y bejaciones: trabajo en que se portó con gran paciencia, y provecho de su espiritu: faltóle

⁶⁵⁷ BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 16.

⁶⁵⁸ VAQUERO, Miguel González. *La muger forte*. Por outro título, la vida de Doña Maria Vela. Madrid: Imprenta Real, 1674.

⁶⁵⁹ *Idem*, pp. 157v-170.

⁶⁶⁰ *Idem*, p. 159.

⁶⁶¹ CORNEJO, Damian. *Chronica seráfica*. Vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discipulos. Madrid: Juan Garcia Infançon, 1682.

⁶⁶² BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 19.

este penoso ejercicio, y vivió el resto de la vida en gran paz, y acabó felizmente con fama de santidad.⁶⁶³

A permissão expressa de Deus na vexação de dois anos do franciscano – “o tempo, que lhe dura a licença de Deos” – nos mostra que este demónio é aquele estritamente ortodoxo, bem ao gosto dos portugueses e que, como diz a crônica, a finalidade desta vexação é a santidade. Tal ideia é completada a partir da terceira fonte que nos fornece Bernardes: a *Prática da Teologia Mística*, de Godinez, que citamos no capítulo anterior. É dela que Bernardes saca o sinónimo de demonios arrimadiços: demonios assistentes. Pois Godinez se refere a almas santas como “Job, y S. Antonio Abad; los cuales tuvieron los demonios fuera del cuerpo *asistiendoles*, que con especial licencia, y comission de Dios atormentan el cuerpo, y atribulan el alma, causando mil accidentes inopinados, corporales, y espirituales”⁶⁶⁴.

Como podemos perceber, Bernardes compilou uma série de conhecimentos sobre o demónio, de fontes diversas: a biografia de uma monja, uma crônica franciscana e um tratado de teologia mística. Não se pode dizer que tenha feito uma pesquisa, ou investigado a fundo até obter um conceito inequívoco sobre tais demônios, ou que, absolutamente, seja o “criador” deste conceito. Mas se preocupou com eles a ponto de dedicar-lhes um título à parte. Contudo, sua advertência é ainda mais reveladora: “O como nelle [o trabalho com os arrimadiços] se deve portar se comprehende nos seguintes avisos aprendidos da continuação mays do confessionário, que dos livros, onde acho pouco da praxe desta matéria”⁶⁶⁵.

Bernardes, deste modo, revela ao seu leitor como o seu conhecimento, a respeito dos demônios, provém de sua espiritualidade, isto é, uma realidade que incluía a direção espiritual, a confissão, a troca de experiências sobre aqueles fenómenos que, ocorrendo às “pessoas recolhidas e devotas”, conferia-lhes inteligibilidade. O demónio é mais um deles. Ao ponto em que o próprio exorcismo é posto em questão para esta situação – de nada vale contra os demônios arrimadiços:

Não use de exorcismos: porque estes valem contra os possuídos do demonio: e este trabalho he outro muy diferente. Nem se ponha às contendias sobre expellir o inimigo com injurias, e contumelias, ou de palavra, ou de obra. Porque como este nada teme, nem o enfraquece senão a virtude; e nessas cousas pode não haver mais que presunção e impaciencia; não tirará daqui o paciente, senão novas vexações e embustes, com que o demonio se vinga, e

⁶⁶³ CORNEJO, Damian. *Chronica seráfica...*, p. 654.

⁶⁶⁴ GODINEZ, Miguel. *Pratica de la Theologia...*, *op. cit.*, p. 152, grifo nosso.

⁶⁶⁵ BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 16. A quais livros Bernardes recorria? Ebion de Lima enumera alguns: “*Daemonomantia* de Bodino; o *De natura daemonio* de Ananias Laurentius (m. 1609); *Dialogus de operatione daemonum* de Miguel Psello (m. 1073); o *De praestigio daemoniorum* de Viverius e o *De angelo malo* de Teófilo Raynaud”, LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 175.

o impelle a desesperação, que he todo o seu desígnio. Mas alguma vez, que a pessoa se sente mais confortada, e segura em Deos, bem pode fazer ao seu adversário alguns desprezos, que com verdade nação do interior e se fundem na ajuda do todo poderoso: Si Deus pro nobis, quis contra nos?”⁶⁶⁶.

Será possível que Bernardes tivesse conhecimento nos abusos a práticas exorcísticas, que aconteciam em Portugal nessa época? Não é impossível. Todavia, a recomendação de que não se usassem exorcismos vem do manual de Godinez, que, atento como sempre a conceitos e distinções, escrevia:

Contra los posesos instituyó la Iglesia los exorcismos; los cuales non valen contra los demonios obsidentes, porque com ellos se irritan, y atormentan las personas obsesas. A una persona obsesa confesé algunos años, la qual tuvo tres demonios obsidentes, que por espacio de diez y nuve años la atormentaron: ocho vezes le hizieron los exorcismos sin provecho, y fue esta persona santissima, que hizo despues muchisimos milagros.⁶⁶⁷

Godinez estabelece uma divisão, retomada por Bernardes, que era conhecida à época: aquela entre possessos e obsessos. No famoso caso da possessão em Loudun, as autoridades, entre médicos, sacerdotes e curiosos, baseavam-se nestas divisões, eivadas e escolasticismo, para introduzir uma ordem naquela situação que se afigurava flagrantemente caótica – a distinção é aquela entre uma cidade bloqueada, e uma cidade assediada.⁶⁶⁸ Com efeito, em latim, *obsidere* quer dizer sitiar, cercar. Os demônios arrimadiços, que “como desde hum castello, ou padrao dão continua bateria a alma, e a tem de sitio todo o tempo”, nas palavras de Bernardes, se refiram, muito provavelmente, à obsessão, trabalho “outro, muy diferente” que aquele da possessão.

Devemos, contudo, notar como o próprio Ritual da Igreja usava a palavra obsessão para se referir à possessão⁶⁶⁹ – se formos seguir as distinções existentes – e como o próprio Bernardes não se preocuparia muito, anos depois, com rigidezes de linguagem, como ele mostra ao narrar um exorcismo, no quinto volume de *Nova Floresta*:

Como succedeo a hum, a quem o demônio disse, que se lhe pedisse, sahiria, e elle, por se livrar, e ao possesso da moléstia, pedio, e logo alcançou. Porem se o demônio sahio do corpo do obsesso, entrou na alma do exorcista: poyrs rogar ao demonio, he peccado mortal, de que só o livraria a ignorância.⁶⁷⁰

⁶⁶⁶ BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., pp. 16-17.

⁶⁶⁷ GODINEZ, Miguel. *Pratica de la Theologia...*, op. cit., p. 152.

⁶⁶⁸ CERTEAU, Michel de. *The possession...*, op. cit., p. 38. “Obsession comes from the devil qua external agent”, *Idem*, p. 140.

⁶⁶⁹ Cf. RITUALE ROMANUM. Editio novissima. Paris: 1623, pp. 432, 437. O título, *De exorcizandis obsessis a daemonio*, já nos dá a dica da linguagem oficial da Igreja: nos avisos aos sacerdotes temos os termos vexados, obsessos e energúmenos (com as variantes) funcionando como sinônimos. Mas nada de possesso.

⁶⁷⁰ BERNARDES, Manuel. *Nova Floresta...*, op. cit., t. 5, p. 285.

A linguagem de Bernardes, então, não se esmerava em ser das mais apuradas. Sua vocação não era tratadística, não se importunava em delinear um vocabulário que desse acesso à realidade demoníaca, pois tinha sua experiência como prova, e tinha os testemunhos dos padres espirituais a seu favor. Tratando dos arrimadiços, escreve: “a pessoa que o padece, sente a sua presença, ou na fantasia, ou pelo tacto, ou pella vista, que he o mays horrível trabalho”⁶⁷¹. Como é então a aparência deste demónio? Outra fonte de informação, Rufino de Aquiléia, na sua *Vida dos Monges*, a refere, segundo Bernardes: o monge Apolônio, “de esclarecidas virtudes”, escreve,

[...] teve hum demónio sobre o pescoço, em forma de hum negrinho feyo, que continuamente o estimulava à jactância; supposto que o servo de Deos o não soube, se não despoys, que pedindo o senhor lhe tirasse esta tentação, ouvio hua voz, que lhe dizia, lançasse a mão àquella parte, e o que achasse, enterrasse na area. O que elle assim fez; e conheceu a ruim companhia, e duríssimo jugo em que andava.⁶⁷²

O negrinho feio assinala, de maneira definitiva, que tipo de demonologia era importante para Bernardes. A sua origem, como podemos ver, está nos padres do deserto. De fato, na *Vida de Antão*, de Santo Atanásio, está o primeiro registro desta figura, segundo David Brakke. Será o princípio do demônio arrimadiço? Santo Atanásio mostra a cena de conversação entre o diabo e Antão (aqui cumpre observar que os termos são imprecisos, pois chama esta personagem também de dragão, o que deixa-nos sem saber se se refere sempre ao Diabo – Satanás ou Lúcifer – ou a um demônio particular), em que o primeiro mostra-se como um “negrinho”: “Tal é espiritualmente, tal se mostrava sensivelmente, aparecendo-lhe sob as feições de um menino negro”⁶⁷³.

