



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

**ESPOSAS DE CRISTO: SANTIDADE E FINGIMENTO NO
PORTUGAL SEISCENTISTA**

SALVADOR
2018

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL

**ESPOSAS DE CRISTO: SANTIDADE E FINGIMENTO NO
PORTUGAL SEISCENTISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lígia Bellini
Coorientador: Prof. Dr. Pedro Vilas Boas Tavares

SALVADOR
2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo autor.

Rangel, Leonardo Coutinho de Carvalho
Esposas de Cristo: santidade e fingimento no
Portugal seiscentista / Leonardo Coutinho de Carvalho
Rangel. -- Salvador, 2018.
231 f. : il

Orientadora: Lígia Bellini.
Coorientador: Pedro Vilas Boas Tavares.
Tese (Doutorado - História) -- Universidade Federal
da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas,
2018.

1. Santidade. 2. Fingimento. 3. Portugal Moderno.
I. Bellini, Lígia. II. Tavares, Pedro Vilas Boas. III. Título.



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DA ALUNA		MATRICULA	NIVEL DO CURSO
Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel		213115369	Doutorado
TÍTULO DO TRABALHO			
Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal seiscentista			
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF	
Profa. Dra. Lígia Bellini (Orientadora – UFBA)			
Prof. Dr. Pedro Vilas Boas Tavares (Coorientador – Universidade do Porto)			
Prof. Dr. Cândido da Costa e Silva (Universidade Católica do Salvador)		027192645-49	
Prof. Dr. Fabrício Lyrio Santos (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)		070.383.697-84	
Prof. Dr. Evergton Sales Souza (UFBA)		476275145-68	

ATA

Aos vinte e seis dias do mês de outubro do ano de 2018, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel**, do curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História. Após a abertura da sessão, a professora Lígia Bellini, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu APROVAR o aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

O texto apresentado por Leonardo Coutinho de Carvalho Rangel reúne todas as características desejáveis em uma tese de doutorado de grande mérito. Trata-se de um trabalho muito bem redigido, conciso, que faz uso de bibliografia circunstanciada, bem como de rica documentação. Destaca-se ainda o nível metodológico e o equilíbrio das análises realizadas, assim como a qualidade do desfofo oral feita pelo doutorando. A banca, por unanimidade, recomenda a publicação da tese.

SSA, 26/10/2018

Assinatura do aluno:

SSA, 26/10/2018

Assinatura do orientador:

Agradecimentos

Sou grato a Deus, por ter me sustentado em toda a trajetória e por ter me dado forças para prosseguir quando não acreditava ser possível concluir esse trabalho. A Ele seja toda a glória por sua misericórdia e bondade.

Agradeço a meus pais, Zenildo e Carmi, que, embora tivessem tido vontade, não tiveram a oportunidade de ingressar numa Universidade, mas não mediram esforços para que eu e minha irmã Louise pudéssemos estudar. O longo e paciente investimento deu frutos, pois, agora, podem se orgulhar de ter um filho doutor. Também sou grato a eles e a minha irmã pela tolerância comigo durante o processo de escrita.

Também não tenho palavras suficientes para agradecer a meus orientadores. Prof^a Lígia Bellini, a quem tenho uma dívida de gratidão impossível de pagar, por anos a fio, desde a iniciação científica, contribuiu imensamente para minha formação com seu rigor e dedicação. Prof. Pedro Tavares, cuja orientação, inicialmente informal, tive o privilégio de receber desde o mestrado, foi de grande importância. Sou muito grato pelo cuidado recebido enquanto estudei em Portugal, que foi muito além das obrigações de coorientador. Mais do que indicar leituras, me fez aprender a olhar para a “alma portuguesa” nas suas manifestações mais singelas.

Agradeço a todos os membros do CITCEM pelas ricas discussões e pela receptividade na figura de Prof^a Zulmira Santos, Prof^a Paula Mendes e, em especial, ao Prof. José Adriano de Carvalho que, apesar de grande mestre da história da espiritualidade, sempre teve a simplicidade de ouvir e de ensinar a esse estudante do outro lado do Atlântico.

Aos meus amigos de longa data, que sempre estiveram do meu lado mesmo nos piores momentos (que não foram poucos), dedico essa tese. Agradeço a Grazielle por seu apoio, suas orações e cuidado; sou grato a meu primo-irmão Miguel e meu amigo de infância, Lucas, pelo incentivo sempre presente; a meus companheiros de vários momentos no Brasil e em Portugal, Naira, Camila, Laís Viena, Laís Barreto, Alex, Daniele, Cândido, Emily, Carlos, Rebeca, Iane, David, Thiago e Luciano; meus irmãos da IBAM, em especial do GA01, pelas orações e pelo apoio nos momentos mais difíceis. Obrigado Casé, Cátia, Sarah, Caio, Laíse, Débora, Vagner, Breno, Aline, Fausto, Ione (me perdoem se deixei de mencionar alguém...), o incentivo de vocês foi muito importante para mim. Também sou grato a meus pastores, nomeadamente os Pr. Lucas e Pr. Abraão, pelo cuidado nas horas mais penosas desse processo.

Agradeço aos irmãos do coro Ágape pelas orações e preocupação, e a Cleide pela paciência com os longos períodos em que fiquei impossibilitado de participar dos ensaios e apresentações.

Sou grato ainda a meu tio Anderson e tia Mazinha, bem como meus primos Breno e Rafaela, pelo cuidado e pela companhia quando da minha estada no Porto.

Agradeço também a todos os colegas e professores do LEPRIM (UFBA), em especial os Profs. Evergton, Moreno e Juliana, bem como os membros do Claustro (UFRB), nomeadamente Profs. Fabrício e Tânia, pelas críticas e sugestões a esse trabalho. Sou grato a meus colegas e alunos do CEPECV por terem que suportar meu cansaço nas manhãs de trabalho após as madrugadas de escrita. Também dedico essa tese a meus colegas e alunos do IBL.

A meus companheiros do jiu-jitsu, em especial aos mestres Bruno e Pablo, que estiveram do meu lado e me incentivaram durante as fases mais difíceis do doutorado, tendo imensa paciência e compreensão com as minhas faltas.

Sou grato também a Débora Varjão, terapeuta que me acompanhou durante boa parte do doutorado, que me ajudou a acreditar ser possível concluir essa etapa.

Agradeço à CAPES, por ter viabilizado o financiamento que me permitiu ter dedicação exclusiva aos estudos e ter realizado parte dos estudos e pesquisas na Universidade do Porto.

Sou grato aos funcionários da Biblioteca Nacional de Portugal, pela maneira gentil e profissional como sempre me trataram. Sem eles, essa tese seria impossível.

A todos, inclusive os que não foram diretamente mencionados, devido às limitações de espaço e da minha memória (já bem combatida), saibam que sou grato por todo o incentivo recebido e que, sem vocês, eu jamais teria conseguido. Esse doutorado não é só meu, também é de vocês.

*En tu libertad cautiva,
De tu fin incierto cierta,
Vive viva como muerta,
Hasta que muerta estés viva.*

Poema encontrado no *deserto* de Mariana da Purificação.
Anônimo.

RANGEL. Leonardo Coutinho de Carvalho. **Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal seiscentista**. 230f. il. 2018. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

RESUMO

Esta tese objetiva contribuir para o entendimento das complexidades relacionadas à santidade feminina, tanto na sua forma aprovada quanto na tida, pelas autoridades da Igreja, como simulada, no Portugal do século XVII. O trabalho se desenvolve em torno de estudos de caso, nomeadamente o de Mariana da Purificação (1623-1695), freira carmelita do Convento da Esperança de Beja, e os de Guiomar (~1601-1642+) e Maria Mazedo (~1615-1642+), terceiras franciscanas – todas acusadas de fingimento de santidade. As principais fontes empregadas foram a obra *Fragmentos da prodigiosa vida da [...] veneravel Madre Marianna da Purificação* (1747) de Fr. Caetano do Vencimento; o processo inquisitorial de Mariana da Purificação (1668-1670), contendo os “cadernos” autógrafos da religiosa que serviram de base para os *Fragmentos*; e também os processos de Guiomar Mazedo e Maria Mazedo (ambos, 1641-1642). A maneira como se retratavam as veneráveis e as santas nas *vitae* seguia padrões que enquadravam trajetórias complexas como a de sóror Mariana em modelos preestabelecidos, visando atingir interesses específicos, incluindo os dos financiadores do livro. Para tanto, eliminavam-se e/ou reescreviam-se passagens possivelmente comprometedoras. Essas obras poderiam ainda ser uma forma de enquadramento dos manuscritos femininos, os quais, geralmente, serviam de base para a elaboração das *vitae*, a exemplo dos “cadernos” de Mariana. Estes foram retirados do seu contexto original e moldados conforme a visão das autoridades masculinas. Conquanto essa prática seja amplamente conhecida pelos especialistas, apenas em raros casos é possível ter acesso ao manuscrito em que se baseou a obra para observar as mudanças no discurso, bem como procurar entender as possíveis razões para as omissões e adições. A investigação evidencia que mesmo indivíduos inequivocamente considerados santos poderiam apresentar contradições e incoerências, próprias de todos os seres humanos, quando analisados sob a ótica de fontes cujo objetivo não era o de construir uma imagem laudatória, a exemplo da documentação inquisitorial. Verificou-se ainda que a simulação de santidade feminina poderia ser motivada ou causada pelas mais diversas razões, a exemplo de uma direção espiritual ineficiente; possíveis problemas psicológicos; bem como a situação de vulnerabilidade socioeconômica a que estavam expostas mulheres pobres e não-casadas. Isso leva a uma explicação menos simplista do que o mero desejo de fama, cuja importância pode ser superestimada se não se consideram outros fatores.

Palavras-chave: Santidade. Fingimento. Portugal Moderno.

RANGEL. Leonardo Coutinho de Carvalho. **Wives of Christ: sanctity and simulation in XVII century Portugal.** 230f. il. 2018. PhD Thesis – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

ABSTRACT

This thesis aims to contribute to the comprehension of complexities related to female sanctity, whether in its approved form, whether in simulated, by the point of view of authorities of the Church, in the kingdom of Portugal of XVIIth century. The work is developed around case studies, namely of Mariana da Purificação (1623-1695), Carmelite nun from the *Convento da Esperança de Beja*, also Guiomar (~1601-1642+) and Maria Mazedo (~1615-1642+), Franciscan tertiaries – all of them accused of simulation of sanctity. The main sources used were the *Fragmentos da prodigiosa vida da [...] veneravel Madre Marianna da Purificação* (1747) written by Fr. Caetano do Vencimento; the inquisitorial process of Mariana da Purificação (1668-1670), including the “notebooks” written by herself, which were used as the main source of the *Fragmentos*; also the processes of Guiomar Mazedo e Maria Mazedo (both from 1641-1642). The way *vitæ* portrayed the venerables and saints followed patterns that framed complex trajectories as sor. Mariana’s in pre-established patterns, aiming specific interests, including the financiers’ of the book. Therefore, passages possibly compromising would be removed and/or rewritten. Those works could be also a way of framing feminine manuscripts, in which the *vitæ* where usually based, just as Mariana’s “notebooks”. Those were removed from their original context and they were shaped according to the vision of masculine authorities. Although this practice is widely know among scholars, only in few instances it is possible to access the manuscript that based the work and verify changes in discourse, and possible reasons to omissions and additions. The research also showed that even individuals unequivocally regarded as saints could present contradictions and incoherences, as any human being, when analyzed from the viewpoint of sources, which the main goal was not to build a praiseful image, as the inquisitorial documents. We verified also, that many reasons could cause or motivate female simulation of sanctity, for instance an inefficient spiritual guidance; possible psychological conditions; and the situation of socioeconomic vulnerability which poor and unmarried women were exposed. That leads to a less simplistic explanation than mere desire of fame, which significance could be overestimated if other possibilities are not considered.

Keywords: Sanctity. Simulation. Modern Portugal.

Sumário

Capítulo I – O tempo das Mazedas e da “Santa de Beja”	14
Vida religiosa no Convento da Esperança de Beja	20
A contemplação pessoal no Quinhentos e Seiscentos	22
Reformas religiosas: contexto intelectual e religioso quinhentista e seiscentista	33
Nascimento e reformas de ordens religiosas (séculos XVI e XVII).....	37
Leitura e escrita femininas em Portugal, séculos XVI e XVII	47
A Inquisição em Portugal até o Seiscentos	55
Capítulo II – Nos braços do Divino Esposo: santidade feminina no Portugal do Seiscentos e a trajetória de Mariana da Purificação	69
“A honrra da sua geração”: o vaticínio do adivinho	71
Senda da santidade.....	74
Práticas ascéticas e leituras devotas.....	78
Matrimônio com o Divino Esposo	85
Vida conventual	90
“Viver só cõ meu espozó”: a liberdade cativa	95
Autoridade através da mística e ascética	99
Imagens teresianas.....	104
“De sua natureza são livianas”: a presunção da culpa feminina.....	106
Capítulo III – Fragmentos da prodigiosa vida da Madre Mariana da Purificaçam: (Des)construção de uma vita	111
Interesses na publicação	114
Adivinho ou profeta?	120
De adivinho a São José.....	127
A direção espiritual de Fr. Antônio de Escobar	131
O amor do Senhor Menino	141
“Hum favor tão grande” : o silenciamento do milagre	145
“Que não tinha parte o demonio naquellas maravilhas”: reconstrução de uma narrativa ..	147
A sentença.....	150
À guisa de conclusão	154

Capítulo IV – As Mazedas e o beatério do Padre Tomé Couceiro	156
Santidade Falsa e Fingida.....	156
Situação Feminina no Antigo Regime.....	163
Denúncia: o beatério do padre Couceiro em xeque.....	169
Maria Mazedá, mulher de “fraco juizo”.....	171
As almas do Purgatório.....	175
Êxtases e visões.....	182
O Pe. Tomé Couceiro e seu “beatério”.....	185
De algoz a defensor.....	195
“Ella era grande serva de Deos”: reconhecimento da virtude.....	200
“Já se enfadava de tantas perguntas”: o peso do excrutínio da Inquisição.....	204
A Confissão de Maria Mazedá.....	212
Considerações finais.....	218
Conclusão	221
Fontes	224
<i>Fontes Arquivísticas</i>	226
Bibliografia	227

Introdução

A tese que ora se apresenta é, em certo sentido, o culminar de um trabalho que se iniciou na graduação, quando atuei como bolsista de iniciação científica na investigação de práticas ascéticas no Convento de Jesus de Setúbal, no âmbito de uma pesquisa maior sobre leitura e escrita feminina. Naquele momento, tive o primeiro contato com fontes portuguesas produzidas por mulheres, nomeadamente as memórias conventuais, nas quais se retratava as religiosas como bastiões de virtude e penitência. As monjas descritas em obras como essas foram consideradas exemplos a serem imitados pelas demais. Conquanto se tratasse de escritos de caráter modelar, não se deve desprezar o fato de serem mulheres a escrever sobre si próprias e, na medida do possível, em seus próprios termos.

Tendo despertado meu interesse nos modelos de santidade, em especial na sua componente ascética, as investigações relacionadas a esta temática prosseguiram no mestrado. A pesquisa resultou na dissertação intitulada “A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)”. Neste trabalho, buscou-se ampliar a compreensão acerca dos modelos de santidade considerada “aprovada” no Portugal dos séculos XVI e XVII, com ênfase naquelas mulheres e homens que manifestavam algum tipo de prática ascética, a exemplo da autoflagelação; de diversas formas de austeridade alimentar, como o jejum; do uso de cilícios e de vestes de saco, dentre outras maneiras, algumas assaz criativas, de mortificar a própria carne.

Para a dissertação, empreendi a análise estatística de uma obra hagiográfica de grande influência no Portugal seiscentista, a saber, o *Agiológico Lusitano*¹. Esse trabalho permitiu traçar uma tipologia das características que definiam um santo no Antigo Regime Português, a qual foi corroborada pelo estudo de uma *vida* feminina e uma masculina, objetivando estabelecer as diferenças na percepção da santidade de homens e mulheres. Havia, porém, uma limitação metodológica, pois o recorte estava circunscrito a uma santidade considerada aprovada pela igreja e, portanto, digna de imitação e de registro.

Esta tese apresenta uma proposta de estudo de elementos que ficaram de fora da dissertação, nomeadamente a “santidade marginal” das acusadas de fingimento. Busca-se

1 CARDOSO, Jorge. **Agiológico Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas** [...], Lisboa: Oficina Craesbeckiana, 1652, t.I. _____. **Agiológico Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas**, Lisboa: Na officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, t.II. _____. **Agiológico Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas** [...], Lisboa: na Officina de Antonio Crasbeeck de Mello, 1666, t. III.

também ampliar a compreensão do processo de construção hagiográfica, o que foi possível graças a uma rica documentação através da qual se teve a rara oportunidade de cotejar o relato modelar da obra *Fragmentos da prodigiosa vida da [...] Veneravel Marianna da Purificação* (1747) com outras fontes, as quais retratavam os mesmos eventos sob uma ótica diferente e, por vezes, pouco favorável. A religiosa, retratada por Fr. Caetano do Vencimento, antes de ser alcunhada de “*Santa de Beja*”, foi acusada de fingimento de santidade num complexo e caudaloso processo. Este contava com seus “cadernos”, redigidos de próprio punho, nos quais a freira narrou alguns dos eventos registrados na *Vida* escrita por Fr. Caetano e que, possivelmente, serviram como base para a elaboração de um relato “sanitarizado” da biografia da carmelita. As outras fontes, geralmente indisponíveis para a grande maioria dos “santos” apresentados nas *vidas* e hagiografias, permitem uma visão mais acurada do fenômeno da santidade, o qual, mesmo numa narrativa aprovada e publicada, guarda uma complexidade nem sempre aparente. O caso de Mariana da Purificação, portanto, pode ser, em certo sentido, extrapolado para acautelar o leitor na abordagem de outras obras da mesma natureza.

Mesmo o fingimento confessado, a ser discutido mais adiante, como foi o caso de Maria Mazedra ou Maria de Santo Antônio, carece de entendimento mais cuidadoso, sob pena de incompreensão das nuances que o compõem. Mais proveitoso do que condenar ou representar de maneira caricatural as ditas fingidas, podemos discutir as motivações que teriam levado à simulação, algumas delas gestadas numa dura condição de vida, em que o logro poderia ser uma das poucas estratégias de sobrevivência.

O financiamento para um estágio doutoral viabilizado pela CAPES tornou possível o acesso presencial a diversos fundos documentais portugueses. A investigação revelou-se altamente frutífera em alguns casos e menos noutros. As buscas se concentraram no acervo da Biblioteca Nacional de Portugal, especialmente no setor de Reservados, em que foi possível localizar um raro manuscrito, provavelmente do século XVIII, contendo o esboço de uma memória conventual e algumas notas soltas referentes ao convento da Esperança de Beja. No acervo de Leitura Geral e Microfilmes foi possível recolher uma documentação considerável, que se pretende explorar melhor num futuro próximo, mas também alguns livros que foram incluídos na tese, a exemplo do *Memorial de Instrutivas Palavras da [...] Madre Mariana da Purificação* (1802). Outras obras foram extraídas da página digital da BNP, a qual possui um acervo igualmente rico.

A Biblioteca Pública de Évora também forneceu parte da documentação empregada, nomeadamente os exames *post-mortem* de Mariana da Purificação e uma relevante carta produzida por seu confessor, Fr. Antônio de Escobar, a qual permitiu avaliar o dano causado à sua reputação e da religiosa após a conclusão do processo inquisitorial.

A investigação no Arquivo Nacional da Torre do Tombo revelou-se pouco prolífica. Foram examinados todos os livros referentes à Ordem do Carmo cujo acesso foi autorizado e não se encontrou muito digno de nota. Lamentavelmente, os livros que mais interessavam à investigação – os livros I e X da Ordem do Carmo – não puderam ser acessados diretamente, sob a alegação de estarem em mau estado. Restou apenas o “pedido de informação” por e-mail, que permitiu verificar apenas algumas informações pontuais. Felizmente, boa parte da documentação inquisitorial utilizada nesta tese está disponível através da página do DigitArq. Os processos analisados com mais vagar são os de Mariana da Purificação (1668-1670) o de Maria Mazedada (1641-1642) e o de Guiomar Mazedada (1641-1642), todas acusadas de fingimento de santidade. Pelas mesmas razões mencionadas anteriormente, outros processos de simulação ligados às Mazedadas não puderam ser acrescentados a esse estudo quando da estada em Portugal. Espera-se que haja mudança nas políticas de acesso do ANTT para que esses e outros documentos possam ser adicionados às investigações futuras.

Também foi consultada a documentação da Academia de Ciências de Lisboa, que guarda um exemplar manuscrito do *Memorial* com ligeiras variações em relação ao impresso. O acervo da Biblioteca Municipal do Porto foi consultado, o qual, apesar de rico, não trouxe muitas fontes que pudessem ser aproveitadas nesse trabalho.

As duas principais categorias de fontes empregadas nesta tese são os processos inquisitoriais e as *vidas* impressas sobre Mariana da Purificação. As *vidas*, menos conhecidas do que os processos inquisitoriais, são biografias devotas destinadas a enaltecer a memória de um indivíduo considerado santo (no sentido amplo do termo). Normalmente, eram publicadas após a morte do sujeito e tinham um caráter formulaico, que tendia a omitir os aspectos menos abonadores do “venerável” sobre quem se discorriam. Também recorreu-se, em maior ou menor frequência, a documentos de outras naturezas como obras de teologia, nomeadamente de S. Teresa de Jesus e S. João da Cruz, catálogos da Inquisição, memórias e poesias.

Não foi difícil definir o recorte temporal, pois este corresponde a, aproximadamente, o período de vida de sor. Mariana da Purificação (1623-1695), uma das religiosas retratadas neste trabalho, que, ressalte-se, foi bastante longeva para os padrões da época. Da mesma forma, Maria Mazedada, ou Maria de Santo Antônio (~1615-1642+) e Guiomar Mazedada (~1601-

1642+)² viveram durante aquilo que se convencionou chamar “Século Barroco” e suas trajetórias de vida cobriram boa parte desse século. As fontes empregadas se situam a partir de meados século XVII, fornecendo, portanto, um quadro mais preciso desta época. No entanto, é possível considerar que a análise das religiosas, em linhas gerais, seria aplicável a boa parte do Seiscentos.

Outro aspecto que cabe ser ressaltado é o fato de que este trabalho, embora enfoque mais diretamente três pessoas, não consiste em três biografias, ao modo que fez, por exemplo, Nathalie Zemon Davis em *Women on Margins* (1997). Esta autora propunha retratar três mulheres, uma católica, uma protestante e outra judia, suas visões de mundo e o universo em que se situavam³. O objetivo principal desta tese, por sua vez, é compreender a santidade, seja ela “aprovada” ou fingida, em sua complexidade e, para o entendimento desse fenômeno, enfocou-se na vida de três personagens em que as contradições dos modelos se tornam mais aparentes. Com isto, percebemos que, conquanto as categorias sejam úteis para o nosso estudo, a realidade é um cipal em que a afetação e piedade podem se confundir e nem sempre têm fronteiras claramente definidas.

A tese é composta de quatro capítulos, sendo o primeiro deles uma tentativa de fornecer subsídios para a compreensão do universo religioso da Europa, nomeadamente a Ibéria, ao longo dos séculos XVI e XVII. O capítulo não é exaustivo, mas aponta linhas gerais do universo em que viveram as religiosas retratadas na tese. Fez-se um histórico da Ordem do Carmo, à qual pertenceu sor. Mariana da Purificação, com uma discussão sobre como seria a vida no antigo Convento da Esperança de Beja, o qual não mais existe. Empreendeu-se ainda uma breve discussão acerca da mística na península Ibérica entre os séculos XVI e XVII, nomeadamente a sua vertente teresiana e sanjuanista, mas também do chamado “alumbradismo”. Não foi o intento apresentar uma discussão aprofundada sobre os aspectos mais propriamente teológicos, já que isso demandaria uma outra tese, senão permitir à leitora ou ao leitor compreender a que tradição mística estavam ligadas a chamada *Santa de Beja* e as Mazedas, declaradamente vinculadas ao espírito teresiano. Dito de maneira mais simples: a mística só será discutida enquanto auxilia na compreensão do fenômeno da santidade, nomeadamente nos casos mencionados acima. Também realizou-se uma rápida incursão na

2 Não foram localizados registros de óbito de Guiomar e de Maria Mazedas. A data indicada corresponde à última notícia encontrada sobre elas. A data de nascimento é aproximada e foi calculada com base na idade mencionada nos autos (40 anos, no caso de Guiomar) e na data da abertura do processo (1641).

3 DAVIS, Natalie Zemon, **Women on the margins: three seventeenth-century lives**, 1st. Harvard Univ. Press pbk. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.

história e funcionamento do Tribunal da Inquisição português até o século XVII, bem como nas formas de leitura e escrita femininas entre os séculos XVI e XVII.

No segundo capítulo, por meio de uma rara oportunidade documental, procedeu-se à análise dos “cadernos” de Mariana da Purificação, comparando a sua narrativa com a *Vida* de S. Teresa de Jesus, que teria influenciado a espiritualidade da *santa de Beja*, nomeadamente nas suas experiências místicas. Argumenta-se que poderia se tratar de um caso de apropriação e ressignificação de um discurso livresco e até mesmo de obras de arte sacra nos fenômenos místicos, os quais, para ela, eram vívidos e reais. Isso se ratificava na afirmação de que algumas das visões tidas se apresentavam “da forma como se pintão [nas Igrejas]”. Discutiu-se também os conflitos no interior do Convento da Esperança de Beja, no qual se pode vislumbrar um pouco da dinâmica daquela casa monástica, inclusivamente suas disputas de poder. Neste entrevero se opunham, à altura, basicamente dois partidos: o de Mariana e Fr. Antônio de Escobar, por um lado, e o de sor. Brites da Graça, outrora mestra e responsável pelo pagamento de parte do dote da *santa de Beja*, por outro. Veremos que este fato pode ter alimentado a mágoa de madre Brites por ter perdido uma freira do seu círculo de dependência – o que explicaria os ataques virulentos que desferiu contra Mariana e seu confessor.

O objeto do terceiro capítulo é também sor. Mariana da Purificação, mais especificamente o seu legado, manifesto através dos, já mencionados, *Fragmentos da prodigiosa vida da [...] veneravel Madre Marianna da Purificaçam* (1747) de lavra de Fr. Caetano do Vencimento. Pelas razões já apontadas, procedeu-se a uma desconstrução dessa obra – uma espécie de “engenharia reversa” – em que, analisando-se os principais elementos que a compõem, podemos entendê-los melhor. Também buscou-se compreender os interesses na publicação desta obra, nomeadamente o ganho de prestígio que o mecenas, o inquisidor Pe. João Duarte Ribeiro, teria com a saída ao lume da *Vida* de sua tia e madrinha. Objetivou-se compreender as escolhas editoriais do autor, o qual alterou consideravelmente a narrativa de alguns eventos relatados pela própria Mariana no processo e nos cadernos, anexados ao processo.

No último capítulo, o tema é o fingimento de santidade. Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, a simulação nem sempre se dava apenas pelo desejo narcisista de obtenção de prestígio (embora este tivesse um papel relevante). Com a análise dos processos de Guiomar Mazedo e Maria Mazedo – mãe e filha – veremos que elementos mais complexos poderiam entrar nessa equação, a exemplo de problemas psiquiátricos, questões sociais e, paradoxalmente, o desejo de ser santo. Neste capítulo, procurou-se compor um quadro da situação feminina na Ibéria dos séculos XVI e XVII para analisar quais as possibilidades

estavam disponíveis para as mulheres dessa época, especialmente as de estratos sociais mais baixos, como foi o caso das “beatas” aqui mencionadas. Neste capítulo também se verá quais foram as estratégias empregadas para tornar o engodo crível, segundo confessou Maria Mazedas, o que pode lançar luz para uma melhor compreensão dos casos de simulação de santidade.

Para além dessas questões, discorreremos também sobre uma contenda por destaque entre as Mazedas e outras terceiras, também confessandas do Pe. Couceiro, o qual tencionava fundar um “recolhimento” para mulheres piedosas. Veremos que tal arenga revelaria a busca por uma possível segurança financeira para essas mulheres em situação de vulnerabilidade social. Este caso nos leva a considerar o fingimento como uma possível estratégia de sobrevivência para mulheres cuja realidade de subalternidade não lhes oferecia muitas opções. Nesse entrecho, logro e intriga foram semeados e encontraram terreno fértil no beatério do Pe. Tomé Couceiro.

Espera-se que esta tese possa dar um contributo para a clarificação desse fenômeno central para a sociedade portuguesa do Antigo Regime e que fomente novos estudos, pois, no dizer do Prof. Cândido da Costa e Silva, pioneiro dos estudos religiosos na Bahia, “em terreno árido, não se trabalha sozinho”.

Capítulo I – O tempo das Mazedas e da “Santa de Beja”

Beja, cidade que remonta a ainda antes dos tempos romanos, foi local estratégico durante as guerras de Reconquista e sede do paço de D. Manuel, o duque que, pelos caprichos do destino, tornou-se o soberano de Portugal. A importância desse concelho trastagano, porém, com o avançar da Época Moderna, já não era a de outrora. Para a lisboeta Mariana da Purificação, o Alentejo era terra erma e agreste, onde porventura poderia seguir o ideal dos Padres do Deserto, os quais, sem as distrações provocadas pelo comércio com as gentes, estavam livres para viver em solitude e contemplação. Nessa terra semeada de oliveiras, de paisagem amarelada e pedregosa, seria estabelecida, em 1541-1542, a primeira casa do Carmelo feminino em Portugal, dedicada a Nossa Senhora da Esperança⁴.

As casas masculinas eram, porém, mais vetustas. Gonçalves Serpa afirma ter sido fundada a primeira delas em 1251, na vila de Moura⁵. Segundo o Dicionário de História Religiosa de Portugal, esses carmelitas fundadores do Carmo de Moura teriam vindo a Portugal como capelães da Ordem Militar de São João de Jerusalém, sendo “a partir de Moura que os Carmelitas vão irradiar para quase todo o Portugal e Brasil”⁶. Não distou muito dos começos da própria ordem, que surgiu no seio da vida eremítica da Terra Santa de finais do século XII e início do XIII, passando a consolidar-se a partir da produção da forma de vida de S. Alberto, o qual teve papel importante ao agregar anacoretas dispersos da Palestina em torno de uma vida comum, aprovada em 1226 pelo papa Honório III e confirmada por Gregório IX em 1229. Estes religiosos tinham superiores a quem deviam obediência, viviam em celas separadas, onde, conforme Bayón, deveriam “permanecer dia e noite a meditar na lei do Senhor e vigiando em oração”; faziam leituras do saltério, professavam a pobreza e realizavam trabalhos manuais. O local de habitação de alguns dos religiosos foi o próprio monte Carmelo, palco de ocorrências sobrenaturais com o profeta Elias, considerado protopatriarca da Ordem⁷. Ainda nessa época, envergavam um hábito que “consistia numa túnica com cinto, escapulário e capucho, sobre o qual se trazia um manto de franjas pretas e

4 Fr. Caetano do Vencimento tinha uma outra explicação, mais laudatória, para este nome: “He o seu mysterioso titulo da *Esperança*. Não sey, se por esperar o Ceo encher com os habitadores de tão nobre domicilio as cadeyras, que não gozarão os sequazes de Lusbel; ou por ser elle o Promontorio, para cujo porto com dillatada esperança felizmente navegarão os affectos da Veneravel Marianna”. VENCIMENTO, Fr. Caetano. **Fragmentos da Prodigiosa Vida da [...] Madre Mariana da Purificação**, Lisboa: Officina de Antonio da Sylva, 1747, p. 33.

5 GONÇALVES SERPA, J.J. **Madre Mariana da Purificação**, Gouveia: União de São João, 1960, p. 44.

6 CARMELITAS (ORDEM DO CARMO) In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**, vol. A-C, Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 294.

7 VELASCO BAYÓN, Balbino. **História da Ordem do Carmo em Portugal**, Lisboa: Paulinas, 2001, p. 20–23.

brancas, as famosas capas barradas ou listradas, de onde deriva os religiosos serem vulgarmente chamados ‘frades listrados’”⁸. Este hábito seria mudado algum tempo depois, por afetar demasiado a sensibilidade ocidental, uma vez que as listras eram consideradas infamantes⁹.

Com a ameaça crescente das hostes de Mafamede sobre Jerusalém, os religiosos do Carmo migraram para o Ocidente, a partir de ~1238, tendo as primeiras casas fundadas em Chipre, na Itália (Sicília), na França (Provença) e na Inglaterra¹⁰. Nessa esteira de fundações, temos a ereção da casa de Moura, referida anteriormente. Desse mosteiro partiriam, em 1393, sob os auspícios de ninguém menos que Nuno Álvares Pereira, para a fundação do Carmo de Lisboa. Neste, o condestável abandonou sua espada e suas riquezas e tomou o hábito do carmelito sob o nome de Nuno de Santa Maria, sendo, mais tarde, beatificado. As fundações seguintes foram nas localidades de Colares; o de N. Sr^a das Relíquias (1496) na Vidigueira e, finalmente, o chamado “Carmo Velho” de Beja (1526), em local afastado da cidade¹¹. Beja haveria de aguardar mais quinze ou dezesseis anos, como vimos, para abrigar uma casa de Ordem Segunda do Carmo.

8 *Ibid*, p. 22. Pastoureau afirma que as franjas eram marrons (“brunes”), não negras. PASTOUREAU, Michel. **L'étoffe du diable: une histoire des rayures et des tissus rayés**, S.l: Editions du Seuil, 1991, p. 20.

9 Michel Pastoureau, historiador da heráldica, refere textos do final do século XIII que atribuíam uma explicação simbólica para as listras do hábito carmelita. Segundo afirma, as bandas brancas representariam as quatro virtudes cardeais (força, justiça, prudência e temperança), as faixas marrons, por sua vez, seriam as três virtudes teologais (fé, esperança e caridade). A população, todavia, não associou as vestimentas àquelas elevadas virtudes, mas à bastardia: “Dès leur arrivée a Paris, les carmes sont victimes de moqueries e des injures de la population. On les montre du doigt, on les invective, on les tourne en dérision en surnommant ‘les frères barrés’, expression particulièrement péjorative, les *barres* désignant en ancien français non seulement les rayures mais aussi les différentes marques de bâtardise (sens qui s’est conservé dans la langue du blason)”. PASTOUREAU. **L'étoffe du diable**, p. 20–21.