Para Brakke, a simbologia complexa do menino negro, assim como da mulher negra⁶⁷⁴ – geralmente descritos como etíopes – advém da sobreposição de um discurso de interdição da “hipersexualidade”, associada pelo mundo greco-romano aos etíopes⁶⁷⁵, e colocada em questão no imaginário da abstinência, com a simbologia tradicional da luz como

⁶⁷¹ BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 16.

⁶⁷² *Idem*, p. 19. Infelizmente, não tivemos acesso à obra de Rufino.

⁶⁷³ ATANÁSIO, Santo. *Vida e conduta de Santo Antão...*, op. cit., p. 300. A mesma imagem aparece, por exemplo, em Cassiano, quando trata de um monge que via de longe um seu companheiro, que sofria de “peso na alma”: “vendo-o em imagem, ao longe, a partir um penedo duríssimo com um pesado malho, e vendo ao pé dele um Etíope, que juntamente com ele, de mãos entrançadas nas dele, desferia os golpes do malho e o incitava com aguilhões de fogo à aplicação àquele trabalho, deteve-se por muito tempo a admirar quer a arremetida do cruelíssimo demónio, quer o embuste de tão grande ilusão”, CASSIANO, João. *Da oração...*, op. cit., p. 23.

⁶⁷⁴ Figura também presente em Bernardes, cf. BERNARDES, Manuel. *Nova Floresta...*, op. cit., t. 5, p. 286.

⁶⁷⁵ BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk...*, op. cit., p. 163.

conhecimento (lembramos da *via iluminativa*) e das trevas como ignorância. A figura desse negrinho assinala, para o caso de Bernardes, a importância do diabo no contexto da oração: para “algumas pessoas, que seguem o caminho da perfeição”⁶⁷⁶, era necessário discernir o elemento demoníaco, discernimento ao qual a figura do negrinho se presta, pois sua aparição (negra) torna claro quem é o demônio – mal (negro) e sem poder (menino). Ele desvela todas as ambiguidades que a luta pela perfeição naturalmente assinalava – se os espíritos partiam do homem, de Deus ou do demônio. Ele deixa a questão explícita, instantaneamente cognoscível.⁶⁷⁷

O demônio arrimadiço tornava explícito o que o itinerário espiritual clamava implicitamente: a necessidade em se purgar, em se purificar dos pecados, em olhar para a miséria da vida humana, a vaidade do mundo e a enormidade, e fealdade do pecado – *de astro luminoso a negrinho feio...* – como uma etapa a ser percorrida pelos homens, por todos os homens, que por meio da meditação destas realidades, compunção de suas faltas e exercício das virtudes, alcançariam a graça de provar, sem mais intermediários que sua Fé, e sua vontade ordenada, as delícias da consolação divina. O demônio arrimadiço não se expulsa com exorcismos, mas se suporta, porque é Deus quem lhe atribui tal ação. E ele não tenta o homem além de suas forças.

3. 3. 2 *As ambiguidades do discurso*

Escrevia São João da Cruz no vigésimo terceiro capítulo, do segundo livro da *Noite escura* que a alma, sofrendo a purgação dos sentidos e do espírito, “ao pressentir a perturbadora presença do inimigo – oh! que coisa admirável! –, sem nada fazer de sua parte, e sem que saiba como isto se realiza”, entra num estado de quietação, penetrando “no mais recôndito de seu íntimo centro, sentindo muito bem que se refugia em lugar seguro, onde se vê mais distante e escondida do inimigo. Recebe, então, um aumento daquele gozo que o demônio pretendia tirar-lhe”⁶⁷⁸. É importante observarmos como o universo da vida espiritual

⁶⁷⁶ BERNARES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 16.

⁶⁷⁷ BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk...*, op. cit., p. 175. Concordaria com Brakke Orígenes: “Por las tentaciones se pone de manifiesto, de manera que nos podamos conocer. Por eso podemos reconocer incluso los propios males que la tentación nos hace ver”, ORÍGENES. “Sobre la oración”..., op. cit., p. 216. Isto é, se é negro e é um menino, é forte sem sê-lo, inocente sem sê-lo: é aparência, é o demônio. É preciso dizer que, ao contrário do que alguns estudiosos atrelados a discursos de desconstrução de colonialismos e discursos raciais poderiam aventar, não nos parece, nem a Brakke, que seja o caso. Nem em Atanásio, nem em Bernardes. Tais hipóteses são anacrônicas.

⁶⁷⁸ CRUZ, São João da. *Noite escura...*, op. cit., p. 174.

não dependia, exclusivamente, de doutrina. Imaginar que, tentando o demónio o exercitante, este, aquietando-se e nada fazendo, estava ao abrigo de seus ataques, era considerado herético em 1687, como escrevia a bula de Inocêncio XI, publicada no mesmo ano em Portugal.

Entre as 68 proposições heréticas, pelo menos doze tratam das violências diabólicas; por exemplo: algumas pessoas, não obstante não endemoninhadas sofrem violência diabólica a ponto de serem forçadas pelo demónio a cometer atos carnais, os quais não são pecado, “porque no ay alli el consentimiento” (41); Deus assim faz santas às pessoas, a fim de que sendo tentadas “aniquilen en si mismos, y se resignen en Dios” (43); quando vierem tais violências convém deixar “que obre Satanaz, sin usar de industria propria, ni de propria fuerça, mas estar en su nada”, e “sobretudo no es menester confesarse” (47); “aun no son pecados veniales”, apenas inquietações de Satanás (48); quando tais violências, “aunque sean impuras”, fazem a alma mais unida a Deos (52).⁶⁷⁹

Não há como comparar a doutrina condenada e aquela de São João da Cruz. O que queremos demonstrar é como, no caso, estava colocada a questão da vida espiritual e da tentação demoníaca, e em termos de ortodoxia: o problema é se eximir do pecado de ações manifestamente pecaminosas pela presença do demónio, que obriga ao pecado. Ora, a questão, óbvia, é que não obriga; ou, como dizia Santo Tomás: ele apenas produz o apetite, mas não move a vontade; e se a “cobiça da matéria contra o espírito, se a razão lhe resiste, não é pecado; mas um meio de exercitar a virtude”, não está ao alcance do diabo “que a razão não resista”. Por isso não coloca o homem em necessidade de pecar.⁶⁸⁰ Se não se peca por obrigação, tem-se culpa pelo pecado. E basta.

“Que mayor necedade, que entender que as últimas, e mays torpes, e externas abominações contra a castidade, admitidas voluntariamente não são peccados?”, escrevia em 1706 Manuel Bernardes, no primeiro tomo de *Nova Floresta*, “e com tudo disse-o, e ensinou-o em nossos tempos Molinos em Roma, e mays proximamente outro miserável seu sequaz neste Reyno, ambos sacerdotes, e aliás suficientemente doutos”⁶⁸¹. Referia-se ao António da Fonseca? Não podemos descarta-lo. Acredita-o, de fato, o professor Pedro Tavares⁶⁸². Que presepada, esta de Molinos, que botava sob suspeição todo o labor dos espirituais católicos! E que maçada a de padre António! Obrigarem, por conta de sua imodéstia, a um padre doente e afastado escrever para refutá-los!

⁶⁷⁹ *Bula de la Santidad de Inocencio XI em que se condena sesenta y ocho proposiciones de Miguel de Molinos*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, pp. 10-11.

⁶⁸⁰ I-II, quest. 80, art. 1 a 4, cf. AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia...*, op. cit. II pp. 628-632.

⁶⁸¹ BERNARDES, Manuel. *Nova floresta...*, op. cit., p. 167.

⁶⁸² TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos...*, op. cit., p. 56.

É bem provável que Bernardes não tenha lido o *Guia Espiritual* de Molinos. Pois cita-o pelas proposições que o condenaram, sem estarem em sua obra. Não que fosse prudente contestar a bula de Inocêncio XI. A questão é que, deste modo, uma pergunta paira sobre a mística, Molinos e o diabo: o que terá dito o doutor espanhol sobre o inimigo dos homens? Terá resguardado a pureza de sua conduta com uma demonologia suficientemente adequada?