10 VELASCO BAYÓN. **História da Ordem do Carmo em Portugal**, p. 25.

11 GONÇALVES SERPA. **Madre Mariana da Purificação**, p. 44.

Examinemos agora, com mais vagar, a fundação do Convento da Esperança de Beja (1541-1542), cujas notícias, infelizmente, são pouco abundantes. Dentre essas, destaca-se o relato da escritã do Convento da Esperança, Sor. Maria Cândida de Carvalho Podroza, redigido, provavelmente, em finais do século XVIII. Em sua obra, uma memória conventual, a autora atribui a iniciativa para a fundação do convento a “huma matrona pia, e de louvaveis

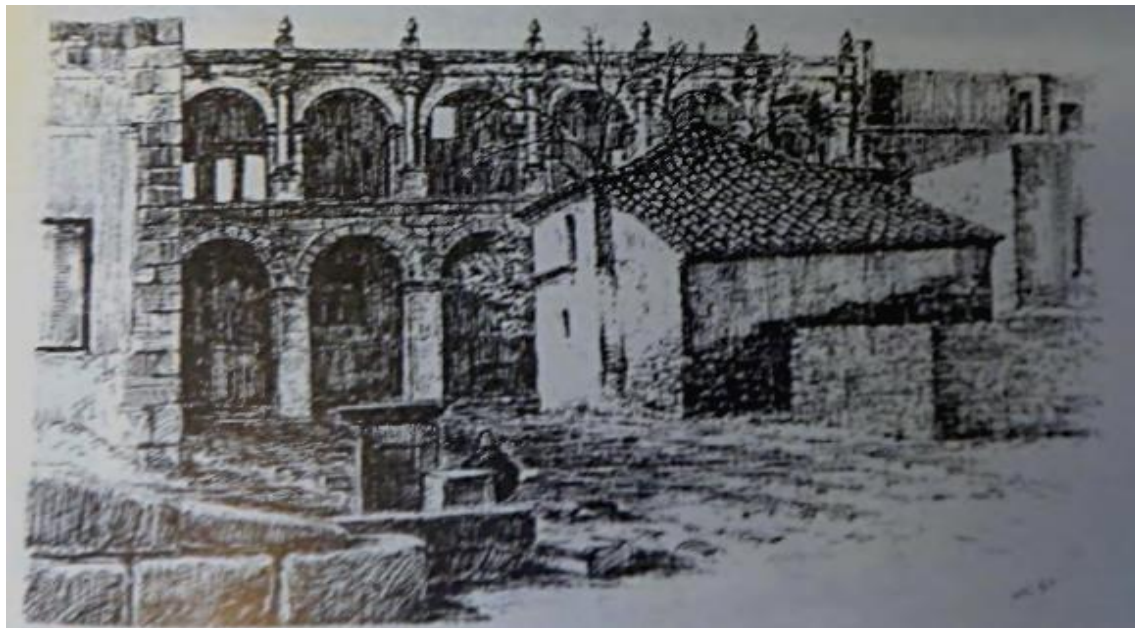


Figura 1: Antigo convento da Esperança de Beja. Extraído de BAYÓN. História da Ordem do Carmo em Portugal - Secção Gráfica

costumes chamada D. Leonor Colaça”, a qual teria recebido uma “repetida revelação” da Senhora da Esperança, que lhe apontara o local onde queria ver erigido esse “Jardim do Carmelo, Tezouro de Virtudes e centro de pedras preciosas”. Segundo relata, ainda, a pia senhora, tendo uma filha a residir no paço, utilizou-se da influência junto ao rei D. João III e obteve a licença para a fundação. Por tratar-se do primeiro convento, foi necessário trazer das terras de Espanha algumas religiosas para compor a casa, “contemporaneas de Nossa Madre Santa Thereza de Jezus”, como faz questão de ressaltar, muito embora se tratasse de um convento de Carmelitas Calçadas. Afirmo ainda que a própria doutora teria fornecido “os documentos, e instruções, para o fundamento espiritual deste, que com tão virtuozas Mestras ficou tão sobido na virtude e opinião”¹².

Gonçalves Serpa afirma que o convento não obedecia ao padrão mais tarde estabelecido com a Reforma Teresiana, pois “embora constassem dum só edificio este era composto por muitas divisões ou casas independentes onde cada uma das religiosas habitava

12 PODROZA, Sor. Maria de Carvalho. **Da fundação do convento** (manuscrito). Beja?, 1790+. Biblioteca Nacional de Portugal, Res. 8092.

com sua criada ou criadas. Tinham atos comuns e vida separada. Era quase um regime comparado ao dos cartuxos, menos na observância do silêncio”¹³. Wermers hipotetiza que a fundação deste convento pode ter sido resultado da associação de mulheres que, nessa altura, levavam a vida como beatas, cujas referências encontra em documentos de 1512 e 1539¹⁴. Isso pode ter se dado devido à tradição eremítica do Carmelo primitivo, mas também para manter, na vida conventual, o modelo dos beatérios, os quais ainda terão apreciável presença em Portugal até parte do século XVII¹⁵, como se verá no Capítulo IV. “Os mosteiros carmelitas de Portugal têm sido sempre ‘beatérios’, mais do que clausuras rigorosas”, afirma Wermers. Bayón o acompanha nisto: “Do mesmo modo que em Espanha, o convento de Beja deve ter sido formado a partir de um beatério existente, do qual já temos notícias em 1512 e 1539. De fato, quando se alude à origem do convento da Esperança, alude-se a um beatério”¹⁶.

A maneira como se organizou o Convento da Esperança de Beja também explica vários eventos da vida de Mariana da Purificação, discutidos de modo mais circunstanciado adiante, como o conflito gerado pela saída desta religiosa da “casa” de Brites da Graça, sua mestra, a qual também foi responsável pelo pagamento de parte do dote de Sor. Mariana. As informações de Serpa fazem sentido se verificamos o grau de controle que a preceptora tinha sobre suas discípulas, por isso o esforço de Fr. Antônio de Escobar, que viria a ser seu

13 Serpa afirma ainda, sobre o convento, que “devia ser um belo edifício de renascença, com seu claustro duplo de duas ordens arquitetônicas – dórica e jônica. O Carmo de Moura segue esse mesmo estilo. No claustro viam-se alegretes de flores, roseiras a trepar pelas colunas, enleadas por arames a ensombrar alguns bancos onde as freiras podiam passar tempo em ameno recreio. Algumas vinham costurar, pintar, ler e meditar à sombra daqueles benfazejos e floridos arbustos. Hoje não se sabe bem o tamanho que teria a cerca do convento. Não seria demasiado grande, mas, dada a amplitude da praça onde outrora fora o convento, a cerca deste devia ter um tamanho razoável. GONÇALVES SERPA. **Madre Mariana da Purificação**, p. 46–47. Ponces Canelas traz uma detalhada descrição da localização e da arquitetura desse convento: “[...] este abrangia o espaço ocupado pelo Palácio da Justiça, o jardim que lhe fica sobranceiro, a vivenda da Palma e mais de um terço do edifício das repartições públicas [vide Figuras 2 e 3]. O acesso ao convento fazia-se por um grande portão, ao qual se seguia um pátio amplo, calcetado e ladeiro. Este era limitado, à esquerda pela residência do capelão, à direita pela abside do templo, ao fundo pela *Portaria*. A igreja, paralela à rua da Esperança, avançava alguns metros do local hoje ocupado pelo corpo nordeste do Palácio da Justiça. Este era limitado, à esquerda pela residência do capelão, à direita pela abside do templo, ao fundo pela *Portaria*. A entrada era pela referida rua por duas largas portas apaineladas e cobertas por um alpendrado de tijolo. O templo era pequeno, porém relativamente largo e revestido de belos azulejos do século XVII. Possuía magnífica capela-mor de talha dourada e um só coro de ampla grade. Junto ficava a claustro espaçosa e guarnecida por duas ordens de arcos, sobrepostas que lhe davam certa imponência. As moradias e outras dependências do mosteiro erguiam-se, em grande parte ao longo da rua da Esperança para a qual abriam as características janelas de rótulas. Disseminados por tão vasta área existiam alguns quintais e jardins, estes tratados com inefável carinho pelas religiosas”. CANELAS, Carlos Augusto Ponces. *História dos conventos de Beja*. **Arquivo de Beja**, v. 22, p. 227–249, 1965, p. 248.

14 WERMERS, Manuel Maria. **A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal**, Lisboa: União Gráfica, 1963, p. 187.

15 Como se verá alhures, houve um processo de “terceirização”, isto é, um esforço de enquadramento por parte das autoridades religiosas para que as beatas fossem recrutadas nas fileiras das ordens terceiras, sob a obediência direta de um confessor.

16 VELASCO BAYÓN. **História da Ordem do Carmo em Portugal**, p. 109. WERMERS, **A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal**, p. 190.

confessor, em retirá-la da dependência de sua mestra. Tudo indica que o termo “casa da sua mestra”, empregado por Mariana, não estivesse a ser usado no sentido figurado, mas tratar-se-ia de uma residência separada das demais, em que a madre Brites detinha autoridade sobre as freiras e servas que viviam consigo.

O “deserto” de Mariana da Purificação, ao que parece, seria algo semelhante. Como veremos, diante da enorme resistência de muitas religiosas a respeito das reformas de vida e hábito propostas por Sor. Mariana, possivelmente inspiradas na descalcez carmelitana, ela passou a viver retirada numa casinha construída nos limites do convento. Sobre este lugar, escreveu um poema, em cuja primeira estrofe se lê: “Quem quiser agradecer a Deos,/ Venha para este Deserto,/ E nelle só achará / Hum amor muito discreto”¹⁷.



Figura 2: Gravura da “Santa de Beja” no seu “dezereto” contida no “Memorial de [...] Mariana da Purificação” (1802) de Fr. Miguel de Azevedo

Neste “pedaço do paraíso”, teria a companhia do seu “divino esposo” e de discípulas que abraçaram seu ideal de vida ascética, a quem chamava “minhas meninas”. O termo “deserto”, empregado por Mariana para se referir ao seu retiro, é, portanto, loquaz no sentido em que retoma, como vimos, a tradição eremítica dos primeiros frades do Carmo. Fr. Caetano do Vencimento descreveu a ermida fundada por Mariana como um edifício simples, com

17 VENCIMENTO. *Fragmentos*, p. 128.

“tecto de abobada, pintado a fresco, e do mesmo modo todas as paredes”, o qual tinha apenas um altar. Nesta, a pintura do nascimento de Cristo foi colocada em lugar de destaque “No mais alto da parede, que lhe serve de retabolo”. Abaixo daquela, havia um nicho em que se podia encontrar uma escultura da Virgem do Rosário, feita em talha dourada e de dois palmos de altura. Abaixo do nicho, sobre o altar, estavam duas banquetas com imagens diversas, das quais se destacava a do Menino Jesus. Havia também um oratório de pau-santo e algumas relíquias, “prenda digna de toda a estimação, e precioso mimo que para a Ermida do Deserto offereceo o R. P. Fr. Manoel de Azevedo, benemerito Eremita de Santo Agostinho, e sobrinho muito amado da Veneravel Marianna”¹⁸.

Além destas, havia outra imagem do Senhor Menino, representado deitado numa cruz, do modo retratado na gravura anterior (fig. 2), “taõ pobre, que se nesta lhe faltou um lançol para mortalha, agora lhe falta huma camizinha para cobrir sua pasmosa desnudez”. Era com este Menino que “tinha os seus colloquios a devota Mariana”¹⁹.

As paredes do “deserto”, segundo o autor, continham algumas lâminas e quadros. À direita do altar (“lado da Epístola”), se representava o mistério da Encarnação; em seguida, se podia observar o protopatriarca Elias alçado aos céus na carruagem de fogo. Na parte esquerda (“lado do Evangelho”), se via o Senhor Menino nos braços de Simeão. O último quadro era uma representação de S. Úrsula e das Onze Mil Virgens. Dentre as representações imagéticas, merece destaque

huma enigmatica figura da Religiaõ, que mandou pintar a Veneravel Marianna para espelho das que quisessem seguir o caminho, supposto que mais aspero, mais perfeito. Representa este penitente vulto a huma Religiosa com habito de estamanha, toalha, e véo sem crespos, e alentos: huma coroa de espinhos na cabeça, na boca hum cadeado, huma Cruz na mão direita, na esquerda humas disciplinas; os pés com alparcas, e inferior a estes, o mundo, huma coroa e a seguinte letra. Quien de Christo, y su consejo / Quiziere alcançar la palma: / Conponga su cuerpo, y alma / A la vista deste espejo²⁰.

Não restam mais vestígios do edifício do Convento da Esperança de Beja, o qual foi demolido após a exclausuração. O local do mosteiro deu lugar a uma praça cujo antigo nome é o único indicativo da presença daquela casa religiosa.

18 *Ibid*, p. 127.

19 *Ibid*, p. 125–127.

20 *Ibid*, p. 129.



Figura 4: Praça construída sobre o local onde se situava o Convento da Esperança de Beja (Foto do autor - maio de 2016).



Figura 3: A única referência ao convento é o antigo nome “Rua da Esperança” (Foto do autor - maio de 2016).

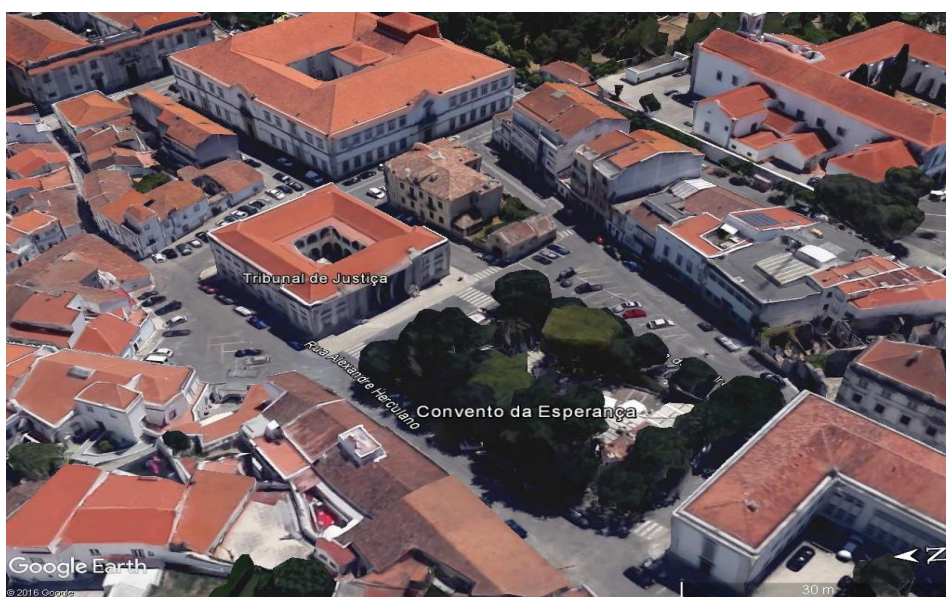


Figura 5: Imagem de satélite da região em que se localizava o antigo Convento da Esperança de Beja. (Créditos: Google Earth Pro 7.1).

Vida religiosa no Convento da Esperança de Beja

Fr. Caetano do Vencimento, autor da primeira biografia publicada sobre Sór. Mariana da Purificação, referiu-se ao convento carmelita calçado em que a religiosa habitou como “exemplaríssimo” e “jardim delicioso, onde o Divino Esposo vem ao canteiro das flores

aromaticas colher os suaves lyrios da virtude”²¹. Gonçalves Serpa, apoiado nessa descrição, enquadra o convento na categoria daqueles que eram exceção no período de decadência das ordens religiosas de fins do século XV e início do XVI, mesmo antes das reformas teresianas:

Vê-se, portanto que, mesmo antes da reforma da grande mística Santa Teresa, no final do século XVI, já o convento da Esperança era «exemplaríssimo Seminário das almas santas». Se este claustro tinha tão grande reputação nesses tempos em que Santa Teresa de Ávila andava empenhada na reforma do Carmelo, é porque, na realidade, aí viviam almas de aquilatada virtude, e reconhecida, e exemplar observância.²²

E conclui dizendo que, mesmo no século XVII, “vê-se que [...] o carmelito da Esperança era tido como honrosa exceção em meio de certa deliquescência monástica vigente”²³.

Wermers, por seu turno, pinta uma imagem menos otimista acerca da vida religiosa das freiras da Esperança. Segundo ele, Fr. José Pereira de Sant’Ana, autor da crônica de uma das mais célebres residentes do convento, Sór. Maria Perpétua da Luz (1684-1736), malgrado afirmasse que havia ali uma boa observância da vida religiosa, não ocultou “os muitos e sérios abusos que transtornavam a disciplina regular”.

Contradizendo Serpa, aquele autor traz uma descrição alarmante da prática religiosa nessa casa monástica:

Não se observa uma vida comum; cada religiosa tratava de suas próprias coisas, apesar do voto de pobreza. As celas ostentavam um espírito mundano. Não havia uniformidade nem sequer no hábito, pelo qual se distinguiam as religiosas reformadas, as menos reformadas e as pouco observantes. Frequente era o uso de escapulários ricamente adornados com bordados a ouro e com pedras preciosas. As grandes festas da Ordem celebravam-se mais com esplendor externo do que com verdadeira devoção. As religiosas aproveitavam tais ocasiões para a exibição de hábitos luxuosos. No coro, ou no refeitório, representavam peças que, embora de caráter religioso, não raramente incluíam cenas profanas.²⁴

O autor prossegue, criticando ainda o fato de que era permitida a admissão de crianças na clausura e das celas. Devido a todos esses fatores, conclui, “a vida interior não podia florescer”. Wermers afirma ainda que “pouquíssimas vezes as religiosas aproximavam-se da confissão e da comunhão. Fonte de grandes e contínuas distrações eram as visitas ilimitadas de parentes e amigos”, e atribui esta dissolução à origem castelhana das fundadoras. Digno de nota é o fato de que, como vimos, ao referir-se às fundadoras como “contemporaneas de N. M^e S^{ta} Thereza de Jezus” a cronista Sór. Maria Podroza queria, implicitamente, dar entender

21 *Ibid*, p. 32–33.

22 GONÇALVES SERPA. **Madre Mariana da Purificação**, p. 48.

23 VENCIMENTO. **Fragments**, p. 48.

24 WERMERS. **A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal**, p. 189.

que, por viver na mesma época, compartilhavam os mesmos ideais da reformadora do Carmelo, o que, não necessariamente, era verdadeiro. Sabemos que a doutora da Igreja, antes de se tornar referência para todas as carmelitas e ser erguida como grande santa, esteve longe de ser unanimidade, especialmente no ramo Calçado. Basta lembrarmos da sua declaração nas *Fundaciones* acerca do núncio papal Felipe Segá, virulento adversário da Descalcez, sobre o qual declara: “parecia le havia enviado Dios para ejercitarnos en padecer”²⁵.

Se considerarmos a tese de Wermers como verdadeira, as fundadoras do Convento da Esperança faziam parte dos ramos não reformados do Carmelo espanhol: “Elas [as freiras enclausuradas de Portugal] tiveram a sua origem histórica nos mosteiros de Castela, donde vieram as fundadoras do Carmelo Português, e cujo estado bem conhecemos pelas descrições de Santa Teresa”²⁶.

A contemplação pessoal no Quinhentos e Seiscentos

O ano é 1515. No dia 4 de abril, Teresa de Cepeda e Ahumada desceu à pia batismal e passou a fazer parte, simbolicamente, da comunidade dos fiéis da Igreja Católica. A época em que a pequena abulense veio ao mundo, porém, não foi das mais alvissareiras. Na viragem da Idade Média para a Idade Moderna abundavam os testemunhos da decadência da Igreja em que ora ingressara. Dois anos após seu nascimento, levantou-se em Wittemberg aquele que provocaria uma cisão que até hoje perdura²⁷.

Apesar disso, sobre o húmus da decadência, brotaram os germes da renovação, como afirmara Silva Dias a respeito do Portugal da Pré-Reforma:

A sociedade portuguesa dos fins do século XV, ao lado de uma decadência religiosa enorme, guardava no seu seio os germes da vitória sobre si mesma. Podia salvar-se sem afundar a frágil barca de Pedro. As almas de escol traziam em si, firme e ativa, uma inquietação purificadora que as erguia contra a relaxação dos costumes e os abusos do culto. Nos pequenos grupos de militantes, mantinham-se vivos os fermentos de espiritualidade que o condicionalismo internacional estava a valorizar. Acima de tudo, havia o fato

25 JESUS, S. Teresa de. **Fundaciones**, 28, 3 In: *Idem.*; LA MADRE DE DIOS, Efrén de. **Obras completas: edicion manual**. Madrid: Bibl. de Autores Cristianos, 2015, p. 778. Optou-se por não traduzir as citações de S. Teresa de Jesus e de S. João da Cruz para manter o “sabor” original dos documentos e também porque, devido ao caráter poético da escrita de ambos, a perda na tradução seria considerável. Considera-se que eles devem ser apreciados em sua forma original.

26 WERMERS. **A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal**, p. 190.

27 Para mais sobre a Reforma Protestante, remete-se à leitura das obras, já clássicas, DELUMEAU, Jean. **La reforma**, Barcelona: Labor, 1977. e CHAUNU, Pierre. **Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation ; la crise de la chrétienté, l'éclatement (1250 - 1550)**, Paris: Hachette, 1996. Uma obra mais recente, também de leitura proveitosa é MACCULLOCH, Diarmaid. **The Reformation**, New York, N.Y.: Penguin Books, 2005.

da integridade da fé. As heresias não tinham tido penetração apreciável no país²⁸.

Este período foi marcado pelo surgimento da ideia de indivíduo, refletida, por exemplo, numa incidência cada vez maior das leituras privadas, com elevado contributo para a interiorização da prática contemplativa. Roger Chartier afirma que a privatização da prática de leitura, especialmente na forma silenciosa, é “incontestavelmente uma das principais evoluções culturais da modernidade”. Conquanto não fosse uma competência de todos os leitores, para aqueles que a tinham, “a leitura silenciosa abre horizontes inéditos” e permite a reflexão solitária – necessária para a piedade interior. Por isso, tal modo de ler

[...] permitiu um fervor mais pessoal, uma devoção mais privada, outra relação com o sagrado além daquela regulamentada pelas disciplinas e mediações eclesiais. A espiritualidade das ordens mendicantes, a *devotio moderna*, o próprio protestantismo, visto como uma relação direta entre o indivíduo e a divindade, apoiaram-se largamente na nova prática, que pelo menos a algumas permitia nutrir sua fé a partir dos livros de espiritualidade ou da Bíblia²⁹.

Deve-se destacar ainda o crescimento do número de leitores de obras voltadas à edificação espiritual pessoal, graças ao advento da imprensa e ao conseqüente barateamento dessas publicações. Isto foi intensificado a partir do século XVII, nomeadamente através dos *pliegos sueltos* ou *pliegos de cordel*, como eram chamados em Espanha, bem como a *bibliothèque bleue* francesa. Chartier observa que “a Biblioteca Azul foi um auxiliar poderoso da reforma católica, e com toda constância ao longo do século XVIII”. Suas análises dos inventários de livreiros da França dão conta de que praticamente a metade das obras impressas nesse formato eram de natureza religiosa, com destaque para as vidas de santos³⁰. Po-Chia Hsia e Caro Baroja apresentam números semelhantes para a Espanha dos séculos XVI e XVII, onde, segundo o historiador castelhano, “[...] escreveu-se mais sobre a Virgem Maria do que de ciências e ciências, inteiras e consideradas globalmente”, destacando que “isto foi por vocação, não por imposições”³¹. O alcance das obras populares era

28 SILVA DIAS, José Sebastião da. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. XVI-XVIII)**, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, p. 66.

29 O autor destaca ainda que o reverso da moeda também era possível, pois a privatização da leitura, ao mesmo tempo em que contribuía para a devoção, poderia favorecer o consumo de obras heréticas e materiais eróticos. CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÈS, Philippe *et al*, **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**, São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 128–129.

30 CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**, São Paulo, SP: Unesp, 2004, p. 263–265.

31 HSIA, R. Po-chia. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999, p. 51. CARO BAROJA, Julio. **Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII**, Madrid: Akal, 1978, p. 31.

potencializado com as leituras coletivas, pois permitiam aos analfabetos o acesso, ainda que mediado, à cultura letrada³².

A espiritualidade ligada à leitura também favoreceu a devoção dos leigos, os quais, com grande proveito, valeram-se das facilidades trazidas pelo livro:

Na medida em que a leitura se tornou uma parte proeminente da religião para o laicado (como há muito já era para o clero), a mudança de prioridades incentivou a devoção mais interiorizada [inward-looking], personalizada, que já tínhamos começado a notar em várias esferas no século XV: entusiasmo laico com a escrita dos místicos, meditação em aspectos da vida de Jesus, o *ethos* da *Devotio Moderna*³³.

Para além das leituras devotas, a individualização da espiritualidade, acentuada no período pós-tridentino, pode ser visualizada na popularização dos oratórios portáteis³⁴; do uso de rosários³⁵; bem como do confessionário – cuja existência não se verifica antes do século XVI³⁶. Esse processo de individualização da devoção remonta a um período anterior ao século das Reformas, de cuja influência são igualmente tributárias figuras como Erasmo³⁷, Lutero e S. Inácio de Loyola. A essa forma de espiritualidade deu-se o nome de *devotio moderna*. Surgida por volta de finais do século XIV, na contramão da decadência religiosa em que se encontrava o período, ela “não punha o acento sobre a liturgia nem sobre a vida monástica, mas sobre a meditação pessoal”, a qual se fazia de forma metódica e dirigida a Cristo. Neste

32 CHARTIER. As práticas da escrita In: ARIÈS *et al.* **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**, p. 155–156.

33 MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 75.

34 No Portugal do Antigo Regime, de acordo com Fernanda Olival, as casas costumavam ter, no mínimo, um espaço dedicado à devoção privada, fossem oratórios mais elaborados ou mesmo um móvel simples com uma imagem. Tais locais eram tão comuns que atraíam desconfiança para aqueles que não o tinham, como testemunhara uma cristã-velha no Funchal de 1595, a qual manifestou estranheza pelo fato de sua amiga cristã-nova, inquirida pelo Santo Ofício, não possuir imagens em sua casa. “Seria de fato usual tê-las, mais ricas ou mais pobres; dentro de um oratório ou fora dele”. OLIVAL, Fernanda. Os lugares e espaços do privado nos grupos populares e intermédios. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; MATTOSO, José (Orgs.), **História da vida privada em Portugal: A Idade Moderna**, Lisboa: Temas e Debates, 2010, p. 260–261.

35 MacCulloch destaca o papel dos jesuítas e das confrarias na popularização do uso do rosário. MACCULLOCH, **The Reformation**, p. 329.

36 Diarmaid MacCulloch atribui ao reformador S. Carlo Borromeo a popularização deste móvel: “That hyper-energetic paragon of a reforming Archbishop, Carlo Borromeo of Milan, popularized a new item of furniture for churches, the confessional: a wooden double sentry-box divided by a latticed partition, in which a kneeling penitent could be distanced from the invisible confessor yet still experience an intense one-to-one relationship during the course of confession” *Ibid.*, p. 328. Vide também LEBRUN, François. As Reformas: devoção comunitária e piedade pessoal In: ARIÈS *et al.* **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**, p. 79, 89, 100–101.

37 A presença dos ideais da *devotio moderna* sobre Erasmo era evidente, nomeadamente através da sua valorização de uma espiritualidade austera, quieta e derivada de uma contemplação interior. Em uma das suas principais obras o *Enchiridion Militis Christiani*, o pensador roterdamês delineou sua visão de uma religião cristocêntrica, apoiada na autoridade escriturística e profundamente culta. MacCulloch a define como “[...] cast in the humanist mould to echo the timbre of classical philosophers: the ‘philosophia Christi’, the learned wisdom of Christ”. MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 102.

sentido, merecem destaque as obras de Ruysbroeck e Groot, cuja influência continuou a estar presente nos místicos da Época Moderna³⁸.

A *devotio moderna* também foi um manancial que alimentou as correntes defensoras da instrução de gente simples nos arcanos da mística³⁹. Isso se daria por meio da metodização, simplificação e difusão de manuais desenvolvidos para esta finalidade. Tal tendência começou a dar os primeiros passos ainda antes, com a vulgarização de autores como S. Bernardo e Hugo de Balma. Destarte, “o interesse pela teologia mística fora saindo dos claustros para ser também aspiração não estranha aos meios devotos, e na linha de S. Boaventura, a contemplação tornara-se objetivo não vedado a ninguém”. Tal tradição reconhecia que Deus poderia conduzir as almas que queria para a união consigo, ainda que fossem “idiotas”, “rústicos” e iletrados, pois o Senhor não faz acepção de pessoas⁴⁰.

Na Península Ibérica do século XVI, “a *devotio moderna* e a escola de *recogimiento* aceleraram esse processo de ‘vulgarização’ da oração mental e da contemplação”. Tavares adverte que esse processo não pode ser desvinculado do ideal de reforma, tampouco do fato de que os mestres da mística dessa época escreviam visando um público “vasto, heterogêneo e predisposto à generalizada procura de meios de santificação pessoal”⁴¹.

Neste contexto, Fr. Luiz de Granada abriu o caminho para contemplativos como S. Teresa de Jesus, Fr. Luís de Leon e S. João da Cruz, os quais representam o culminar de

38 DELUMEAU, Jean; COTTRET, Monique. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, 7. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, p. 64. Delumeau, noutra obra de sua lavra, refere à crescente individualização da fé e à busca do contato direto com a divindade. Tais elementos, muito caros à mística flamenga e alemã, estavam na base da *Devotio Moderna*: “El historiador debe esclarecer también otra forma de individualismo que aparece frente al individualismo laico: el que corresponde a la piedad personal. Geert Groot recomendaba a sus hermanos de comunidad esta piedad personal, que impregnó la obra cumbre de la literatura religiosa de la época: la *Imitación* [de Cristo]. La expresión más vehemente de esta forma de vivir la religión dio lugar al misticismo. Los místicos flamencos y alemanes – en especial Ruybroeck, Dionisio el Cartujo, el Maestro Eckart e Tauler – entraron directamente en contacto con la insondable divinidad al apartarse de los caminos de la teología racional y deductiva, al negarse a seguir viviendo conforme la imagen religiosa tradicional y al superar los medios sacramentales ordinarios de comunicación con Dios”. DELUMEAU. **La reforma**, p. 14. Vide também, AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **História religiosa de Portugal**, Rio de Mouro: Círculo de leitores, 2000, v. II, p.22-24.

39 Por “mística”, entende-se da maneira exposta por José Adriano Freitas Carvalho, que, por sua vez, apresenta a definição de Fr. Sebastião Toscano: “‘mysticism’ is understood as the personal ‘theology’ of ‘contemplative and devout people, given to prayer and contemplation’, which ‘consists more of feeling God within the soul by means of an enlightened, sweet, gentle and loving knowledge, than of knowing how to teach this knowledge by means of words’, as in the definition of Friar Sebastião Toscano, O.S.A.” CARVALHO, José Adriano Freitas. Traditions, life experiences and orientations in portuguese mysticism (1515-1630) In: KALLENDORF, Hilaire (Org.). **A new companion to Hispanic mysticism**, Leiden; Boston: Brill, 2010, p. 39.

40 MOLINOS, Miguel de; TAVARES, Pedro Vilas Boas. **Guia Espiritual, breve tratado da comunhão quotidiana, e excelência da oração mental tirada dos santos. Leitura, edição e estudo introdutório de Pedro Vilas Boas Tavares.**, Porto: CITCEM, 2017, p. 26.

41 *Ibid*

séculos de contato, não só com a mística renano-flamenga, mas também a árabe e judaica⁴². Não se deve esquecer, todavia, de outras correntes importantes, a exemplo da inaciana e, mais tarde, a francesa, cujo maior representante foi S. Francisco de Sales⁴³.

Para a compreensão adequada da escola de *recogimiento*, deve-se levar em conta a centralidade da componente ascética, justamente por conta desse espírito de reforma que se acabou de mencionar. Era preciso uma árdua preparação penitencial até alcançar o grau de união com Deus, pois para que o místico pudesse ser direcionado pelo Espírito, fazia-se necessária a ruptura das amarras do pecado⁴⁴. Era, portanto, necessário rebaixar-se para chegar ao alto:

[...] Quanto más alto llegaba
de este lance tan subido,

tanto más bajo y rendido
y abatido me hallaba;
dije: No habrá quien alcance;
y abatíme tanto, tanto
que le di a la caza alcance⁴⁵.

Era também necessário desvencilhar-se da limitante da confiança no próprio conhecimento, visto sendo que a “ciência de Deus” é, na concepção dos *recogidos*, puramente experimental, pois os sentidos humanos de nada servem na *noche oscura*:

[...] En la noche dichosa,
en secreto, que naide me veía
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía

42 CARO BAROJA. **Las formas complejas de la vida religiosa**, p. 32–33. Sobre a influência das fontes judaica e árabe, vide RODRIGUEZ, Pedro Sainz. **Introducción a la historia de la literatura mística en España**, Madrid: Espasa-Calpe, 1984, p. 81–94.

43 François Lebrun aponta que, ao contrário do que possa parecer a primeira vista, a revalorização da tradição da Igreja no pós-Trento, com sua profusão de cerimônias externas, não excluiu a importância da devoção pessoal, tão cara à *devotio moderna* e aos místicos das diversas escolas de espiritualidade. “Ante os ataques dos protestantes e na linha das posições doutrinárias e das decisões do concílio, a Igreja pós-tridentina tende a revalorizar determinadas formas de devoção coletiva. De fato, estas aparecem como a expressão da realidade da Igreja universal, desde que estreitamente enquadradas pelo clero. Ao mesmo tempo, contudo, sob a influência dos grandes místicos espanhóis do século XVI e depois dos místicos da escola francesa do século XVII, a ênfase recaí na união com Deus. Assim, a maioria das grandes práticas obrigatórias e das práticas facultativas de devoção são percorridas, nos séculos XVI e XVII, por esta dupla corrente, contraditória na aparência, complementar na realidade”. LEBRUN. *As Reformas* In: ARIÈS *et al*, **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**, p. 78.

44 “Como ficou bem expresso no *Camino de Perfección* de Teresa de Jesus ou na *Subida del Monte Carmelo*, de Juan de la Cruz, esse novo e gostoso saber exigia ascese, esforço e empenhamento do homem todo. Chamando-lhe ‘Sião’, ‘Carmelo’, ‘Betel’ ou ‘Tabor’, a construção do edifício espiritual do homem continuaria a ser apresentada como uma ascensão ao monte do Senhor, como um processo de libertação da servidão e desordem dos nossos sentidos exteriores e interiores, até chegar ao ‘centro’ ou à parte mais alta e recôndita da alma, ‘lugar’ de gozosa comunicação de segredos entre Deus e a alma”. MOLINOS; TAVARES, **Guia espiritual**, p. 27.

45 LA CRUZ, S. Juan de, **Obras completas**, 2. ed., 4. imp. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, p. 115–116.

sino la que en el corazón ardía⁴⁶.

Esta concepção fica ainda mais clara na poesia de S. João da Cruz *entreme donde no supe*, a qual complementa o sentido do trecho supracitado. O conhecimento, além de experimental, é transcendente e ultrapassa qualquer capacidade humana de tradução:

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo.*

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
*toda sciencia trascendiendo*⁴⁷.

A união com Deus prescinde um conhecimento prévio e independe da sabedoria humana, estando, portanto, em princípio, disponível para qualquer um que buscasse com o afincado da noiva que procura o seu Amado pela noite⁴⁸. Tal ciência, “amplamente aberta ‘ao fraco e ao forte’, ao ‘rústico lavrador’ ou à ‘velha ignorante’”⁴⁹, fogia ao entendimento dos doutos, pois vem de Deus: é “obra de su clemencia”.

[...]Este saber no sabiendo
es de tan alto poder,
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer,
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda sciencia trascendiendo.

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni sciencia
que le puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no sabier sabiendo,
irá siempre trascendiendo.

Y se lo queréis oír,
consiste este summa sciencia

46 *Ibid*, p. 106.

47 *Ibid*, p. 80.

48 “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido; / salí tras de ti clamando, y eras ido.” *Ibid*, p. 99. A união, para S. João da Cruz, pode ser também entendido como um estado de perfeição. ACKERMAN, Jane. John of the Cross, the difficult icon. KALLENDORF (Org.), **A new companion to Hispanic mysticism**, p. 154–155.

49 MOLINOS; TAVARES, **Guia espiritual**, p. 26.

en un subido sentir
de la divinal Esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
*toda sciencia trascendiendo*⁵⁰.

Melquíades Andrés explica, acerca da união mística, que se trata de matéria complexa, donde se utiliza uma série de símbolos para descrevê-la, a exemplo da “gota de água que cai num mar infinito, faísca e incêndio, fogo e ferro, chama e madeira; mas, sobretudo, desposório e matrimônio, que é a união mais estreita e doce existente na terra. Não se cansam, simultaneamente, de declarar as diferenças entre o símbolo e a realidade”. O historiador espanhol define, pois, união como “juntar-se duas coisas em uma, como a alma com o corpo, a natureza divina com a humana em Cristo, sem deixar de ser alma e corpo, natureza divina e humana”⁵¹.