A questão do diabo em Molinos é quase um silêncio, se compararmos-lo a Bernardes. Ele simplesmente não se importa com ela. Molinos admite que durante a oração a alma será perseguida pelos “inimigos invisíveis, cõ escrúpulos, sugestões libidinosas e pensamento sujos”, ou ainda com “movimentos de impaciência, soberba, raiva, maldição e blasfêmia do nome de Deos, de seus mandamentos, de seus sacramentos e santos mistérios”⁶⁸³. Mas não oferece meio de resistir às tentações. Ele trata do discernimento dos espíritos⁶⁸⁴, da conjugação de “todo o inferno” contra aquele que entra em oração⁶⁸⁵, de como a tentação pode redundar em purgação⁶⁸⁶, e de como é preciso sujeitar-se ao diretor espiritual para se verem livres os exercitantes do demônio⁶⁸⁷. Sem a pretensão de analisar sua obra, e sem sermos exaustivos, há alguns momentos nos quais, apesar de não professar a doutrina pela qual foi condenado, Molinos não conseguiu alcançar a dimensão do problema. Se a pessoa é tentada, deve desprezar a tentação com dissimulação:

[...] porque não há cousa que mays afflija o demonio, como soberbo, que o verse desprezado, e que se não faz cazo delle nem daquilo que ele representa a memória; e por isso debes averte com elle como que não o sentes, e hasde estarte na tua pax, sem inquietarte e sem multiplicar discursos e respostas, pois não há couza tão perigoza como o buscar razões cõ que muyto depressa nos pode enganar.⁶⁸⁸

Em outras palavras, basta dar de ombros ao inimigo, que este nada fará sabendo-se desprezado. Antes ficará confuso e ofendido: “Em esta maneira não pode o demónio enganala [à alma], e se assegura, sem temor de dar conta a Deos, das ações que fás e daquellas que deixa”⁶⁸⁹. A questão, que pontuamos – e que se torna visível desde a obra de Bernardes – não é, de maneira alguma, qualificarmos a obra de Molinos como mais ou menos ortodoxa, uma vez que ela não foi a causa da condenação, em si mesma. Só queremos mostrar que se tratam de dois zelos distintos, Bernardes se mostrando realmente preocupado com o demónio,

⁶⁸³ MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual...*, *op. cit.*, fl. 22v.

⁶⁸⁴ *Idem*, fls. 43v-44v.

⁶⁸⁵ *Idem*, fl. 27v.

⁶⁸⁶ *Idem*, fl. 25.

⁶⁸⁷ *Idem*, fl. 43v.

⁶⁸⁸ *Idem*, fl. 26.

⁶⁸⁹ *Idem*, fl. 58v.

e ensinando seus leitores a se preocuparem, enquanto Molinos, resumindo toda a questão, dizia: “Nunca serás ofendida dos homens nem dos demonios, mas de ti mesma, de tua própria soberba e da violência de tua própria paixão. De ti te guarda, porque tu mesma es para ti o mayor demônio do inferno”⁶⁹⁰.

Este problema toca de perto uma ambiguidade à qual a doutrina sobre a tentação estava sujeita; e a obra de Bernardes é capaz de ilustrá-la. Com efeito, a tentação pelos demónios era um traço distintivo de santidade porque os santos logravam vencer o inimigo, e sabiam-se defender dele. Em suas vidas há diversos combates com demónios – a pintura do período se esmerou em ilustrar as diversas tentações de Santo António⁶⁹¹ – e combates que não meramente alegóricos⁶⁹²: os demónios não são simplesmente símbolos da luxúria, ou da soberba, mas estão ali, em “carne e osso” – apesar de serem espíritos puros – a atormentar os atletas de Cristo. Não é, para lembrarmos as palavras de Santo Tomás, a guerra do demónio ao homem, feita por meio do mundo e da carne; mas uma guerra direta, onde os demónios, eles mesmos, se batem corpo a corpo com aqueles que procuram fugir do pecado e desprezar o mundo: o demónio é um ser tangível, e os combates são reais, físicos.⁶⁹³

Assim, a oração mental, que aterrorizava grandemente os demónios, servia igualmente para atraí-los:

Toda a obra boa, feyta conforme ao agrado de Deos, ou leva adiante, ou se lhe segue despoys alguma tentação, ou tribulação: e se não houver este sinal, tenhamos por certo que não foy muyto do seu agrado. Porque a sua fazenda, ao passar pela alfândega deste mundo, toda ela leva esta real marca de sua Cruz.⁶⁹⁴

A própria tentação, portanto, apresenta uma característica extremamente positiva. Além de contribuir na purificação da alma exercitante, ela é sinal de que a oração está logrando a graça da parte de Deus – tanto quanto o demónio se preocupe com um dos exercitantes, ao ponto de tentar impedi-lo de orar, tanto mais eficácia apresenta aquela sua oração. Quando Bernardes caracterizava, já nos *Exercícios Espirituais*, os tais benefícios da tentação, é impossível não associar tal enumeração com os próprios benefícios da oração mental, que ele apresenta no início de seu livro – a oração reforma a vida, purga os pecados, ilumina os mistérios da fé, dá a graça do discernimento, endireita a intenção, traz desapego,

⁶⁹⁰ MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual...*, op. cit., fl. 87v.

⁶⁹¹ DELUMEAU, Jean. *História do medo...*, op. cit., pp. 353-354.

⁶⁹² SANCHEZ LORA, José Luis. “Demonios y santos: el combate singular”, In: AMELANG, James; TAUSIET, Maria (Org.). *El diablo...*, op. cit., p. 162.

⁶⁹³ *Idem*, p. 174.

⁶⁹⁴ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., p. 240.

consola nas tribulações, amedronta os demonios, tiras as tristezas do coração, facilita a mortificação, gera paz de consciência, alcança favores de Deus e aproxima as pessoas.⁶⁹⁵ E a tentação?

Porque a tentação, se della sabemos usar como convém, he hua arvore carregada de frutos medicinais, ainda que amargosos. Aviva a Fé, como o vento ao fogo: levanta a esperança, como o pezo à palmeyra: arrayga a humildade, como as geadas à arvore: e prova a nossa fidelidade, como o fogo ao ouro. A tentação nos apressa no caminho da virtude; como a espora ao bruto: a tentação nos dá a conhecer a nossas faltas; como as perguntas do exame descobrem a ignorância: e torna o nosso coração compassivo para com os próximos; como o que foy enfermo, sabe ser enfermeyro. Se da boa guerra se faz a boa paz, da tentação se gera a liberdade do espirito, e senhorio de nossas payxões: se as feridas do Soldado adiantão o seu despacho, as tentações em hua alma lhe acrescentão os merecimentos, e premio delles: se a fortaleza do escudo se mostra na braveza dos golpes, nas tentações se acredita a efficacia da graça de Deos. E finalmente a tentação confunde mays os nossos inimigos; porque se degollão com a sua propria espada, como David ao Gigante; e nos promovem a salvação pelo mesmo caminho que pretendião estorvalla.⁶⁹⁶

“E por tanto”, conclui Bernardes, “se não fora o perigo de cair em offensa de Deos, não havia neste mundo estado mays para dezejar, do que ser tentado”, donde se segue que “por isto Christo S. N. os ensinou a pedir no Padre Nosso, não, que não padeçamos tentação, senão, que não nos deyxte cair nella”⁶⁹⁷. Bernardes aprofunda o seu pensamento, colhido de autores que ele mesmo chama de “Mestres de espírito”, segundo o qual um remédio contra o pecado é “não só andarmos em presença de Deos; senão também em presença do Demónio”:

Christão, oras? Ve que apar de ti *assiste* o Demonio para te contar as distrações. Conversas? Lembrate que está a escuta o Demonio para repararte nas palavras. Trabalhas? Sabe, que o Demonio te faz sentinella para observar os teus defeytos. Vigia poys em toda a hora, poys a toda hora es vigiado.⁶⁹⁸

O demónio, como o anjo custódio, assiste o homem – demónios assistentes? – o tempo que gasta este em se tornar santo aos olhos de Deus, buscando tenta-lo. Aqui está, contudo, uma verdade sobre o discurso demonológico em Bernardes: a ambiguidade de que, estando o homem em lucro ao lograr vitória das tentações (que como o ajudam no caminho da purgação), ele é também defendido pelo seu anjo. Os anjos “como valentes da guarda real

⁶⁹⁵ BERNARDES, Manuel. *Exercicios espirituais...*, op. cit., pp. 2-5.

⁶⁹⁶ *Idem*, pp. 359-360.

⁶⁹⁷ *Idem*, p. 360.