O mestre de espírito S. João da Cruz, na sua *Subida del Monte Carmelo*, descreveu a via unitiva nos seguintes termos:

Y así, cuando hablamos de unión del alma con Dios, no hablamos de esta sustancial que siempre está hecha [i.e. refere-se à situação em que ‘Dios en cualquiera alma, aunque sea del mayor pecador del mundo, mora y asiste sustancialmente’], sino de la unión y transformación [por amor] del alma con Dios, que no está siempre hecha, sino sólo cuando viene a haber semejanza de amor. Y, por tanto, ésta se llamará unión de semejanza, así como aquélla,

50 LA CRUZ, S. Juan de, **Obras completas**, p. 81.

51 ANDRÉS, Melquíades, **Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 8. O casamento místico é uma imagem que remonta ao período de formação do Talmude judaico, em que a relação entre Deus e o seu povo é associada ao matrimônio, sendo a veneração de outras divindades, portanto, comparada ao adultério. Matter destaca a narrativa dos enamorados no livro de Cantares, amplamente empregada por S. João da Cruz, e a imagem neotestamentária da Igreja enquanto a “noiva” de Cristo como bases escriturísticas dessa concepção, melhor desenvolvida por Orígenes de Alexandria no século III. Ainda segundo a autora, S. Bernardo de Claraval, no século XII, foi o responsável por aproximar o diálogo dos amantes do Cântico dos Cânticos (“beije-me com os beijos da tua boca”) com a união mística, na qual o fiel receberia, simbolicamente, o “beijo” espiritual de Cristo. O ideal franciscano reforçou semelhante concepção, porém, dessa vez, o casamento se dava entre S. Francisco e sua dama, a Pobreza. No mesmo século XIII, merece destaque as contribuições de S. Gertrudes de Hefte, a qual, na sua mística, frequentemente associava a *unio mistica* ao deleite do amor divino. Tal uso continuou a se desenvolver em finais da Idade Média, nomeadamente com S. Catarina de Siena, até culminar em S. Teresa de Jesus e S. João da Cruz, no século XVI, cujas influências foram mais diretas sobre Mariana da Purificação. MATTER, E. Ann. *Mystical Marriage*. In: ZARRI, Gabriella; SCARAFFIA, Lucetta. **Women and Faith: Catholic religious life in Italy from late antiquity to the present**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999, p. 31-40. Vide também MARTINS, William de Souza. O casamento espiritual da beata Josefa do Sacramento: análise de um processo inquisitorial do século XVIII. **Varia Historia**, vol. 31, n.56, 2015. p.451-478. O autor faz uma interessante análise usando uma chave interpretativa que considera os chamados “desvios morais” dos ditos “molinosistas”, sobre os quais se tratará adiante, como uma apropriação heterodoxa da literatura mística por parte dos religiosos. Esta se manifestou, nomeadamente, através de uma leitura particular da metáfora do casamento espiritual, a qual foi afastada do sentido mais ortodoxo, mencionado há pouco, para uma união de cunho sexual com elementos espirituais entre a beata Josefa do Sacramento e o seu confessor.

uni3n esencial o sustancial; aqu3lla natural, esta sobrenatural; la cual es cuando las dos voluntades, conviene a saber, la del alma y la de Dios, est3n en uno conformes, no habiendo en la una cosa que repugne a la otra; y as3, cuando el alma quitare de si totalmente lo que repugna y no conforma con la voluntad divina, quedar3 transformada en Dios por amor⁵².

Ent3o, quando isto se processa, dir3 Melqui3des Andr3s, “a m3stica espanhola alcan3a [...] seu cimo. Fica a alma uma coisa s3 com Deus, como se dilu3sse em Deus e deixa de senti-lo como algo diferente. 3 como a gota de 3gua doce que cai no mar, o c3rrego que desemboca no oceano, ou a f3isca que se converte em fogueira”⁵³.

A ortodoxia de sua doutrina, por3m, n3o livrou S. Jo3o da Cruz da suspeita de alumbradismo, derivada da compreens3o equivocada da ideia de “imunidade ao pecado” ap3s atingido o grau perfeito de uni3o⁵⁴. Havia a preocupa3o, nem sempre justificada, das autoridades eclesi3sticas com as poss3veis consequ3ncias do *dejamiento*, o abandono de si, no qual o sujeito entregava completamente suas pot3ncias ao sabor da vontade divina, que movia o orante para onde queria. A doutrina do abandono, somada 3 da impecabilidade, fundamentaram as primeiras persegui33es aos ditos iluminados, o que n3o significa dizer que n3o tivesse havido injusti3as⁵⁵. A apreens3o das autoridades inquisitoriais residia no temor de que indiv3duos pouco cuidadosos ou mal-intencionados prescindissem das pr3ticas asc3ticas ou mesmo da guarda de princ3pios morais basilares, utilizando aquelas concep33es como expediente para a realiza3o de atos il3citos, o que, de fato, ocorreu nalgumas ocasi3es⁵⁶.

Do ponto de vista das fontes, os chamados *dejados* n3o se afastavam muito dos *recogidos* carmelitanos, visto que ambos sofreram influ3ncias do esp3rito da *devotio moderna*,

52 LA CRUZ, S. Juan de. Subida del Monte Carmelo, II, 5, 3. In: *Idem. Obras completas*, p. 301–302.

53 ANDR3S. *Historia de la m3stica ...*, p.10.

54 A doutrina 3 complexa e pode, 3 primeira vista, representar graves riscos, se incompreendida. De maneira simplificada, pode-se dizer que, ao atingir tal grau, apesar de n3o haver mudan3a na ess3ncia da alma, o indiv3duo passa a assemelhar-se a Deus em pureza, tamanha a intimidade entre o orante e a divindade. Uma das consequ3ncias disso 3 que os movimentos e inclina33es passam a ser controlados por Deus, impedindo-o de pecar. Vale ressaltar que tais afirma33es n3o prescindem de uma longa e penosa subida do Monte Carmelo, para usar uma imagem do pr3prio santo, na qual as amarras do pecado foram caindo ao longo do caminho. Sua aparente liberalidade com o uso de palavras que poderiam ser mal interpretadas reside no fato de que escrevia para indiv3duos j3 experimentados, como as suas confessandas do convento de Beas. N3o sem controv3rsia e sem um elevado custo pessoal de pris3o, a3oites e humilha33es, tais ideias s3 foram aceitadas como doutrina ortodoxa em 1625. ACKERMAN. John of the Cross. In: KALLENDORF (Org.). *A new companion to Hispanic mysticism*, p. 149, 164–165.

55 ALUMBRADISMO. In: PROSPERI, Adriano; LAVENIA, Vincenzo; TEDESCHI, John A. (Orgs.). *Dizionario storico dell’Inquisizione*, Pisa: Edizioni della Normale, 2010, p. 47.

56 “Los alumbrados y recogidos fueron otra de las preocupaciones del Santo Oficio, pues arraigaron profundamente en el sentir popular y rebrotaron en diversos lugares de Espa3a, como Toledo, Extremadura, Sevilla o Valencia, desde principios del XVI hasta bien entrados el siglo XVIII. Se trataba de una m3stica que aspiraba a la completa union con Dios por medio de la iluminaci3n interior y el sacramento de la oracion mental”. GIL FERN3NDEZ, Luis (Org.), *La cultura espa3ola en la edad moderna*, Madrid: Istmo, 2004, p. 366.

nomeadamente, como vimos, da mística da Europa do Norte. MacCulloch ressalta a dificuldade da condenação das ideias dos iluminados pelo fato de beberem de fontes ortodoxas, de modo que, no fim das contas, parece impossível definir com precisão as fronteiras entre um e outro⁵⁷. Como uma tentativa de contornar isso, as autoridades inquisitoriais buscaram distinguí-los dos *recogidos*, os quais praticariam uma meditação disciplinada, com forte componente ascética. Para estes, o “abandono” não representaria uma cessação de toda a atividade, como entendiam alguns *dejados*, antes “uma interminável troca de amor entre Deus e aquele que o busca. A alma do contemplativo agradece ao seu Esposo pelas dádivas de conhecimento e amor que recebeu na união e alegremente devolve a Deus o conhecimento amoroso que recebeu”⁵⁸.

Não parece exagero afirmar que as suspeitas em relação aos alumbrados eram, em grande medida, fundadas numa desconfiança social em relação aos seus praticantes, alguns dos quais de baixo estrato social, a exemplo das chamadas “beatas”, além de membros de origem judeoconversa, o que os tornava alvos prediletos do Santo Ofício⁵⁹.

Além dos elementos citados acima, havia outro ponto de desconfiança no aspecto doutrinal, sobre o qual se adiantou há pouco:

Contrariamente à doutrina da Igreja, propugnaram o abandono das obras externas e dos sacramentos; e questionaram a hierarquia eclesiástica. Pelas acusações dos processos inquisitoriais abertos contra esses movimentos, sabemos que fomentaram a comunhão frequente⁶⁰ como forma de possuir a Deus em maior medida, ou que consideravam os perfeitos – aqueles que

57 Ao que parece, um elemento importante na definição da heresia, além da questão das práticas ascéticas, era a alegada impecabilidade após atingir o estágio de *perfecti*. Diz Carvalho: “Despite the suspicions of the Inquisition about many of them, their voluntary links to members of the clergy (in other words, to recognized authority) distinguished these groups from their Spanish peers, whatever their affinities. But these were links which the Inquisitors, who had knowledge of the Spanish edict of 1525 against the alumbrados (“illuminated ones”), greatly exaggerated, sometimes even forgetting that the members of these groups normally valued above all else certain ascetic and penitential practices. Independently of individual variants, certain themes had universal validity: the interiorization of religious life and the consequent focus on mental prayer; consideration of oral prayer and meditation on the humanity of Christ as exercises proper to beginners on mystical paths; a reduction in the importance given to religious formulae and formalism; frequent communion, without always necessarily having to confess beforehand; the difficulty of abandoning states of high contemplation in order to reach out to the needs of others; and so on, excepting—it is important to note—any allusion to the impecability of those who were perfect”. A razão pela qual várias dessas ideias são compartilhadas entre os *dejados* e os *recogidos* deve-se, como já se abordou, às fontes comuns: “All this derives from the [...] readings of the Bible, Catherine of Siena and Catherine of Genoa; of the so-called ‘mystics of the North’ such as John Tauler, Heinrich Herp and John Ruysbroeck—available in both Portuguese and Castilian, as noted above; of François-Louis de Blois; and of the Tercecer abecedario by Francisco de Osuna, although some of its points of doctrine can be interpreted as mere developments of sentences pronounced in the *Imitatio Christi* or by Saint Bernard, masters of contemplation (a perspective which has not been granted the attention it deserves).” CARVALHO. Portuguese mysticism. In: KALLENBORG (Org.). **A new companion to Hispanic mysticism**, p. 58.

58 ACKERMAN. John of the Cross. In: *Ibid.*, p. 165.

59 MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 64–65.

60 Isto foi questionado nos processos de Maria Mazedra e Mariana da Purificação, examinados adiante, nos quais se viu de maneira negativa esta prática, comumente associada a estes grupos considerados hereges. Sobre esta querela, vide AZEVEDO (Org.). **História Religiosa de Portugal**, v. II, p. 558-560.

havia alcançado o grau máximo de identificação com a divindade – livres de pecado, por isso poderiam ter qualquer tipo de intercâmbio carnal sem verem-se afetados na pureza⁶¹.

Deve-se, porém, fazer uma ressalva importante. As tentativas de compreensão das ideias dos *dejados* serão sempre imperfeitas e indiretas, pois os alumbrados nunca tiveram a oportunidade de expressar-se com total liberdade, como bem destaca MacCulloch. Não há impressos ou manuscritos produzidos por eles num contexto externo ao dos depoimentos inquisitoriais, feitos sob coerção. Apesar da dura repressão, a influência dessas ideias continuou a ser sentida ao longo de muitos anos⁶².

No século XVII, surgiu aquele considerado responsável pela reedição dos erros dos iluminados: o aragonês Miguel de Molinos⁶³. Ironicamente, seus tratados refletiram o contrário disto. Este teceu duras críticas ao alumbradismo, cujos místicos, segundo ele, deixavam de observar as virtudes cristãs, sem realizar qualquer obra interior ou exterior, sob pretexto de manter um pretense “ócio espiritual” o qual, como vimos, não é mesmo “abandono” proposto por S. João da Cruz. Para o autor místico, as virtudes interiores deveriam ser efetivamente buscadas⁶⁴, porém, na esteira de autores espirituais que o precederam, não tinha em alta conta as virtudes exteriores⁶⁵:

Embora nomeando aqui apenas os alumbrados, Miguel de Molinos retomava temas e argumentos clássicos contra numerosos movimentos de “falsos místicos”, inscritos numa mesma tendência latente, constante na história da espiritualidade. Referimo-nos à concepção e praxe da vida espiritual norteada pelo objetivo de alcançar a união com Deus, postulando um estado adquirido de passividade, suscetível de anular ou mitigar a responsabilidade moral individual, que ficou conhecida por *quietismo*, e de que alumbrados eram então, apenas uma mais temida e recente expressão, ao lado de outras do *seiscento italiano*⁶⁶.

61 GIL FERNÁNDEZ (Org.). **La cultura española en la edad moderna**, p. 366.

62 MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 64–65.

63 Para uma abordagem mais detida do que se fará aqui, vide TAVARES, Pedro Vilas Boas. **Beatas, inquisidores e teólogos: reacção portuguesa a Miguel de Molinos**, Porto: CIUHE, 2005; BELLINI, Lúcia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 32, n.2 PUCRS, 2006 e MARTINS. O casamento espiritual de Josefa do Sacramento.

64 MOLINOS; TAVARES. **Guia espiritual**, p. 32.

65 “La actitud quietista llevaba a su extremo algunos conceptos místicos, como el de ‘contemplación quietíssima’ o el de divinización interior, hasta el punto de negar el valor de las obras exteriores. El impacto del movimiento en Europa, especialmente en Francia e Italia, se materializó en las numerosas ediciones y traducciones de la Guia espiritual, que, en 1675, habia publicado Miguel de Molinos (1628-1696). Las dudas sobre la utilidad de la jerarquía eclesiástica en el camino hacia la unión con Dios fueron un detonante más para que Inocencio XI, a instancias de los jesuitas, condenara el movimiento en 1687 y procesara a Molinos, que terminaría muriendo en las cárceles romanas”. GIL FERNÁNDEZ (Org.). **La cultura española en la edad moderna**, p. 253.

66 MOLINOS; TAVARES. **Guia espiritual**, p. 33.

Pedro Tavares argumenta que autores como Álvaro Huerga e Julio Caro Baroja falharam em visualizar o heresiarca aragonês para além do condenado pelo Santo Ofício, deixando de considerar a tratadística molinosiana e sua ortodoxia (malgrado o “cheiro” de heresia que porventura apresentasse)⁶⁷. Ao que parece, mesmo na historiografia, a *leyenda negra* foi prevalente.

Atendendo à ortodoxia das posições de Molinos ao longo de sua obra impressa, e particularmente ao teor aparente e formalmente anti-quietista da *Defensa*, impressiona que o padre aragonês tenha acabado por se tornar conhecido precisamente como reedição – novamente sistematizada e refundida – dos erros do quietismo, ou até mesmo, o que é absurdo, como o criador do sistema quietista. Mas, como é sabido, a abjuração de Molinos das suas 68 proposições condenadas, teve por base um “magistério” direto e imediato, a direção espiritual por si ministrada, numerosíssimas cartas e testemunhos referentes a afirmações e comportamentos seus⁶⁸.

O autor pondera, portanto, que Molinos não teria sido um heresiarca da doutrina impressa. Uma evidência disso é que nenhuma das 68 proposições condenadas pelo Santo Ofício procedem literalmente da sua obra *Guia Espiritual*, pois “o padre aragonês procurou deliberadamente e plenamente logrou integrar esta e as restantes obras que constituem o seu magistério público, dentro de limites consagrados pela tradição”. Para Tavares, o processo do místico espanhol evidencia que este teria sido um heresiarca da práxis, sendo “permissivo e desculpabilizador com os seus dirigidos de espírito, a ponto de relevar faltas contra os próprios Mandamentos da Lei de Deus e sancionar verdadeiros desmandos morais”, a pretexto de que a ausência das práticas ascéticas, mas também aquilo que se considerava um laxismo moral, não eram impeditivos para a união com Deus⁶⁹. Além de sua direção deficiente, “foi penitenciado por formulações imprudentes, indiscretas e errôneas, disseminadas num público vasto e de heterogênea preparação intelectual, mas também pelas consequências que, na vida pessoal e de adeptos seus, se fizeram derivar de suas doutrinas”⁷⁰, nomeadamente, as de caráter sexual.

O caso de Molinos é proveitoso para introduzir a leitora ou o leitor nas complexidades que cercam os processos de proposições heréticas e/ou fingimento de santidade, a exemplo dos analisados no Capítulo IV. O caminho mais fácil é se furtar a entender as possíveis razões para as práticas consideradas reprováveis, condenando a memória do sujeito, mais uma vez,

⁶⁷ *Ibid*, p. 31.

⁶⁸ *Ibid*, p. 33–34.

⁶⁹ *Ibid*, p. 58.

⁷⁰ *Ibid*, p. 61.

ao patíbulo. Disto, procurou-se fugir. Molinos, por exemplo, longe de ter sido o “celerado” que pintavam seus detratores, parece ter sido, mais propriamente,

alguém que, próximo dos dias de seu triunfo social romano e de sucesso da publicação do *Guia*, se desequilibrou, claudicou às paixões da libido e, por orgulho, não terá tido suficiente fortaleza para o reconhecer com verdade e arrependimento, mudando de rumo. [...] O principal problema de Molinos terá sido ele colocar-se acima das considerações da comum prudência moral, passando depois, como teoria justificativa, aplicada a si e aos seus “filhos espirituais”, a assacar à força invencível de Satanás os pecados cometidos, resultantes afinal de insuficiências de autodomínio e “endurance” ascética. [...] Não se tratava tanto de arranjar uma escapatória para os próprios pecados, mas sobretudo de encontrar para si mesmos, apesar da gravidade dessas faltas, uma resposta de garantia salvífica⁷¹.