⁶⁹⁸ *Idem*, p. 357. Grifo nosso.

defendem o leyto de Salamão, que he a alma, dos temores noturnos, que são as invasões do Demonio”. Eles, “por ordem divina *assistem* a nosso lado”.⁶⁹⁹

A ambiguidade prossegue: “O Justo he Templo vivo da Santíssima Trindade: o peccador casa immunda, ou cova escura dos demonios”⁷⁰⁰. Às vezes, como agora, a força da comparação faz com que Bernardes se desvie da concepção tentadora da presença diabólica: “Com o Justo folgão de communicar os Anjos, e fogem delle os Demonios: ao peccador chegão-se os Demonios, e afastão-se delle os Anjo”⁷⁰¹. A ambiguidade aparece neste trecho:

[...] porque não sabendo a alma se está em graça, mays facil he não o saber também o demônio: e por conseguinte fica mays encuberta às perseguições deste inimigo, cuja condição he assanharse mays contra os justos, do que contra os peccadores: por isso tanto que ouviu a Deos louvar a Job de recto, e timorato, pediu logo licença para o tentar. Imorta poys levarmos escondido o thesouro da graça, para que o ladrão, saindo à estrada, não nos despoje delle: e quando na hora da morte se quebrarem os vasos de barro, que são os nossos corpos; então daremos de repente com a luz, que nelles estava occulta, nos olhos do inimigo; e teremos a vitória mays segura, e menos curiosa.⁷⁰²

Os demónios tentam os justos ou os pecadores? Tentam, é claro a ambos. Mas não apenas tentam – os demónios também castigam o pecado. São assim instrumentos de Deus:

A Venerável Virgem Dona Marinha de Escobar, porque se divertio da presença de Deos, despoys da comunhão, a mandou o Senhor castigar pelos Demonios com terríveis golpes, e lhe meterão terra na bocca, de que padeceo por muytos dias grandes ânsias do coração.⁷⁰³

Especialmente em religiosos, a presença dos demónios não se restringe, portanto, à santificação pela tentação, mas a correção dos desvios por meio da punição. Como escreve Bernardes, em *Armas da Castidade*, seu livro publicado em 1699, na esteira destas preocupações demonológicas, Bernardes apresenta alguns exemplos, na certa para amedrontar suas leitoras, de como o demónio punia os pecados em vida, sobretudo aqueles contra a castidade, matéria pela qual caíram Molinos e António da Fonseca.

O primeiro deles se passa em “certa cidade de Hespanha”. Uma religiosa, frequentada nas grades por um “secular”, decidiu, pelo muito que ao fogo acendiam as tais visitas, “darlhe entrada pella janela”. Disse-lhe quando e, “para mayor dissimulação”, recomendou à criada que não se inquietasse se ouvisse vindo do quarto algum ruído, pois ela

⁶⁹⁹ BERNARDES, Manuel. *Exercicios espirituais...*, op. cit., p. 361. Grifo nosso.

⁷⁰⁰ *Idem*, p. 333.

⁷⁰¹ *Idem*, p. 334.

⁷⁰² *Idem*, p. 337.

⁷⁰³ *Idem*, p. 224.

estava indisposta e talvez não pudesse dormir. Naquela noite, pouco antes da hora marcada com o mancebo, “entrou o demónio no aposento da Freyra”, e lhe apertou a garganta, com muita força, sufocando-a. Recomendada como estava, a criada não deu pelo buliço; até que o demónio arremessou “aquelle miserável corpo” no meio da casa. Entrando pela janela o mancebo e não vendo a religiosa, chamou por seu nome; ao que acudiu a criada, dizendo-lhe “dedes aqui a minha ama morta às mãos do demónio”. “Não he crível o pasmo”, escreve Bernardes, que teve o mancebo ao ver aquela cena, tanto que se converteu e “nunca mays teve correlações com Freyras”⁷⁰⁴.

Assim como os santos sofrem tormentos físicos dos demónios, aqueles que se desviam de seu caminho padecem-lhes os castigos. O segundo exemplo se passa “em huma Cidade de Castella”, onde uma religiosa, afetada com os presentes, visitas e escritos de um estudante, consentiu-lhe que entrasse no convento “por hua parede bem alta”. O que fez o estudante, à noite. Quando caminhava para onde estava a cela de sua prenda, “vio que estavam dous negros feissimos jugando a pella”, o que muito lhe causou medo. Quando deu com a cela da freira que procurava, jazia a infeliz morta, velada por suas irmãs. Ficou tão espantado, que saiu correndo, ao ponto de estropiar uma perna, fazendo-se depois religioso.⁷⁰⁵

Como dar de ombros para o demónio? Se ele conduz a alma para a purificação – ele é um elemento da via purgativa – ele não o faz apenas com ilusões, revestindo-se como anjo de luz, para enganar o exercitante. Ele bate, pela e mata. Ele castiga. Ou Deus o faz, pelas mãos do inimigo. Se a tentação dos demónios é indício de que a alma está avançando na oração, não se deve acostumar o exercitante, a nestes transes, enxergar apenas um bom sinal. É preciso guardar-se de seu inimigo. Não fazia nenhum sentido, para Bernardes, aquele dar de ombros de Molinos, porque “todos os estudos e vigilâncias de todos os homens do mundo juntos em consulta”, escreve, “comparando-se com a arte de fazer mal, que sabe qualquer demónio, são como as prevenções de hum minino contra os conselhos de um grande politico estadista, ou forças de um poderoso monarca”⁷⁰⁶.

Tal ambiguidade – é preciso ter o demônio por perto, e saber como afastá-lo – dissolvía uma *outra* ambiguidade, presente entre as “pessoas recolhidas e devotas”: a busca por sinais da própria santidade esbarrava no quanto era preciso suportar e na necessidade em *discernir o que era tentação do que já era pecado*. Como escreve Vítor Ribeiro, alguns

⁷⁰⁴ BERNARDES, Manuel. “Armas da Castidade”, In: _____. *Tratados Vários...*, *op. cit.*, t.2. São Paulo: Anchieta, 1947, pp. 508-509.

⁷⁰⁵ *Idem*, p. 510.

⁷⁰⁶ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 276.

alumbrados tinham com o demónio uma relação esquizofrênica, pois “viam na comunicação carnal com o demónio uma forma de perfeição. O demónio era sempre ambíguo. Era ao mesmo tempo torcionário e amante”⁷⁰⁷. Assim como no problema das beatas portuguesas processadas pela ausência de método em sua interioridade, vemos que a problemática questão do demónio no itinerário espiritual esbarrava naquilo que Turner chamava de *liminaridade*⁷⁰⁸, e que Carmelo Tolosana atesta para o século XVII: “o louco, o místico, o melancólico e o possesso [e o vexado, acrescentaríamos] são estados congruentes com pessoas em situação de liminaridade [*liminalidad*]; são símbolos de alteridade”, escreve ele, “moradas que abrigam o outro, o que se desdobra em divindade e satanismo”⁷⁰⁹. A ambiguidade jacente neste tipo de realidade “*a-estrutural*” – isto é, a vida interior, que os diretores esforçavam-se por regular – transparece naquilo que explica Vitor Ribeiro, citando o trabalho de Barbara Newman: a diferença entre possessão demoníaca e êxtase místico era marcada por uma linha “tão absoluta em sua polaridade moral quanto indistinta na sua fenomenologia empírica”⁷¹⁰.

É assim que, embora o demónio pudesse ser útil no percurso purgativo do exercitante⁷¹¹, é preciso não ceder à tentação em crer demais na tentação, a ponto de ignorar o pecado. Por isso, para termos como exemplo o caso do demónio arrimadiço, é que Bernardes receita uma série de advertências: não se impacientar “contra Deos, nem contra si, nem contra seu Director espiritual, ainda que o trabalho dure largos annos”; não usar exorcismos, como vimos; não deixar de propor boas obras para o serviço de Deus, mas não fazê-las para “vingar-se do demónio” – assim Deus se alegrará ao ver “uma criaturinha de barro, qual he o homem, contra hum espírito de forças tão agigantadas, qual he o demónio”; nunca estar ocioso, com pensamentos sobre tentações passadas ou futuras; usar frequentemente do “sinal da Cruz” e água benta, pois mesmo que o demónio não saia, ao menos se aquieta – o “mesmo

⁷⁰⁷ RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos...*, *op. cit.*, p. 148. Como ele nos mostra, “A este propósito, é interessante observar o que diz Jerónimo Gracián, discípulo de Santa Teresa de Ávila. Gracián falava da situação que se passava em Llerena, uma cidade da Estremadura espanhola, a região vizinha do Alentejo de Clara Dias. Fora chamado para analisar umas beatas que ‘tenían por perfección padecer acceso carnal com el demonio, siendo súcubas, porque decían que les hazia fuerza, sin que ellas consintiesen, y salían de juicio, quedando como locas y arrepticias hasta que por fuerza les abrían la boca y les metían el Santísimo Sacramento”.