Reformas religiosas: contexto intelectual e religioso quinhentista e seiscentista

No período que antecedeu as Reformas Religiosas, questões morais e teológicas passaram a fazer parte da ordem do dia, provocando debates acalorados nas mais prestigiosas universidades europeias.

Não apenas os protestantes bradavam contra o estado dissoluto em que se encontrava parte considerável dos clérigos da Igreja Católica. Em Portugal, a aguda pena de Gil Vicente censurava os costumes dos tonsurados de seu tempo. No célebre *Auto da Barca do Inferno* (1518), o dramaturgo lusitano representou um frade que vivia qual um nobre cortesão: envolvido em duelos de espada, em danças e na companhia de mulheres. O diabo, acusador por excelência, inquire o religioso, a quem chama de “devoto padre marido”, o qual trazia uma mulher no regaço: “Essa dama é ela vossa?”, ao que replica “Por minha tenho eu, e sempre a tive de meu”. Com ironia, o demônio pergunta: “[...] e não vos punham lá grossa [dificuldades] / em vosso convento santo?”, e o frade lhe diz: “E eles fazem outro tanto!”, sugerindo que a dissolução era generalizada no seu mosteiro. O Maligno acabou, então, por encaminhar o “gentil padre mundanal” à barca que conduzia à perdição, para “aquele fogo ardente que”, diz ele, “não temeste vivendo”⁷². É evidente se tratar de um retrato caricatural com fins humorísticos, contudo deve-se levar em conta que a comédia de costumes vicentina não distava muito da realidade. Para provocar o riso, era necessário haver alguma correspondência com o que o público verificava no cotidiano.

⁷¹ *Ibid*, p. 58.

⁷² VICENTE, Gil; BERARDINELLI, Cleonice. **Gil Vicente: autos**, 1a edição. Rio de Janeiro, RJ: Casa da Palavra, 2012, p. 76–77.

Noutras partes da Europa, ergueram-se vozes não menos ácidas, a exemplo de Erasmo de Roterdã, a criticar os costumes e práticas de seus confrades, antes mesmo de Lutero vir a fazê-lo. Esses indivíduos propunham reformas na espiritualidade sem, no entanto, defender uma ruptura com a Santa Madre Igreja⁷³.

Erasmo foi, sem dúvida, o representante maior da corrente religiosa humanista que oferecia uma alternativa ao *status quo*. Propunha, entre outras coisas, uma piedade interior, bem como a leitura e reinterpretação dos textos sagrados a partir das fontes originais gregas e hebraicas. Para tanto, empregou os instrumentais filológicos disponíveis à época. Na esteira de um Lorenzo Valla, Erasmo não teve receio de desconstruir a Vulgata Latina de S. Jerônimo, cujos lapsos de tradução corrigiu no seu Novo Testamento. O pensador roterdamês, somado a outros que compartilhavam o ideal do *ad fontes*, se esforçou para disponibilizar uma versão mais precisa das Escrituras, cotejada com os originais⁷⁴.

Esses princípios reverberaram em Espanha e podem ser verificados com a renovação do interesse no estudo das letras clássicas, refletido na disponibilização das cadeiras de hebraico e grego na Universidade de Salamanca. Também é digna de nota a fundação da Universidade de Alcalá de Henares, construída nos moldes humanistas pelo cardeal Cisneros (†1517), cujos frutos se observam com a publicação da Bíblia Poliglota de Alcalá⁷⁵. Este cardeal empreendeu esforços para reformar a Igreja de Espanha “numa época que o nome Lutero era ainda desconhecido”, alcançando resultados melhores do que, por exemplo, os cardeais Wolsey e d’Amboise, legados na Inglaterra e França, respectivamente. Estes, apesar do poder que detinham, não conseguiram (ou não quiseram) traduzir seu prestígio em reformas mais substanciais⁷⁶.

A partir do Concílio de Trento, encerrado em 1563, o papado procurou atentar para algumas das críticas, tanto externas quanto internas, feitas a Roma; bem como clarificar pontos obscuros da doutrina e responder a novas questões, próprias da modernidade, como o problema da soteriologia.

No período que antecedeu as Reformas Religiosas, as preocupações não eram as mesmas dos tempos medievais. Lutero, ao debruçar-se sobre este problema, propôs a *sola fide*, isto é, a salvação somente pela fé. As boas obras eram consideradas uma consequência

73 Longe de ser o único em seu tempo, Erasmo foi um dos mais virulentos, malgrado não tivesse rompido com a Igreja. Suas críticas ao culto às relíquias, bem como nos abusos à devoção dos santos, forneceram farta munição aos protestantes, nomeadamente para um tratado antirrelíquias de Calvino, que circulou em 1544. MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 102.

74 *Ibid*, p. 101.

75 ALCALÁ DE HENARES. In: PROSPERI; LAVENIA; TEDESCHI (Orgs.). **Dizionario storico dell’Inquisizione**, p. 32.

76 DELUMEAU; COTTRET. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, p. 65.

da eleição divina, não a causa. A resposta católica tardou, em virtude da indefinição acerca deste tema, mas chegou. Após intensa deliberação, pontificou-se no Concílio Tridentino que tanto as boas obras como a fé eram necessárias para a salvação. Corroborada pelo Apóstolo Tiago, o qual disse que “a fé sem obras, é morta”, a Igreja reafirmou o papel salvífico das obras meritórias⁷⁷.

Outro desdobramento desse debate foi a doutrina do livre-arbítrio e o modo de operação da Graça para a salvação do pecador. No campo protestante do século XVI, profundamente influenciado pelo pessimismo agostiniano, definia-se a inexistência de um verdadeiro arbítrio. Cria-se que o ser humano caído seria incapaz de encaminhar-se na direção de Deus sem que houvesse uma ação direta do próprio Cristo, o qual mudaria a disposição “natural” que o dirigiria para o pecado. Roma, por sua vez, pôs o acento na capacidade humana, auxiliada pela Graça, em escolher a senda do bem, tendo Erasmo como destro polemista neste campo, nomeadamente na sua obra *De Libero Arbitrio*⁷⁸.

Outra razão para a adoção da doutrina do livre-arbítrio residia na solução para o problema da culpabilização, visto que a responsabilidade do homem pela condenação seria dele próprio por ter escolhido “o caminho largo”, conducente à perdição. A Graça, segundo os teólogos do campo católico, fortaleceria, sem compelir, a decisão do fiel, pois Deus não interfere no livre-arbítrio humano. A atuação divina seria, pois, sinérgica.

Numa interpretação acentuada da teologia do Doutor da Graça, luteranos e calvinistas apoiavam-se mais na doutrina agostiniana da eleição e predestinação. Segundo esta concepção, os indivíduos teriam sido eleitos para a salvação ou danação antes mesmo da fundação do mundo. Aqueles destinados ao inferno, seguiriam a voz da sua natureza caída e encaminhar-se-iam de acordo com ela, recebendo “a justa paga” por seus pecados. Os eleitos, por sua vez, receberiam a transformação através do que Calvino chamou de “Graça Eficaz”, a qual, por obra exclusiva de Deus – monérgica – mudaria a disposição “natural” do coração humano para que seguisse o caminho da salvação⁷⁹. Apesar das deliberações do Concílio Tridentino, o problema não foi solucionado completamente no seio da Igreja Católica. Conquanto se houvesse reafirmado o dogma, uma fundamentação teológica sólida não acompanhou os decretos, ao menos no primeiro momento⁸⁰. O debate se estendeu pelo século XVII adentro e teve, no interior da “Barca de Pedro”, dois antagonistas de peso: dominicanos e jesuítas. O teólogo inaciano Luís de Molina, no seu *Concordia liberi arbitrii...* (1588)

77 Tiago 2:14-26.

78 DELUMEAU. *La reforma*, p. 31–34.

79 *Ibid*, p. 67–70.

80 GIL FERNÁNDEZ (Org.). *La cultura española en la edad moderna*, p. 253.

reforçou a ideia do sinergismo e acentuou ainda mais a não-intervenção divina no arbítrio humano:

Afirmava Molina que Deus e o homem atuam em *concurso simultâneo* nas boas ações deste, pois, se não concorria a vontade humana, a assistência divina resultava inoperante. A liberdade do ato, bom ou mau, correspondia ao homem, e Deus só chamava ao bem, cooperava nas boas obras e as aperfeiçoava. Para salvar a providência divina, Molina afirmava que Deus conhece por *ciência média*, por entendimento sem intervenção, prevê os sucessos humanos, ainda que seja a criatura, em última instância, quem decida livremente⁸¹.

O campeão dominicano, por sua vez, era o valisoletano Fr. Domingo Bañez, o qual encabeçou a crítica ao pensamento de Molina. Vincando-se num tomismo mais ortodoxo, teceu duras críticas à posição jesuítica, que considerava demasiado pelagiana por diminuir o papel da Graça. Além disso,

Rechaçava-se o conceito de *ciência média* para reafirmar a providência divina, que intervinha nas ações do homem por meio da *graça eficaz*. Era esta, a graça, que concorria em todas as obras como causa e motor das mesmas; ao homem restava a possibilidade de não realizá-las, mantendo sua liberdade potencial e convertendo-se, assim, em causa eficiente do pecado. Sem Deus e sua graça eficaz, de qualquer modo, não haveria decisões humanas que pudessem conduzir à salvação⁸².

Os jesuítas, por sua vez, acusaram seus adversários de compactuar com a heresia calvinista, pois, no entender dos doutores da Companhia, os discípulos de S. Tomás diminuam o papel do livre-arbítrio. A querela cresceu a ponto de Clemente VII ordenar, em 1597, o exame destas matérias por uma congregação de teólogos, a qual acabou por ser encerrada sem consenso no papado de Paulo V. “A partir de 1607, as duas propostas seriam válidas para a Igreja, que, nesse tempo, proibia a continuidade da polêmica. Ainda assim, esta se manteria mais atenuada, mas estendida fora das universidades”⁸³.

O espaço para divergências como essas e para as “novidades” teológicas era cada vez mais diminuto. Isso incluía uma pesada desconfiança sobre os místicos, especialmente se se tratavam de mulheres. Considerava-se que “A palavra do visionário, de fato, deve ser ‘autorizada’. Enquanto a escrita inspirada deve ser ‘provada’ e encontrada em conformidade com a doutrina e a fé [...]”. Porém, no caso feminino, acrescentava-se uma segunda camada de vigilância:

O visionário, como o profeta, fala em nome de Deus e a favor da comunidade: é um enviado e como tal deve ser reconhecido. Tal reconhecimento é tanto mais necessário e requerido no caso dos místicos.

81 *Ibid*, p. 253–254.

82 *Ibid*, p. 254.

83 *Ibid*

Como mulheres se fazia necessário uma dupla autorização (enquanto visionária e enquanto mulher)⁸⁴.

Após Trento, a cristandade católica conheceu um progressivo enrijecimento doutrinal: “as tentativas irênicas não atingiram o efeito esperado. A época das incertezas teológicas havia terminado. Era necessário afirmar”⁸⁵. Diante da ameaça luterana, a Igreja Católica reafirmou seu magistério e autoridade, calando, quando possível, as vozes que solapavam as bases do trono de S. Pedro, incluindo a do próprio Erasmo, considerado por alguns um outro Lutero⁸⁶.

Na contramão do espírito erasmiano, valorizou-se a exteriorização do culto. Através de uma ritualística complexa e pomposa; da suntuosidade das alfaias das catedrais; da grandiosidade da talha barroca e da polifonia musical; pretendia-se mostrar uma igreja que se erguia, altaneira, para subjugar os inimigos da fé. Isso se refletia, por exemplo, na importância dada à “cerimônia sacramental como *misterium fascinans*. As novas armas da devoção não eram, na realidade, tão novas: a oração exterior, o ascetismo, a piedade pública ou o culto dos santos e suas relíquias”⁸⁷.

Esse espírito efusivo parece ter sido compartilhado pelas gentes dos mais diversos extratos sociais, manifestado no fervor com que acorriam aos sermões, liam as vidas de santos, participavam das confrarias de penitentes e exibiam de maneira, para nós, extravagante os elementos da sua fé. Contraditoriamente, a espiritualidade barroca, embora crescesse com facilidade no maravilhoso, era vincada na segurança da tradição e naquilo que era palpável, por isso “os elementos visíveis da religião – ritos, imagens ou relíquias – foram determinantes para referendar os invisíveis – anjos, milagres e prodígios – e geraram um complexo de devoções, gestos penitenciais e extravagâncias”⁸⁸.

Nascimento e reformas de ordens religiosas (séculos XVI e XVII)

Logo a seguir à conclusão do Concílio Tridentino, os pressupostos aprovados por Roma foram acolhidos pelos monarcas de Portugal e Espanha, passando a integrar a

84 ZARRI, Gabriela. La scrittura monastica. In: BARANDA, Nieves; MARÍN PINA, Maria Carmen (Orgs.). **Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna**, Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 2014, p. 53.

85 DELUMEAU; COTTRET. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, p. 73.

86 “Erasmo, que en los índices de libros prohibidos de un momento es uno de los autores condenados y que fue proclamado herético de ‘primera clase’ [...] y que vivió en tierra de nadie, entre catolicos y protestantes”. CARO BAROJA. **Las formas complejas de la vida religiosa**, p. 29.

87 GIL FERNÁNDEZ (Org.). **La cultura española en la edad moderna**, p. 243.

88 *Ibid*, p. 349–350.

legislação do Reino. Isso reflete o crescente papel do laicado no período que antecedeu as Reformas, bem como da figura do príncipe cristão, o qual, tendo recebido de Deus o poder para governar, tinha por obrigação zelar pelo rebanho que lhe fora confiado⁸⁹.

A Inquisição foi um instrumento importante no controle dos comportamentos desviantes e no esforço de padronização das crenças, buscada tanto pelos monarcas como pela Igreja. Esse processo, chamado “confessionalização”, não apresenta apenas a faceta pouco sutil das fogueiras dos condenados pelo Santo Ofício, como veremos adiante, mas também uma mais refinada: da educação, com a introdução dos catecismos em que se ensinavam as primeiras letras e os rudimentos da fé. Vale lembrar que esse instrumento foi pioneiramente empregado pelos protestantes com o *Catecismo Menor*, destinado às crianças, e o *Catecismo Maior* de Lutero⁹⁰.

A parenética também foi útil no sentido de difundir os ideais da Reforma para os iletrados, em especial aqueles cuja rusticidade os afastava da compreensão de princípios elementares do cristianismo. Para tanto, a instrução do clero foi colocada em primeiro plano⁹¹.

Diante dos relatos correntes da fraca formação de muitos religiosos, especialmente dos curas das paróquias mais afastadas, era mister fundar colégios e seminários que pudessem prover uma educação mais condizente com o exercício de suas funções. Nesse sentido, são dignos de nota os esforços de indivíduos como D. Frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga⁹².

Antes mesmo da Reforma Católica, a Europa tinha sido um ambiente fecundo para o surgimento de novas ordens religiosas, bem como para a reforma das ordens tradicionais. Contrastando com a lassidão nos costumes, amplamente discutida por Delumeau e Silva Dias⁹³, houve um esforço de retomada, no século XV, dos ideais fundacionais em ordens tradicionais como a beneditina, franciscana e dominicana. A observância estrita da regra foi uma marca desses religiosos que passaram a ser conhecidos como Observantes, os quais punham um acento maior na disciplina e nas práticas ascéticas do que seus confrades Conventuais⁹⁴.

89 DELUMEAU. *La reforma*, p. 17–18.

90 Sobre este conceito, vide REINHARD, Wolfgang. *Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment*. *The Catholic Historical Review*, v. 75, n. 3, 1989, p.390-394.

91 MACCULLOCH. *The Reformation*, p. 326–327.

92 Para mais sobre o modelo de “bispo pastor” que emergiu no Pós-Trento, bem como a atuação reformista de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, vide PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e o império (1495 - 1777)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 128–139.

93 DELUMEAU. *La reforma*, p. 16–17. SILVA DIAS. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. XVI-XVIII)*, p. 49.

94 HSIA. *The world of Catholic renewal 1540 - 1770*, p. 28.

O fermento reformador já estava presente, desde a chamada “Pré-Reforma”, na Igreja como um todo, e também nas ordens religiosas, porém faltavam as condições ideais para que levedasse. Sem a adesão da cabeça, no dizer de Delumeau, tal esforço de reforma estaria fadado ao fracasso ou, na melhor das hipóteses, à insignificância:

A Igreja, na época da Pré-Reforma, ainda conservava reservas importantes de juventude [jeunesse] e robustez. Mas seu governo estava viciado. Ou ele havia tomado, sobretudo após o século XIV, um lugar enorme. Na medida em que guardava suas estruturas tradicionais, a Igreja Romana, considerada em seu conjunto, não poderia se regenerar a menos que a cabeça se reformasse. Era necessário o choque da secessão protestante para que ela se decidisse⁹⁵.

O advento da “seita de Lutero” contribuiu para a, já mencionada, crise nas ordens religiosas. A perda de mosteiros e de frades se fez sentir ao longo do século XVI. Os beneditinos, por exemplo, amargaram a perda de 800 casas religiosas – quase um terço do que possuíam antes da Reforma Protestante. No entanto, apesar disso, Po-Chia Hsia afirma que o pós-Trento foi um período de reflorescimento para essas combatidas ordens. A família beneditina, durante o Seiscentos, teve sua reforma iniciada a partir de centros exemplares em Valladolid e nos mosteiros franceses de S. Vanne e S. Maur. A ordem de S. Domingos, por sua vez, permaneceu influente no século XVI através da promulgação do *Index*; da composição dos quadros da Inquisição, bem como da atuação em Trento com 130 bispos e teólogos. Os frades menores, malgrado os conflitos entre os observantes e conventuais, conheceram uma multiplicação de casas femininas e masculinas reformadas sob a égide dos ideais de pobreza de S. Francisco de Assis⁹⁶.

Embora tivessem surgido de uma ordem tradicional, os capuchinhos são um caso à parte. Estes não se mantiveram no espectro da Observância, como foi o caso dos ramos reformados referidos acima, mas propuseram uma ruptura maior, uma observância ainda mais estrita. Movido por um ardoroso espírito de reforma, Fr. Matteo de Bascio – não sem controvérsia – rompeu com os outros Franciscanos de seu tempo, pois considerava que tinham se afastado demasiado do espírito do *Poverello* de Assis, inclusive nas vestimentas. Juntou-se a um grupo de irmãos que compartilhava de seus ideais numa nova família religiosa, propondo a retomada da estrita observância dos princípios de S. Francisco, especialmente na guarda da pobreza e no ascetismo penitencial. Estes religiosos abandonaram os conventos que, apesar da simplicidade inicial, tornaram-se luxuosos, a exemplo do mosteiro de

95 DELUMEAU; COTTRET. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, p. 67.

96 HSIA. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**, p. 28.

Montefalcone, no qual S. Francisco teria recebido os estigmas⁹⁷. Os capuchinhos passaram a viver, então, como eremitas (donde deriva o nome *scapuccini*) nos “desertos”, pregando o arrependimento e sobrevivendo da caridade alheia.

A entrega à pobreza extrema causou uma grande impressão na população, que os venerava e os acudia em suas peregrinações. A fama dos capuchinhos cresceu ao ponto de atrair a atenção e o mecenato de gente muito poderosa, que queria garantir a preservação deste modo de vida. Não fossem os auspícios de Caterina Cibo, duquesa de Camerino – ninguém menos do que a sobrinha do papa Clemente VII – bem como de outros membros da alta nobreza italiana, é muito provável que não obtivessem o reconhecimento papal (1528) e fossem extirpados como ervas daninhas.

O fato é que a ordem floresceu e seus ideais ascéticos foram de grande influência na difusão do espírito reformador, especialmente na Península Ibérica⁹⁸. Sobre sua importância, Hsia afirma que “se tornaram a força motriz da renovação católica, perdendo apenas para os Jesuítas”, acerca dos quais se tratará em breve⁹⁹.

Em Portugal, as províncias da Piedade e da Arrábida, construídas em locais propositadamente ermos e agrestes, abrigaram diversos indivíduos que levavam uma vida de “heroísmo ascético”, a qual contrastava profundamente com a de membros do clero que viviam num contexto de dissolução de costumes¹⁰⁰. Os franciscanos portugueses de estrita observância contaram em seus quadros com um religioso que exerceu profunda influência sobre S. Teresa de Jesus: S. Pedro de Alcântara. Este teve contato com a santa de Ávila, incentivando-a na sua caminhada para a santidade, sendo também reputado por um grande penitente e por quem S. Teresa nutria profunda admiração. Esse franciscano,

Andava como embebido, absorto. Tanto que, não raro, andava com a cabeça ferida de se bater nas portas e os pés muito maltratados. Se lhe advertiam que fosse mais cuidadoso, respondia com graça: “não me lembro deles”. Só tinha sessenta e um anos, mas trazia o aspecto de setenta. D. Teresa também

97 Para mais sobre o espírito original franciscano, bem como uma discussão sobre a construção da legenda dos estigmas, remete-se a uma das melhores biografias já escritas sobre S. Francisco de Assis FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem: Francisco de Assis**, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

98 “A influência capucha foi enorme em toda a segunda metade do século XVI. Alcançou não só as massas populares, sempre sensíveis às expressões sinceras da penitência e da humildade, mas a própria classe dirigente, através da Casa de Bragança e de Aveiro e de personagens destacados do meio político ou intelectual, como Lourenço Pires de Távora, Francisco de Sousa Tavares, D. Álvaro de Castro, Diogo de Távora, Diogo de Paiva Andrade, etc. O seu contributo não foi alheio, antes pelo contrário, à formação da piedade austera e triunfante da Contra-reforma. O sentido da austeridade perdurou longamente nos conventos capuchos – e vamos encontrá-lo, vivo e ativo, muito mais tarde, já na viragem do século XVII para o século XVIII, sob o signo de Fr. Antônio das Chagas e seus discípulos”. SILVA DIAS. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. XVI-XVIII)**, p. 155.

99 HSIA. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**, p. 29.

100 CARVALHO. Portuguese Mysticism. In: KALLENBORG (Org.). **A new companion to Hispanic mysticism**, p. 40-41.

ficou surpresa “era muito velho, disse, e sua fraqueza era tão extrema que parecia feito de raízes de árvores”.

Por conta da dureza de suas práticas de mortificação, poucos conseguiam reproduzir seus feitos de heroísmo ascético. O capucho representava o retorno ao ideal de S. Francisco de Assis, com seu extremo pauperismo e práticas que excediam a capacidade humana:

Era um dos heróis extremos que conquistavam novos mundos, voltado ao divino. Seu absorvimento, interpretado por D. Teresa, era mortificação, “porque jamais levantava os olhos [...]. Nunca olhava para as mulheres, que já não se dava mais ver que não ver”. “Comer ao terceiro dia era muito comum...; sucedia-lhe estar oito dias sem comer, tinha grandes arroubamentos”. “Entre outras coisas, me certificaram, acrescenta, tinha trazido por vinte anos, continuamente, cilício de folha de lata”¹⁰¹.

Com ênfase diferente dos franciscanos e cultivando mais os sinais escatológicos de ruptura com o mundo, a Companhia de Jesus, outra grande força entre os séculos XVI e XVII, embora valorizando também as práticas penitenciais, procurava que o heroísmo ascético de cada um fosse compatível e não prejudicasse a especificidade de uma intensa ação pastoral prosseguida no século, nomeadamente no ensino, na ação missionária e catequética, de modo que sua forma de vida foi organizada em torno desse objetivo. Foi fundada pelo cavaleiro basco Iñigo (ou Inácio) de Loyola, o qual iniciou sua trajetória rumo à santificação após ser ferido na perna, lesão resultante de um malogrado combate em 1521. Durante sua penosa convalescença, sob influência das leituras de vidas de santos feitas enquanto esteve acamado, convenceu-se de que deveria seguir o exemplo dos “heróis da fé”. Renunciou, pois, suas vestes suntuosas, depositando-as aos pés da Virgem de Montserrat, e passou a envergar o tosco hábito de peregrino, determinado a rumar, a pé, para Barcelona, em seguida para a Itália e, finalmente, para a Terra Santa. Depois de um período de achaques e crise espiritual, foi agraciado com uma visão que lhe tirou do desespero e reafirmou a convicção do seu chamamento para uma vida de santidade. Mais tarde, em 1523, deu início à formação para o sacerdócio¹⁰².

O futuro patriarca da Companhia, então um estudante de Alcalá, passou a pregar entre mulheres pobres da região, atraindo a desconfiança do Santo Ofício. Farejou-se alumbradismo em suas práticas espirituais. A suspeita foi suficiente para o encarceramento de Loyola, mas não o bastante para comprovar sua culpa, ao que foi libertado e absolvido das acusações. Após a traumática e constrangedora experiência, continuou seus estudos teológicos em Salamanca

101 LA MADRE DE DIOS, Efrén de; STEGGINK, Otger. **Tiempo y vida de Santa Teresa**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. 128.

102 HSIA. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**, p. 26.

para, em seguida, transferir-se para Paris, reputado desde o Medievo como um dos principais – senão o principal – centros de teologia da Europa. Aí encontrou um pequeno grupo de indivíduos que compartilhavam dos seus ideais, o qual se constituiu na *celula mater* da Sociedade de Jesus.

Inácio, então “guiou seus companheiros num rigoroso programa de meditação e autoexame, que, mais tarde, foi publicado como os *Exercícios Espirituais*”¹⁰³. O grupo amadureceu e decidiu partir, em 1537, em direção a Roma, tencionando obter a bênção papal para uma peregrinação a Jerusalém, que certamente os coroaria de méritos espirituais. As notícias dos feitos desse pequeno grupo de penitentes chegara aos ouvidos pontificais, sendo, conforme Hsia, recebido de maneira calorosa aquando da sua apresentação perante a Santa Sé¹⁰⁴.

Uma mudança nos planos deu início à Companhia de Jesus. O papa Paulo III, habilmente, desviou dos peregrinos o espírito cruzadístico de “retomada de Jerusalém” – já um tanto anacrônico nessa época – para uma outra cruzada que se travava na Europa: contra o Protestantismo. O sumo pontífice convenceu-lhes de que sua Jerusalém era Roma e, portanto, sua peregrinação terminava ali. O pequeno, mas aguerrido grupo regressou com a bênção e com a autorização do Santo Padre para estabelecer a família religiosa que veio a ser conhecida como *Societas Iesu*, os Jesuítas.

Imbuídos do ideal de imitação apostólica e do espírito missionário, lançaram-se à empresa de atrair novas almas para o rebanho de Cristo, embarcando em navios rumo a terras remotas do Oriente e nas naus com destino à América e África, nas quais fundaram aldeamentos com o objetivo de catequizar os povos nativos¹⁰⁵. Um dos seus fundadores, inclusive, S. Francisco Xavier, deu o exemplo e foi o primeiro jesuíta a rumar para a Ásia no ano de 1540. Na China, reforçaram os laços com o Ocidente por meio da atuação como intelectuais na corte imperial, bem como produziram uma síntese do cristianismo com a ética confuciana, motivo de escândalo para aqueles que desconheciam as necessidades da missionação num ambiente cultural tão diverso. No Japão, sofreram pesadas baixas durante o século XVII, período de isolamento em relação ao Ocidente do Xogunato Tokugawa, em que muitos padres da Companhia e cristãos japoneses foram condenados à morte¹⁰⁶.

103 *Ibid*, p. 26–27.

104 *Ibid*, p. 27.

105 MACCULLOCH. *The Reformation*, p. 427–441.

106 HSIA. *The world of Catholic renewal 1540 - 1770*, p. 31.

Outra missão árdua foi tentar reconverter parte dos fiéis perdidos para o luteranismo ou, ao menos, “estancar a sangria”, limitando o avanço da “perniciosa seita de Lutero”. Nas terras europeias, sua atuação se verificou, por exemplo, nos interiores da Itália e França, nos quais a rusticidade grassava. Visando remediar a secular negligência da Igreja na catequese desse “rústicos”, os jesuítas ensinavam rudimentos da fé e combatiam nas suas “missões interiores” aquilo que consideravam superstições e credices populares¹⁰⁷.

A educação foi também uma importante ferramenta de normatização. A Igreja Católica passou a contar, para isto, com um número crescente de colégios da Sociedade de Jesus. Na medida em que forneciam instrução gratuita e de excelência, também ensinavam a fé às crianças europeias e do Ultramar, o que dificultava o avanço de ideias não condizentes com a ortodoxia católica. Os jesuítas tornaram-se particularmente eficientes neste segmento ao prover um plano sistematizado de educação – o *Ratio Studiorum* – que abrangia desde a formação infantil até os níveis superiores¹⁰⁸. Além de formar pregadores, missionários e professores, a Sociedade de Jesus forneceu polemistas versados no combate às heresias e na defesa dos princípios doutrinários da Igreja:

Frente ao gramático insolente e mordaz, os jesuítas se determinaram a formar um humanista submetido à autoridade da Igreja e posto a seu serviço. Para isto, adotaram muitas das propostas e matérias renovadas pelo humanismo, mas adaptando-as a novos fins. O estudo das línguas perdia sua intenção exegética, os autores clássicos deixavam de ser complemento do cristianismo e se convertiam em simples adorno, o conhecimento se tornava erudição e assim se mitigava a consciência crítica que animou o humanismo¹⁰⁹.

Somado a isso, a Sociedade de Jesus teve papel de destaque na renovação escolástica, em que se buscou reconstruir a catedral intelectual de Tomás de Aquino após os virulentos ataques dos humanistas, os quais contrapunham o platonismo ao pensamento de base aristotélica do Doutor Angélico. Apesar do relativo sucesso da neoescolástica jesuítica, as influências do humanismo cristão não foram pouco significativas. Do ponto de vista moral, o estoicismo, adotado por intelectuais como Erasmo, “esteve arraigado no pensamento europeu desde o século XV”, servindo de base para místicos de destaque como Fr. Luís de Granada, em cuja obra “*Collectanea moralis philosophiæ* [...]”, pode se encontrar numerosas sentenças

107 *Ibid*, p. 32.

108 GIL FERNÁNDEZ (Org.). **La cultura española en la edad moderna**, p. 241.

109 *Ibid*, p. 232.

tomadas de Sêneca, Epicteto e Plutarco”. Outro digno de menção é S. Francisco de Sales, na sua obra *Introdução à vida devota*¹¹⁰.

A Companhia de Jesus como uma ordem religiosa surgida nos tempos modernos, incorporou efetivamente princípios modernizadores na sua prática, os quais destoavam das ordens tradicionais, pois não tinham uma vida litúrgica comunal para que tivessem mais tempo e energia na expansão missionária¹¹¹. Malgrado a forte oposição de alguns setores da Igreja, bem como de parte do laicado, sua atuação foi eficaz. Boa parte dessa eficácia se deveu à maneira como a Sociedade de Jesus se organizava:

Inácio, por virtude de sua personalidade, exerceu forte controle como o primeiro general eleito da ordem. As constituições dos Jesuítas, forjadas durante sua vida, estabeleciam uma estrutura centralizada, mas altamente flexível: a natureza diversa do seu trabalho e da dispersão geográfica de suas missões demandava medidas para dar coerência para uma ordem que rapidamente se expandia. Por meio de cartas e relatórios anuais, o general em Roma dirigia, de onde estava, uma ampla gama de tropas que batalhava por Cristo em regiões ermas (Inácio escreveu mais de 8 mil cartas durante seu generalato !). Além disso, os Jesuítas, individualmente, passavam por retiros periódicos, guiados pelos *Exercícios Espirituais* de Inácio; o seu *esprit de corps* era ainda mais fortificado pela memória do pai fundador, que adquiriu um status mítico logo após a sua morte, em lembrança ritual através de seus escritos, seu túmulo e suas biografias piedosas¹¹².

Muito embora os capuchinhos e jesuítas tivessem, segundo Hsia, se tornado “ordens emblemáticas na renovação Católica”, elas não foram as únicas. Além destas, tivemos os barnabitas, ou Clérigos Regulares de S. Paulo; os Clérigos Regulares de Somasca e os lazaristas, fundados por S. Vicente de Paulo, bem como os teatinos ou Congregação dos Clérigos Regulares de S. Caetano de Thiene, fundada em 1524¹¹³. Esta última congregação, particularmente a sua verve ascética, teve grande influência na espiritualidade de Madre Mariana da Purificação, como poderemos verificar no capítulo seguinte.

110 *Ibid*, p. 236.

111 HSIA. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**, p. 31.

112 *Ibid*. Alguns especialistas como Luke Clossey questionam, porém, a eficiência atribuída a cadeia de comunicação. Conquanto, de fato, fossem superiores à grande maioria das redes mantidas pelos Estados europeus, é preciso colocá-las em perspectiva, especialmente quando se tratava de correspondência oriunda de regiões muito distantes, pois estaria sujeita a enormes atrasos e perda decorrente das ações de piratas. Os inicianos em território de missão, muitas vezes, enviavam diversas cópias por rotas diferentes, visando minimizar os extravios. Ainda assim, havia casos em que, de 13 ou 14 cartas, apenas uma chegava (p.47- 49). Quanto à centralização da Companhia, embora ela existisse, deve-se apontar para o conflito entre o que Clossey chama de “forças centrífugas”, especialmente em territórios mais afastados, e aquelas que procuravam centralizar o controle, com o foco no discurso da suposta “obediência cega”, que não costumava ser a norma na vida prática. CLOSSEY, Luke. **Salvation and Globalization in Early Jesuit Missions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p.22, 51-53, 57-58, 67. Agradeço ao Prof. Fabrício Lyrio pela indicação desta obra.

113 *Ibid*, p. 27. DELUMEAU; COTTRET. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, p. 66-67.

Na contramão da tendência que se verificara a partir da *devotio moderna*, exemplificada nos beguinagos de Flandres, com menor formalização e relativa mobilidade das religiosas, a tônica das reformas nas ordens religiosas femininas foi a clausura.

O pós-Trento conheceu o crescimento da desconfiança das autoridades masculinas em relação às mulheres, consideradas mais suscetíveis aos enganos do Maligno. Face a isso, haveria a necessidade de cautela na apreciação de seus escritos espirituais¹¹⁴. A própria S. Teresa de Jesus nas *Cuartas Moradas* fez coro a essa concepção, que perpassou todo o período Barroco. Disse a santa doutora:

De un peligro os quiero avisar – aunque os lo he dicho en otra parte –, en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir; y es que algunas, de la mucha penitencia y oración y vigiliyas, y aun sin eso, sonse flacas de complesión; en tiniendo algún regalo, sujétales el natural, y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaquez, cuando hay un sueño que llaman espiritual, que es un poco más de lo que queda dicho, paréceles que es lo uno como lo otro y déjanse embevecen. Y mientras más se dejan, se embevecen más; porque se enflaquece más el natural y en su seso les parece arrobamiento.

E continuou, apresentando os riscos que correriam aquelas cuja mente era mais imaginativa: “También podría haver algunas de tan flaca cabeza y imaginación, como yo las he conocido, que todo lo que piensan les parece que lo ven: es harto peligroso”. A essas, diz, “puede el demonio hacer más daño”¹¹⁵.