⁷⁰⁸ “O mundo social é um mundo in becoming, e não um mundo in being (exceto quando being for uma descrição dos modelos estáticos e atemporais que os homens carregam em suas cabeças) e, por esse motivo, estudos da estrutura social per se são irrelevantes [...] tal visão viola o fluxo real e a variabilidade da cena social humana”, TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas...*, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁰⁹ TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental...*, *op. cit.*, p. 167.

⁷¹⁰ RIBEIRO, António Vitor. O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão. *Lusitania Sacra*, número 23, (janeiro-junho 2011), p. 103.

⁷¹¹ “o diabo, onde vê riquezas espirituais acumuladas e alentada piedade, põe-se em ação e avança com artifícios. Porém, se as vítimas destes ataques são vigilantes, não somente em nada são superados como acumulam maior tesouro de virtudes”, CRISÓSTOMO, São João. “Da providencia divina”, In: _____. *Da incompreensibilidade de Deus...*, *op. cit.*, p. 192.

digo da invocação dos soberanos nomes de JESUS e MARIA; não fazer observações de sonhos; sujeitar-se, “quanto puder ao seu pay espiritual”; não travar nenhuma familiaridade com o demónio, “nem por ação, nem por palavra”, senão ter-lhe ódio, pois não é crível “quam enganadiços somos os homens e quão enganadores são os demonios”; se fechar com a presença de Deus e com as chagas de Cristo, na tribulação; não se mortificar por sinais que dê o demónio; resistir se “o inimigo lhe apertar o coração, ou a garganta, e lhe impedir a fala”, invocando os nomes de Jesus e Maria, e não causar escândalo, rompendo em “vozes e clamores, que deem sinal do trabalho, que padece”; lembrar-se que Deus é pai de amor, que não quer nossa ruína e, por fim, não acredite ser o único que sofra deste mal.⁷¹²

Alguns destes sinais ele explica, ao longo do livro: o sinal da Cruz afugenta o demónio de três formas: pelo medo de Cristo, de que se lembram por conta da crucifixão; pela fé no sinal, que é uma forma de oração; e por instituição de Deus que “deputou este maravilhoso effeyto, e por arma dos homens contra os espíritos malignos”⁷¹³. Apresenta Bernardes ainda algumas fórmulas com que afugente o exercitante os demónios:

*Abrenuncio tibi Satana, et conjugor tibi Christe: renego de ti Satanás, e unome contigo Jesu Christo. Assim o ensina São João Chrysostomo: Hac erit tibi baculus, haec armatura, haec turnis inexpugnabilis. Cum hoc verbum et Crucem in fronte imprime. Ita enim, non tantum homo occurrens, verum nec ipse diabolus te quidquam ladere potens. Também tem maravilhosa força contra os demonios aquelle verso do famosíssimo Salmo 67, Exurgat deus et dissipentur inimici ejus, et fugiant qui oderunt eum, a facie ejus. Levantate-se Deos, e sejam seus inimigos destruídos: e fujão de sua presença os que lhe tem ódio.*⁷¹⁴

A invocação do nome de Maria é outro trunfo de Bernardes. Num país em que seus mistérios eram uma lei, Bernardes se torna famoso, assim como Quental, pelo seu marianismo. Basta que vejamos as dedicatórias de seus livros, como em *Luz e Calor*, dedicado “A Soberana, e Clementíssima Senhora de todas as creaturas Maria Sacratíssima concebida em resplendores da Graça, e Incêndios do Amor Divino, desde o primeyro instante de seu ser”. Consta ainda, segundo o padre Bernardo Lopes, que o maior apreço de Bernardes

⁷¹² BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, op. cit., pp. 16-18.

⁷¹³ *Idem*, p. 282.

⁷¹⁴ *Idem*, p. 283. Apesar das traduções – ele sempre as faz para os que não sabem latim – percebemos o prestígio que a língua possui como veículo para a fórmula litúrgica. Nos manuais traduzidos para o português, sempre as fórmulas imperativas e impetrativas estavam em latim. Cf. RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demonios...*, op. cit., p. 67. Cassiano punha como exemplo o Salmo 69, 2, ‘Ó Deus, vinde em meu auxílio; Senhor, apresai-vos a socorrer-me’, como “muralha expugnável, couraça impenetrável” para os que são assediados pelo demónio. CASSIANO, João. *Da oração...*, op. cit., p. 89.

era uma estampa da Virgem lactante⁷¹⁵, e que ele iniciara o projeto de uma Biblioteca Mariana, que já tinha “uma bela casa ornada de boas estantes e de raras pinturas”⁷¹⁶. Nesta época, como devemos nos lembrar, a devoção mariana muito ganhara, sobretudo com Luis Maria Grignon de Monfort, o qual dizia que o demônio tinha mais medo de Maria que de Deus, por ser ela uma simples menina.⁷¹⁷

“Provayme Senhor, e permitis as tentações de que fordes servido, contanto que não me deyxeyes cahir”⁷¹⁸. Assim Bernardes ensinava a resistir ao demônio. Nada de dar-lhe as costas. A vida espiritual é uma batalha. “Há em Bernardes”, escrevia Ebion de Lima, “como nos monge do deserto a tendência de relevar nas tentações mais a intervenção do demônio do que as forças da concupiscência”⁷¹⁹. Talvez esta tendência tenha inexistido em Molinos. Tais forças não eram então, corretamente assinaladas e dominadas pela linguagem que se falava no mundo católico, à época. Pelo menos não aquela parcela do mundo católico que podia prender e queimar alguém.

Esta é ambiguidade do discurso demoníaco: o diabo é domesticado pelo itinerário espiritual, é usado a favor do exercitante para que se torne mais puro, e humilde aos olhos de Deus, que se alegrará com sua enorme luta. Mas não era domesticado ao ponto de se poder ignorar os seus grandes poderes, e seu ódio pelo gênero humano. Bernardes tende mesmo a atribuir ao demônio o lugar das forças da concupiscência, como ensinavam-lhe os livros que lia, em especial os padres do deserto. Entretanto, a completa identificação da figura demoníaca com a concupiscência e a mundanidade – isto é, com as forças originárias do pecado que se esgueiravam no interior do próprio homem, para si mesmo “o maior demônio do inferno” – redundava menos num acréscimo de culpabilização e responsabilização para aqueles que eram assediados pelo inimigo (com o que sem dúvida simpatizaria o ideal ascético) e mais na relativização e conseqüente evanescência do papel da tentação no complexo simbólico do itinerário espiritual, uma vez que transformava o diabo num mero símbolo, numa imagem de importante valor cognitivo, mas de realidade referencial irrelevante. Era como se, em vez de se apresentar como uma realidade extrínseca à experiência espiritual, atuante sobre o itinerário, o diabo não passasse de um mero produto deste.

⁷¹⁵ LOPES, Bernardo. “Para a vida do P. Manoel Bernardes...”, *op. cit.*, p. 12.

⁷¹⁶ *Idem*, p. 7.

⁷¹⁷ MONTFORT, Luis Maria Grignon de. *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2010, p. 55.

⁷¹⁸ BERNARDES, Manuel. *Luz e calor...*, *op. cit.*, p. 280.

⁷¹⁹ LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes...*, *op. cit.*, p. 173.

A ambiguidade no que respeita ao valor concedido as tentações diabólicas e à esfera própria da atuação do inimigo não está evitada, na obra de Bernardes, do pensamento demonológico sistematizador, ou seja, de uma linguagem conceitual poderosa o suficiente para dirimir interpretações aparentemente divergentes; mesmo quando recorre aos demonólogos, não o faz se atendo na magia diabólica, e dá pouco valor para o diabo todo poderoso da bruxaria. É por carecer de uma perspectiva que se queria científica sobre o diabo e, ao mesmo tempo, por seu compromisso com o modo de vida ascético (que é reforçado pela tentação), que a obra de Bernardes apresenta um diabo que é útil para a santificação sem deixar de ser um inimigo poderoso, do qual é preciso fugir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É impossível que, ao final de um estudo como este – consciencioso, embora necessariamente limitado – hipóteses não caiam, ideias não nos assaltem, e uma profunda impressão não se produza em nosso espírito. O que nos veio à mente, quando da primeira leitura de Manuel Bernardes, foi a absoluta excepcionalidade do seu discurso sobre o diabo. Embora não nos tenhamos dedicado a este tópico – por nos parecer inexequível – a comparação com Antônio Vieira, que não dá o mesmo tipo de destaque ao inimigo dos homens, colocava Bernardes como uma figura de exceção no século XVII, um partidário da mentalidade medieval, um verdadeiro cronista do inferno em comparação com o jesuíta. Esta visão, ainda muito estreita, e evidentemente errônea, foi-se desmanchando conforme o estudo se aprofundava, e pouco durou. Os paralelos traçados pelos críticos literários entre os dois religiosos – muito fundamentados no estilo de escrita divergente de ambos – nos ajudaram a fugir deste engodo, porque se mostravam eivados de preconceito racionalista para com o período estudado.

O estudo das mentalidades, refúgio mais que costumeiro para pesquisas deste tipo, e que exerce ainda um grande fascínio nos historiadores brasileiros, apresentava inconvenientes para a pesquisa, não obstante dominasse a temática: estudos sobre magia e bruxaria ainda são maioria no que se refere à figura do diabo, embora tenhamos nos debruçado sobre um referencial bastante plural. Conforme não nos parecia produtivo insistir na mentalidade mágica dos portugueses do período, e diante das pesquisas de Pedro Paiva sobre a ausência de um movimento editorial para obras de bruxaria em Portugal, a solução se tornava evidente diante de nossos olhos: lançarmo-nos ao mar tempestuoso das leituras espirituais (era este o tópico de Bernardes!) e estudar, deste modo, a espiritualidade dos oratorianos portugueses. Foi assim que nossa pesquisa adentrou um domínio pouco explorado na historiografia brasileira, mas enormemente produtivo, desde que lhe seja concedida a atenção que merece. O caso de Cyro dos Anjos talvez sirva de alerta para pesquisadores: o quanto obras espirituais, muitas delas produzidas em Portugal, contribuíram para a educação de gerações de brasileiros, quando os colégios eram ainda monopólio de religiosos.⁷²⁰

⁷²⁰ Exemplo recente foi nossa viagem ao Santuário do Caraça, no município de Santa Bárbara, em Minas Gerais, patrimônio dos vicentinos: em sua vasta biblioteca, originais do século XVIII de Manuel Bernardes – e de vários escritores espirituais – integram um grande acervo, que contribuiu para a formação de inúmeros estudantes ao longo de mais de dois séculos.

A análise que empreendemos da figura do demônio na obra de Bernardes mostra como ela arrematava todo um programa de instituição de uma doutrina que fosse o mais adequada possível para conservar o Oratório no seio da ortodoxia. E coloca ainda a interrogação sobre o discurso demonológico em Portugal: não será o momento de continuar a investigar, com o fizemos, a literatura espiritual como um dos tipos de fontes privilegiadas para compreender o sentimento dos portugueses a respeito desta figura? Não será o caso de tentar compreender, ao lado do tomismo e da pouca imaginação fantástica dos lusitanos, o papel do demônio domesticado pelos itinerários espirituais?

“O ascetismo tem uma figuração de alto relevo no ‘ethos’ religioso dos grandes espirituais da época da Contra-Reforma e é a nota grave do movimento da Restauração Católica”, escreve Silva Dias. “Representa, do lado ortodoxo, uma resposta à crítica dos místicos e humanistas ao estado do clero, e um prolongamento espiritual da revalorização das obras na doutrina da justificação”⁷²¹ Assim como era ortodoxo o demônio, a outra solução administrada por Bernardes – a contemplação adquirida – ou, melhor ainda, a solução por ele vulgarizada, se voltava para um elemento profundamente arraigado na cultura portuguesa, sobretudo na sociedade pós Restauração: uma concepção fortemente voluntarista da participação na comunidade teológico política representada pela monarquia católica de origens divinas, governada por um rei que exercia o papel de juiz supremo (dispensador da graça terrena por meio de sua liberalidade) e conduzida espiritualmente pela instituição eclesiástica (dispensadora da graça divina por meio de seus sacramentos).

A convergência entre, de um lado, *a iniciativa pessoal na esfera política e no plano geral da salvação* e, de outro, *uma instância superior que sustentava tais iniciativas*, significava, em um nível prático, que o cultivo da posição social (o *status*) bem como o cultivo das virtudes (que produzem a graça habitual) equivalia ao esforço pela manutenção de uma situação que se originava não em uma instância privilegiada representada pela irredutibilidade do indivíduo em si mesmo, mas em uma ordem superior que o produzia existencialmente, e o sustentava ontologicamente (a linhagem nobiliárquica, o batismo na Igreja), tornando-o comprometido com um projeto, um itinerário – alguns dirão, um “drama” – que reforçava, nos termos da abdicção pessoal, da severidade do vestir e do falar, em suma, da moderação dos artifícios com que a naturalidade da existência social era camuflada por elementos que dentro dela se tentavam movimentar (aventureiros ultramarinos, burgueses, portugueses na corte madrilena), aquilo que era chamado o “estilo português antigo”, em

⁷²¹ DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 451.

suma, uma reserva identitária poderosa, paralelo nada desprezível para um discurso religioso que se queria aceito.

Em um nível cotidiano, significava ajustar-se à dita comunidade teológico-política que era Portugal, isto é, conduzir-se através dos espaços produzidos pelas instituições tradicionais (a Igreja, a família, o direito natural, a pequena comunidade), buscando-a, e deixando-se por ela levar, percorrendo os seus meandros específicos e, o que era mais importante, diferenciando-se mediante as suas próprias diferenças, segundo a sua própria linguagem (uma linguagem restrita, e, portanto, capaz de inúmeros rearranjos e diversas posições assinaláveis, mas ainda assim limitadas, isto é, finitas).

Por isso a ênfase sobre a trajetória, as disjunções, os detalhes e os problemas dos oratorianos, e de Bernardes. Como escreve Silva Dias, “com uma forma de espiritualidade, podia pôr-se em causa uma teologia e, o que mais importa, uma Igreja e uma Fé”⁷²². Poderíamos, se a consciência de nossa pequena contribuição não nos impedir, acrescentar: podia-se por em causa uma Congregação.

O estudo deve prosseguir. Embora o nosso trabalho apresente um teor monográfico, minucioso mesmo, buscamos coloca-lo numa posição tal que uma possibilidade ensaística germinasse em suas franjas, tornando férteis algumas indagações. De uma situação em que não nos imaginávamos debruçados sobre manuais de oração e obras teológicas até a descoberta do universo dos livros espirituais – um universo por vezes monótono, mas frequentemente recompensador – a pesquisa sobre o diabo progrediu grandemente. É isso, pensamos, e que Weber entendia como progresso cognitivo, que nossa pesquisa está em condições de apontar: a necessidade em descobrir novas fontes e fazer diferentes perguntas. Foi isso que aprendi (para retomar aqui minha primeira pessoa). Se hoje, diferentemente do que Guimarães queria dizer, posso afirmar ainda com ele “Do demo? Não glosa”, é porque, de fato, discursar sobre esta ou aquela figura do imaginário sem entender como pôde surgir e porque surgia, é deitar a mão ao vazio.

⁷²² DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento...*, *op. cit.*, p. 296.

REFERÊNCIAS

Fontes documentais

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002.
- AQUINO, Santo Tomás. *Suma de Teologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990-1994, t. 1 a 5.
- ARAGÃO, Augusto Carlos Teixeira de - *Diabruras, santidades e prophecias*, Lisboa, Tip. da Academia Real das Ciências, 1894, s. num.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ATANÁSIO, Santo. *Contra os pagãos. A encarnação do verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BERNARDES, Manuel. *Exercícios espirituais*. São Paulo: Anchieta, 1946.
- _____. *Luz e calor*. São Paulo: Anchieta, 1946.
- _____. *Nova Floresta*. São Paulo: Anchieta, 1947, t. 1 e 5.
- _____. *Os Últimos fins do homem*. São Paulo: Anchieta, 1946.
- _____. *Tratados Vários*. São Paulo: Anchieta, 1947, t. 1 e 2.
- BOOSCO DELEYTOSO. Lisboa: por Hermão de Campos, 1515.
- BRANCO, Manuel Bernardes. *Portugal na época de D. João V*. Augmentada com grande numero de factos, episódios e novas anedotas, e um apêndice com transcrições muito curiosas. Lisboa: Livraria de António Maria Ferreira, 1886.
- BRANDÃO, Vicente Ferreira de Souza. *Recopilação historico-biographica do veneravel padre Bartholomeu do Quental, fundador da Congregação dos Padres Congregados do Oratorio e dos Irmãos Congregantes de N. Senhora das Saudades e S. Filippe Neri. Com um appendice sobre a origem e actualidade dos Irmãos Congregantes que se dedicam à pratica da Caridade no Hospital de S. Jose de Lisboa (1867)*. Lisboa: Typ. de J.B. Morando, 1867.
- Bula de la Santidad de Inocencio XI em que se condena sesenta y ocho proposiciones de Miguel de Molinos*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1687, pp. 10-11.
- CASSIANO, João. *Da oração*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CATALANO, Joseph. *Vida do Venerável Padre Bartholomeu do Quental, Fundador da Congregação do Oratório nos Reynos de Portugal. Escrita na língua latina pelo Padre Joseph Catalano e exposta no idioma Portuguez por Francisco Joseph Freire*. Lisboa: Na Offic. de Miguel Rodrigues, 1747.
- Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párocos, ordenado por disposicion de San Pio V. Traducido en lengua castellana*. Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1787.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição revisada de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CLARAVAL, BERNARDO de. *De diligendo Deo*. Deus há de ser amado. Petrópolis: Vozes, 2010.

CONSTITUICIONES DE LA CONGREGACION DEL ORATORIO DE ROMA, *fundada por el Glorioso S. Felipe Neri, con la Bula de su confirmacion*. Todo traducido en lengua vulgar. Reimpreso en Lima en la Casa Real de Niños Huérfanos: 1795.

CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DE LISBOA *assi as antigas como as extravagantes primeyras e segundas. Agora novamente impressas por mandado do Ilustrissimo e Reverendissimo senhor dō Miguel de Castro Arcebispo de Lisboa*. Lisboa: por Belchior de Castro, 1588.

CORNEJO, Damian. *Chronica seráfica*. Vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discipulos. Madrid: Juan Garcia Infançon, 1682.

CRISÓSTOMO, São João. *Da incompreensibilidade de Deus. Da providencia de Deus. Cartas a Olímpia*. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 79-82.

CRUZ, São João da. *Noite Escura*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

DIAS, José Sebastião da Silva. *A Congregação do Oratório de Lisboa*. Regulamentos Primitivos. Coimbra; Universidade de Coimbra, 1966.

GODINEZ, Miguel. *Pratica de la Theologia Mystica*. Lisboa: Oficina de Francisco da Silva, 1741.

GRANADA, Luís de. *Libro de Oración y meditación*. En el cual se trata de la consideracion de los principales mistérios de nuestra fe, y de las partes y doctrina para la oracion. Barcelona: Imprenta y Libreria de D. Antonio Sierra, 1846.

KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. 42ª edição. RJ, Petrópolis: Vozes, 2009.

LIBRO DE S. IOAM CLIMACO LLAMADO ESCALA SPIRITUAL. En el que se describen treinta escalones, por donde pueden subir los hombres a la cumbre de la perfección. Lixboa: Casa de Ioannes Blavio Impressor, 1568.

LOPES, Bernardo. Para a vida do P. Manoel Bernardes da nossa Congregação do Oratório de Lisboa. In: LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes*. Sua vida, obra e doutrina espiritual. Lisboa/Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MOLINOS, Miguel de. *Guia Espiritual*. In: TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002, t. 2.

MONTFORT, Luis Maria Grignon de. *Tratado da verdadeira devoção à Santíssima Virgem*. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2010.

ORÍGENES. *Escritos espirituales*. Madrid: B. A. C., 1999.

_____. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

PINTO, Hector. *Imagem da vida christam*. Ordenada per diálogos como membros de sua composaçam. Coimbra: Per João de Barreira, 1563.

QUENTAL, Bertholameu do. *Meditações da Sacratissima Payxão, e Morte de Christo Senhor Nosso*. Lisboa: Na Officina de Joam da Costa, 1679.

_____. *Meditações da Gloriosa Ressurreçam de Christo Senhor Nosso*. Sua admirável ascensão, amorosa descida do Espírito Santo, e finísimos excessos do Diviníssimo Sacramento. Lisboa: na Officina de Miguel Deslandes, 1683.

RESENDE, Garcia. *Memorial dos pecados*. Lisboa: por Germão Gallarde Impressor, 1521, s. num.

RODARTE, Pedro da Silva (org.). *Cartas espirituas do Venerável padre Fr. Antonio das Chagas*. Primeiro Missionario Apostolico Franciscano neste Reino, e fundador do Seminario de Varatojo. Lisboa: Na Officina de Ignacio Nogueira Xisto, 1762, v. 1.

ROTTERDÃ, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SANTOS, Eugênio dos (org.). Vida do Venerável Padre Bartholomeu do Quental. A. N. T. T., Ms. n.º. 251 (arquivo das Congregações), reproduzida na íntegra. In: _____. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

SEGNERI, Paolo. *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*. Venezia: Per Domenico Lovisa, 1704.

SERMOENS DO Pe. ANTONIO VIEIRA, *da Companhia de Iesu, pregador de Sua Alteza*. Primeyra Parte. Lisboa: Na Officina de Joam da Costa, 1689.

SERMÕES DO PADRE BARTHOLOMEU DO QUENTAL. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1692. 1ª parte.

SERMOENS E PRATICAS DO P. MANOEL BERNARDEZ DA CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO. Lisboa: Na Officina Real Deslandesiana, 1711. Primeyra parte.

SERMOENS E PRATICAS DO PE. MANOEL BERNARDEZ *da Congregação do Oratório*. Segunda parte. Lisboa Occidental: Na Officina da Congregação do Oratório, 1733.

SOLILÓQUIOS EM QUE HUM PECCADOR ARREPENDIDO FALA COM DEOS. Disposições para se confessar, e industrias para bem morrer. Lisboa: Por Paulo Craesbeeck, 1653.

TOSCANO, Sebastião. *Mystica Theologia*. Na qual mostra o verdadeiro caminho pera subir ao çeo, cõforme a todos os estados da vida humana. Lixboa: Casa de Francisco Correa Impressor, 1568.

VAQUERO, Miguel González. *La muger forte*. Por outro título, la vida de Doña Maria Vela. Madrid: Imprenta Real, 1674.

Bibliografia

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Porto/Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1968, vol. 2, t. 3.

AMELANG, James; TAUSIET, Maria (Org.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AZEVEDO, João Lúcio de (Org.) *Cartas*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2009, v. 3.

- BARTHES, Roland. *Sade. Fourier. Loyola*. Los Angeles: University of California Press, 1989.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- BELCHIOR, Maria de Lourdes; CARVALHO, José Adriano de; CRISTÓVÃO, Fernando. *Antologia de espirituais portugueses*. 1ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- BERGONZINI, Massimo. La fondazione dell'Oratorio portoghese. *Annales Oratorii*. CERRATO, Edoardo Aldo (Dir.) *Anuum Commentarium de rebus oratorianis a procura generali Confoederationis Oratorii S. Philippi Nerii Editum*, Roma, 2006. Disponível em: <www.oratoriosanfilippo.org>. Acesso em: 02 maio/2011.
- BERNARD, Charles André. *Il Dio dei mistici*. Le vie dell'interiorità. Milano: San Paolo, 1996.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália (séculos XV a XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O Imaginário da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOHENER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Das origens a Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BORGES, Celia Maia. As obras de Frei Luis de Granada e a espiritualidade do seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica. *Estudios Humanísticos. Historia*, nº 8, pp. 135-149, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BRAKKE, David. *Demons and the making of the monk*. Spiritual combat in the Early Christianity. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- BRULIN, Monique. L'exorcisme dans l'Eglise : une parole de guérison et de salut (comunicação). Extrait du Centre d'études théologiques de Caen, 16/07/2007. Disponível em <http://theologie-caen.cef.fr>. Acesso em agosto/2011.
- BUESCU, Ana Isabel. Aspectos do bilinguismo português castelhano na Época Moderna. *Hispania*. LXIV/1, nº 216, pp. 13-38, 2004.
- CACIOLA, Nancy. *Discerning spirits*. Divine and demonic possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas. *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal*. 1501-1700. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1988.
- CASTILHO, Antonio Feliciano de. Notícia da vida e obras do Padre Manuel Bernardes. *Revista de Língua Portuguesa*, Ano 4, n. 21, 1923.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. *História da vida privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CERTEAU, Michel de. *La fábula mística*. Siglos XVI y XVII. Universidad Iberoamericana, 1993.
- _____. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

- CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: Edusp, 2006.
- _____. *Vanities of the eye*. Vision in Early Modern European Culture. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- COGNET, Louis. *Post-Reformation spirituality*. New York: Hawthorn Books, 1959.
- COHN, Norman. *Europe's inner demons*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da. *Espiritualidade e religiosidade no Portugal moderno*. O Agiologio Lusitano do padre Jorge Cardoso. 1996. Dissertação (Mestrado em História Moderna e Contemporânea) - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 1996.
- CORBIN, Alain (Org.). *História do Cristianismo*. Para compreender melhor o nosso tempo. São Paulo; Martins Fontes, 2009.
- CORREIA, João David Pinto. *Luz e Calor do Padre Manuel Bernardes*. Estrutura e discurso. Coimbra: Livraria Almedina, 1978.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, t. 1.
- _____. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- _____. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). São Paulo: Edusc, 2003, t. 1 e 2.
- _____. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal* (séculos XVI a XVIII). Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, t. 1, 2v.
- DONNELLY, John Patrick. New religious orders for men. In: HSIA, R. Po-Chia (Edit.). *The Cambridge History of Christianity*. Reform and Expansion 1500-1660. Cambridge: University of Cambridge Press, 2007.
- DUQUE, Maria de Jesus Mancho. *La espiritualidad española del siglo XVI*. Aspectos literários e linguísticos. Salamanca: Editora de la Universidad de Salamanca, 1990.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- EISENSTEIN, Elizabeth. *A revolução da cultura impressa*. Os primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Ática, 1998.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FERNANDES, Maria de Lourdes Correia. Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. Ano 1, pp. 133-155, 1994.
- FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- FREUD, Sigmund. “Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio”, In: _____. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos* (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 225-272.
- GARIN, Eugenio. *La educación en Europa*. 1400-1600. Barcelona: Editorial Critica, 1989.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GRAEF, Hilda. *História de la mística*. Barcelona: Editorial Herder, 1970.
- HAAS, Alois Maria. *Vision em Azul*. Estudios de mística europea. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.
- HESPANHA, António Manuel (Coord.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE EM PORTUGAL. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, v. 1, t. 2.
- HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Edusp, 1978.
- ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Catolicismo e Luzes*. A Congregação do Oratório no mundo português, séculos XVI-XVIII. 2004. Tese de (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2004.
- JULIA, Dominique. Leituras e Contrarreforma. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Org.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002.
- KALLENBORG, Hillaire. *A New Companion to Hispanic Mysticism*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, 2010.
- KAMEN, Henry. *Il secolo di Ferro*. 1550-1660. 1ª Edizione. Traduzione di Vito Gallota e Pietro Negri. Roma-Bari: Gius. Laterza e Figli Spa, 1975.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-RJ, 2006.
- LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger (Org.). *História da Vida Privada*. Da Renascença ao século das Luzes. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- LES ÉTUDES CARMELITAINES. *Satan*. Estudios sobre el adversário de Dios. Barcelona: Editorial Labor, 1975.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, t. 1.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*. Um estudo antropológico da possessão por espírito e xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LIMA, Ebion. *O padre Manuel Bernardes*. Sua vida, obra e doutrina espiritual. Lisboa/Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1969.
- LINK, Luther. *Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- MAGALHÃES, Isabel Allegro de. *História e Antologia da Literatura Portuguesa*. Século XV. Textos hagiográficos e místicos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

- MARAVALL, José Antonio. *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 2009.
- MARIN, Antonio Royo. *Teología de la perfección cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *História de Portugal*. Desde os tempos mais antigos até o governo do Sr. Pinheiro de Azeredo. Lisboa: Palas Editores, 1980.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. A Era da Reforma. São Paulo: Loyola, 1997.
- MARTINS, Antônio Coimbra. *Leituras piedosas e prodigiosas*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1962.
- MARTINS, Mario. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, t. 2.
- MCGINN, Bernard. *As fundações da mística*. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Editora Paulus, 2012. t.1
- _____. *The mystical thought of Meister Eckhart*. The man from whom God hid nothing. New York: The Crossroad Publishing Company, 2001, pp. 105-106.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, número 167, vol. 35, pp. 1213-1239, 2003.
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero*. Cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- MUELA, Juan Carmona. *Iconografía de los santos*. Madrid: Ediciones Istmo, 2009.
- MURTEIRA, Helena. *Lisboa da Restauração às Luzes*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: Edusc, 2000.
- OLIVEIRA, Miguel. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958.
- ORAÁ, Antonio. *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos. 4ª Edición. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1950.
- PAIVA, José Pedro de Matos. La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640), *Tiempos Modernos*. Monográfico: Estudios sobre la Iglesia en la Monarquía Hispánica, v. 20, n. 1, 2010, pp. 1-37.
- _____. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.
- PENTEADO, Pedro. Confrarias portuguesas da Época Moderna: problemas, resultados, e tendências da investigação. *Lusitania Sacra*, 2ª série, número 7, 1995, pp. 15-52.
- PIERONI, Geraldo (org.). *Entre Deus e o Diabo*. Santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Imagens da obra do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Seara Nova, 1978.

_____. O padre Bartolomeu do Quental, pregador da capela real. *Revista da Faculdade de Letras – Línguas e Literaturas. Anexo V – Espiritualidade e corte em Portugal, sécs. XVI-XVIII*. Porto, 1993, pp. 155-170.

_____. *Para uma leitura intertextual de “Exercícios Espirituais” do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980.

POSADA, Gonzalo Soto. “La concepción de los angeles y la origen del mal em Tomás de Aquino”, In: CASTAÑEDA, Felipe (Org.) *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la caída del demônio*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005, pp. 291-316.

PROSPERI, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2001.

RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos*. Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII). Tese (Doutorado em História da Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2009.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campos, 2003.

RODRIGUES, Maria Idalina Resina. *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

ROUILLARD, Philippe. *História da penitência*. Das origens aos nossos dias. São Paulo: Paulus, 1999.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Mephistopheles. The devil in the Modern World*. New York: Cornell University Press, 1986.

_____. *O diabo*. As percepções do mal da Antiguidade ao cristianismo primitivo. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SANTOS, Eugênio dos. *O Oratório no Norte de Portugal*. Contribuição para o estudo da história religiosa e social. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

_____. “Humanismo latino e reforma dos oratorianos”. Intervenção no Colóquio Internacional *Humanismo Latino na Cultura Portuguesa*, 17 a 19 de Outubro de 2002, FLUP/Porto. Disponível em <www.humanismolatino.online.pt>. Acesso em maio de 2012.

SANTOS, Zulmira Coelho dos. A presença de Petrarca na literatura de espiritualidade no século XV: o *Boosco Deleitoso*. In: *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época*. Universidade do Porto: Comissão Nacional para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995. v. 5, p. 91-108.

SARAIVA, António José. *História da literatura portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SEARLE, John R. *O mistério da consciência : e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. A Restauração e a Monarquia Absoluta (1640-1750). Lisboa: Editorial Verbo, 1980.

SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. Tese de (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002.

_____. Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 2 (1995), p. 203-240. Disponível em: << <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3456.pdf>>>. Acesso em: 20/10/2010.

_____. Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. *Via Spiritus*: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras do Porto. Instituto de Cultura Portuguesa. Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade. - Ano 1 (1994), p. 157-183. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3449.pdf>>>. Acesso em: 20/10/2010.

TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: Edusc/São Paulo: Editora da UNESP/Lisboa: Instituto Camões, 2000.

TOLOSANA, Carmelo Lisón. *La España Mental: el problema del mal*. Demonios y exorcismos em los Siglos de Oro. Madrid: Akal/Básica de Bolsillo, 2004.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói, RJ: Eduff, 2008.

_____. *O processo ritual*. Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2009.

VANNINI, Marco. *Introdução à Mística*. São Paulo: Loyola, 2005.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____. “O santo”, In: LE GOFF, Jacques (Org.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211.

VELASCO, Juan Martin. *Doze místicos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

VIANA, Mário Gonçalves. *Excertos de Nova floresta*. Porto: Editora educação Nacional, 1942.

VIEIRA, Celso. *Manuel Bernardes, clássico e místico*. Rio de Janeiro: ABL, 1945, p. 62.

VILLARI, Rosario (Dir.) *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro; Zahar Editores, 1974.

ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna*. Curso de História da Igreja III. São Paulo: Paulus, 1999.

Obras de referência (dicionários, coleções etc.)

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

BORRIELLO, L; CARUANA, E. DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

CASTRO, João Batista de. *Mappa de Portugal Antigo e Moderno*. Lisboa: Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1763, t. 2.

COSTA, Antônio Carvalho da. *Corografia Portugueza e descripçam topográfica do famoso reyno de Portugal*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1712, t. 3.

GIRONDON, Jean. *Lettres du père Bartolomeu do Quental a la Congrégation de L'Oratoire de Braga*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1973.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*. Na qual se compreende a noticia dos autores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Lisboa Occidental; Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, t.1.

_____. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*. Na qual se compreende a noticia dos autores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Lisboa Occidental; Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1752, t.3.

MARCIANO, Giovanni. *Memorie Historiche della Congregatione dell'Oratorio*. Napoli: De Bonis Stampatore Arcivesvovale, 1702, t.5.

RITUALE ROMANUM. Editio novissima. Paris: 1623.

SILVA, Antônio de Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Typographia Lacerdiana, Lisboa, 1813.

SILVA, José Justino de Andrade e. *Coleção Chronológica da Legislação Portugueza*. 1640-1647. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856.

_____. *Coleção Chronológica da Legislação Portugueza*. 1657-1674. Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856.