Era mister, segundo as autoridades da época, proteger, além das consciências, a castidade dessas mulheres. Isto, se buscou fazer através do reforço na clausura, com a eliminação do contato com o exterior para, supostamente, resguardar as religiosas dos males do mundo. Conquanto os membros da elite concordassem quanto à preservação da honra de suas filhas excedentes no mercado matrimonial, visto que compeliavam-nas aos muros para salvaguardá-la, se opunham fortemente ao isolamento que limitava a comunicação entre aquelas freiras e sua família¹¹⁶.

Esse movimento de enclausuramento, portanto, enquanto dirigido de cima para baixo, sofreu grande resistência, ao menos nos primeiros anos de reforma das ordens conventuais.

114 “[...] S. João da Cruz chamou a atenção para a necessidade de não se olhar os textos da natureza mística escritos por senhoras do mesmo modo que se olhavam os escritos por homens, devido, justamente, a especificidades próprias do gênero feminino, que impediam a mulher de perceber a diferença entre o real e a ilusão do que pensavam sê-lo”. MORUJÃO, Isabel. **Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)**, 1ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013, p. 47.

115 JESUS, S.Teresa de. **Las moradas del castillo interior**, cuartas moradas, 3, 14 In: *Ibid.*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 507.

116 HSIA. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**, p. 34.

Ele, em geral, foi efetivo quando abraçado pelas próprias religiosas ou quando o movimento partia do próprio convento:

A clausura, [...] encontrou considerável resistência; neste aspecto, a hierarquia da Igreja obteve apenas um sucesso moderado. Ascetismo e clausura funcionavam melhor quando a vontade de reformar vinha de dentro do convento, como mostraram o exemplo das Carmelitas Descalças e das Ursulinas. No interior desses conventos de clausura, a mística floresceu: o espaço mais apertado do monasticismo feminino favoreceu uma disciplina mais estrita do corpo – com jejum, autoflagelação, e outros meios de automortificação – ao mesmo tempo em que cultivavam uma reluzente vida da alma; ao passo que os muros e grades dos conventos fechavam-lhe o mundo exterior, nas visões místicas, poucas privilegiadas viam o infinito¹¹⁷.

Veremos adiante que, mesmo já bastante entrado no século XVII, quando as ordens religiosas já tinham corrigido boa parte dos problemas mais gritantes, ainda poderia haver, no interior dos conventos, alguma resistência à adoção de formas de vida mais rigoristas. Madre Mariana da Purificação sofreu críticas nesse sentido e foi acusada por outras religiosas de querer “ser particular”, isto é, de buscar destaque pessoal ao adotar procedimentos não previstos na regra.

Da mesma forma que as ordens masculinas tradicionais, as casas femininas conheceram um movimento de retorno ao espírito original dos fundadores. Conquanto fosse, na viragem do século XV para o XVI, minoritário e limitado a poucos conventos, essa tendência foi tomando mais corpo após a segunda metade do século XVI. As franciscanas acompanharam sua contraparte masculina na forma das clarissas observantes, que se manifestaram sob as reformas, dentre outras, de S. Collette de Corbie e as chamadas “coletinas”, responsáveis pela fundação de conventos reformados desse ramo em Portugal¹¹⁸. O movimento mais notável nesse sentido, sem dúvida, é a reforma da descalcez carmelitana (1562), levada a cabo por S. Teresa de Jesus e S. João da Cruz.

Pode-se identificar dois caminhos principais de vida religiosa feminina entre os séculos XVI e XVII. O primeiro, que Mario Rosa chama de “modelo espanhol”, é caracterizado pela tentativa de recuperação do carisma primitivo das ordens, o qual encontrou guarida não apenas entre as carmelitas descalças, mas também entre franciscanas e agostinianas, para citar alguns exemplos. Como já vimos, a estrita observância; a guarda da pobreza; o acento nas práticas ascéticas e, particularmente no caso feminino, a clausura,

117 *Ibid*, p. 41.

118 BELLINI, Lígia; PACHECO, Moreno. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos nos séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, n. 160, 2009, p. 148–149.

foram a base das reformas destas ordens. Tal modelo não ficou circunscrito à Ibéria, mas foi exportado para as Américas, e para “toda a Europa católica, em Itália como na França”¹¹⁹.

Apesar de sentir a influência da espiritualidade ibérica, na França do século XVI também surgiu um caminho complementar, “com votos simples e objetivos de empenho ativo” e menor exigência ascética. No modelo francês, substituiu-se “gradualmente a dureza das práticas penitenciais e a ‘noite escura da alma’ da experiência mística por uma prática devota quotidiana mais regrada e pelo pacato e constante ‘exercício’ das virtudes cristãs”.

Alguns exemplos concretos desse modelo foram as ursulinas, as quais, em finais do século XVI, se dedicaram à educação feminina, especialmente das classes médias e baixas¹²⁰; bem como a Congregação de Notre-Dame (1597), com semelhante vocação, porém mirando a aristocracia. Durante o século XVII, a intensificação das mazelas provocadas pela Guerra dos Trinta Anos levou à criação da Congregação das Filhas da Caridade, fundadas por Louise de Marillac e S. Vicente de Paulo (chamadas “vicentinas”). Estas religiosas tiveram o mesmo espírito de assistência aos pobres que os lazaristas, congregação igualmente fundada pelo santo francês. Digna de nota também foi a criação das visitandinas, sob os auspícios de S. Francisco de Sales e S. Joana de Chantal¹²¹.

Desse modo, portanto,

[...] se configurará em toda a Europa, e em certos aspectos no Novo Mundo, uma realidade que, ligada por um lado ao severo modelo espanhol e, por outro, ao mais flexível modelo francês, se prolongará durante todo o século XVII até aos primeiros anos do século XVIII, se não mais [...]. Todavia, já em meados do século XVII, embora continuem a existir os contrastes que por toda a parte caracterizaram as instituições monásticas femininas, parece poder detectar-se uma espécie de estabilização¹²².

Esses modelos, aparentemente conflitantes, são faces de uma mesma moeda, caminhos diferentes para os quais se poderia atingir o mesmo objetivo: a salvação da alma e o serviço ao Divino Esposo.

Leitura e escrita femininas em Portugal, séculos XVI e XVII

A reformadora do Carmelo, ao estabelecer-se enquanto autora, abriu o caminho para que outras mulheres, especialmente as religiosas, pudessem fazê-lo. Porém, cabe ressaltar que

119 VILLARI, Rosario. **O homem barroco**, Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 176.

120 ZARRI, Gabriela. From prophecy to discipline, 1450-1650 In: SCARAFFA; _____. **Women and faith**, p.94-95.

121 *Ibid*, p. 176-177. DELUMEAU; COTTRET. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**, p. 67.

122 VILLARI. **O homem barroco**, p. 176.

esta valorização não provocou mudanças significativas “no quadro de hierarquização da sociedade dita barroca”. O que se tinha por norma era a preservação de um estado de ignorância e subalternidade, considerado intrínseco às mulheres¹²³. Nisto, como já vimos, o Concílio Tridentino fez valer sua autoridade ao não permitir “excessos” no ensino e na voz das mulheres, pois eram consideradas, como vimos, mais facilmente sugestionáveis por Satanás.

O papel que se destinava às mulheres era o de “guardiãs da honra da casa e dos seus familiares, pelo que lhe estava à partida destinado um papel predominante de prudência, recolhimento, silêncio, discrição, humildade e [...] ignorância”¹²⁴. Tais ideias foram introjetadas pelas autoras, que quase sempre se escusavam pela “ousadia” de estar a desempenhar uma atividade considerada inadequada para elas. Abundam nos prefácios das obras femininas as chamadas “fórmulas de modéstia”¹²⁵, nas quais se alegava ignorância e incapacidade de produzir tais feitos, numa tentativa de captar a simpatia do leitor. Um exemplo claro disto se encontra no prólogo “ao leitor” da obra *A preciosa* (parte II). Sór. Maria do Céu

[...] convictamente ou não, utiliza tópicos de humildade, na sequência dos quais pede desculpa pela ousadia de escrever, sendo mulher: “e de caminho desculpa a meu sexo escrever livros, a minha rudeza o compor versos, a meu atrevimento o tocar textos, a minha ignorância o definir questões”. A permissão e o perdão para estas ousadias (indício de que a escrita exercidas pelas senhoras nem sempre era olhada de forma pertinente...) encontram-se na capacidade persuasiva e mobilizadora do texto, em suma, na sua altíssima potencialidade performativa¹²⁶.

O uso de tais fórmulas, porém, não indica necessariamente a crença na própria subalternidade, antes

[...] talvez se devam atribuir mais às exigências de um tópico de humildade epocal, de um *mea mediocritas* próprio de uma escrita feminina, do que à convicção de qualquer inferioridade. De fato, Soror Maria do Céu atribui aos seus textos o estatuto de lições e métodos, outorgando-se uma supremacia espiritual sobre o mundo da altura, que exercitava sua devoção por pautas muitas vezes emanadas dos mosteiros femininos¹²⁷.

123 MORUJÃO. *Por trás da grade*, p. 38–39.

124 *Ibid*, p. 39.

125 BELLINI, Lígia. “Penas, e glórias, pezar e prazer”: espiritualidade e vida monástica feminina no Portugal do Antigo Regime. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). **Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**, Salvador: Editora Corrupio : EDUFBA, 2006, p. 83–84.

126 MORUJÃO. *Por trás da grade*, p. 64.

127 *Ibid*, p. 64–65.

Note-se um aspecto delineado no exemplo acima, a saber: a instrumentalização da crença na ignorância inerente ao seu gênero pelas mulheres. Algumas autoras, como Madre Maria do Céu e a própria S. Teresa de Jesus, poderiam se utilizar desse artifício retórico para serem escusadas de possíveis erros na abordagem de assuntos considerados fora da sua alçada. Aquela que seria elevada ao estatuto de Doutora da Igreja, experimentada como poucos nas matérias da sagrada Teologia Mística, afirmou no prólogo das *Moradas del castillo interior*: “Si alguna cosa dijere que no vaya conforme a lo que tiene la santa Iglesia Catolica Romana, será por ignorancia y no por malicia. Esto esse puede tener por cierto y que siempre estoy y estaré sujeta, por la bondad de Dios, y lo he estado a ella”¹²⁸.

Os prefácios das obras de autoria feminina costumavam manifestar uma noção de excepcionalidade, em que as escritoras eram comparadas a homens ou se lhes atribuíam características viris, como se verifica no exemplo citado por Morujão:

Um olhar rápido nos preliminares laudatórios das obras editadas por religiosas dá-nos uma nítida percepção do quanto, em Portugal, este acesso ao mundo editorial por parte das religiosas era avaliado num quadro de excepcionalidade, sobretudo no século XVII. As décimas do Pe. Luís Mendes à obra de Soror Maria de Mesquita Pimentel, inseridas nos “Preliminares”, não deixam de salientar a excepcionalidade de uma obra escrita por mulher. Retoma-se um tópico algo recorrente nos elogios paratextuais a obras de autoria feminina, que consiste em deslocar a mulher escritora da sua condição de mulher para o estatuto reservado aos homens: “Nesta história que teceis / Com artifício e saber, / Já não pareceis mulher, / Mas Salamão pareceis”¹²⁹.

A educação feminina em Portugal, até boa parte do século XVIII, continuou a refletir os pressupostos delineados acima, mesmo quando em locais como a França já ocorriam mudanças mais substanciais. Ainda em meados deste século, autores como o Cavaleiro de Oliveira afirmaram que a formação das mulheres deveria ser regrada como o sal da comida. Outros como Ribeiro Sanches fizeram eco essa ideia. Em 1754, este autor pontificava que os estudos de língua latina, música, teologia, poesia, história sagrada e novelas eram desnecessárias para o gênero feminino¹³⁰.

Muito embora houvesse, a partir de finais do século XV, alguns advogados da instrução feminina, não há em Portugal e noutras partes da Europa avanços apreciáveis nessa questão, permanecendo o domínio das Letras, ainda por muitos séculos, uma atividade viril. Morujão cita, para o século XVII, a importância da *Arte de Galanteria* de D. Francisco de

128 JESUS, S. Teresa de. **Las moradas del castillo interior**, prólogo, 4 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 471.

129 MORUJÃO. **Por trás da grade**, p. 59.

130 *Ibid*, p. 70.

Portugal, no qual se valorizava um certo letramento nas mulheres – cortesãs, bem entendido: “à mulher de corte competia, pelo menos, conhecer os códigos de enamoramento literário, para os distinguir do amor verdadeiro”¹³¹.

Atendendo que não havia colégios para mulheres nessa época, uma das poucas formas de aprendizado, normalmente restrita à fina-flor da nobreza ou de membros seletos da burguesia, era através de mestres particulares, como ocorreu com Mariana da Purificação. Apesar da ausência de uma educação direcionada para a mulher, cabe ressaltar que ela foi “extremamente permeável ao ambiente cultural que a cercava, captando os ensinamentos que eram ministrados aos irmãos pelos preceptores, absorvendo o clima literário da vida de corte, assistindo a certames, etc”. Um exemplo concreto, posto que excepcional, foi o de Sor. Maria da Circuncisão, a qual estudou latim em companhia dos irmãos, sob a direção de um “mestre de casa”¹³².

A corte foi um espaço significativo para a instrução e produção literária feminina, mas o local onde floresceu foi, sem dúvida, o convento:

O convento foi, no século XVII e primeira metade do século XVIII, um local de relevo, na esfera do espaço que estava protocolarmente reservado à mulher, sobretudo a mulher socialmente credenciada. Aí, entre as várias funções confiadas às senhoras essencialmente “Esposas de Cristo”, algumas religiosas destacaram-se pela produção literária, vasta e diversificada [...] ¹³³.

Tal riqueza literária variava de acordo com o convento, estando mais presente em casas religiosas com mais recursos e com maior proximidade da corte:

A prática literária oscilava bastante de convento para convento, porque a vida intelectual no interior dos mosteiros, foi, de um modo geral, uma atividade individual, constituindo cada monja um mundo à parte. Algumas religiosas possuíam bibliotecas particulares assaz ricas, dedicando bastante tempo à leitura e à meditação de livros espirituais. Outras não. Um ambiente cultural globalmente mais rico deu origem, na maioria dos casos, a religiosas que escreveram mais ou cuja escrita teve maior visibilidade no exterior. Por isso, os conventos da corte e proximidades são os que mais avultam, quando se pretende situar a prática literária conventual feminina ¹³⁴.

131 *Ibid*, p. 42–43. Remeto à reedição da *Arte de Galantería*, com notas do Prof. José Adriano Freitas. PORTUGAL, Francisco de; CARVALHO, José Adriano Freitas. **Arte de galanteria**, Porto: CIUHE / Afrontamento, 2012. Agradeço a Paula Mendes por ter, gentilmente, me presenteado com um exemplar dessa obra numa das reuniões do Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade.

132 MORUJÃO. **Por trás da grade**, p. 69–71.

133 *Ibid*, p. 56. Para mais sobre a escrita conventual feminina, vide também SANTOS, Zulmira C. Escrita conventual feminina: “um arquipélago submerso”: apenas algumas notas In: FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena; Marques, Tiago Pires (Orgs.). **Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)**. Lisboa: CEHR – Universidade Católica Portuguesa, 2005.

134 *Ibid*, p. 56–57.

Assim como a quase totalidade da produção conventual feminina, as leituras costumavam se situar na esfera religiosa, tendo chegado até elas alguns conhecimentos mais avançados, possivelmente, por “leituras de segunda mão” ou mesmo através do aprendizado oral¹³⁵. Levantamentos das bibliotecas conventuais, feitos por Morujão, dão conta que as obras de cariz profano, embora existentes, eram raras. Mais frequentes foram “as vidas de santos, as crônicas, os hagiológicos, as vidas da Virgem, os memoriais da vida de Cristo, as biografias devotas e alguns livros de caráter místico bastante recorrente, a par de livros de Exercícios Espirituais”. A mesma autora também ressalta a presença maior de obras ascéticas em comparação às místicas, talvez pela crença no risco que uma leitura descuidada de livros desta natureza poderia trazer, especialmente num contexto pós-alumbradismo¹³⁶.

Uma das características do aprendizado feminino, não só dos mosteiros mas também das cortesãs, era o autodidatismo, apesar de ter sido possível receber uma educação mais ou menos formal através de freiras mestras que tiveram uma instrução mais sólida¹³⁷. Não se deve desprezar, ainda, mesmo no caso das religiosas com formação mais deficiente, o papel das leituras coletivas, as quais constituíam parte significativa dos modos de leitura conventual, além do aprendizado oral promovido pela parenética. Tais formas indiretas de apreensão cultural ampliavam o alcance das leituras individuais e, em muitos casos, forneciam um arcabouço intelectual para a produção de obras escritas, tanto manuscritas quanto impressas¹³⁸.

No que tange aos textos impressos, Isabel Morujão destaca que o número de obras de autoria feminina passadas à estampa no Quinhentos, a exemplo dos *Ditos diversos* [...] (1555) de autoria de Sór. D. Joana da Gama, foi de pouca monta. Também conforme a autora, a escrita conventual representou o grosso da produção de mulheres neste e nos séculos seguintes¹³⁹.

135 *Ibid*, p. 63. Um exemplo interessante desse aprendizado oral é a hipótese sustentada por Luce López-Baralt, que defende que a famosa símile teresiana do castelo concêntrico, presente nas Moradas, teria derivado da mística sufi, em que apareceu como uma imagem recorrente desde o século IX. A argumentação é intrincada e minuciosa, por isso não se faria justiça à autora em resumi-la a apenas uma nota. Apenas se deterá à questão da importância da transmissão e aprendizado oral nos conventos: “It is important to take into account, on the other hand, the fact that the conventual environment promotes oral spiritual exchanges in which technical mystical language is employed; perhaps from these was derived the simile (so useful, pedagogically speaking) of the seven concentric castles. It certainly does not seem too strange that a simile found so extensively throughout Islamic religion could have been introduced into a popular Spanish tradition of the Golden Age by oral means, particularly after eight centuries of constant cultural interchange between Muslims and Christians”. LÓPEZ-BARALT, Luce. *Theresa of Jesus and Islam: the simile of the seven concentric castles of the soul* In: KALENDORF (Org.). **A new companion to Hispanic mysticism**, p. 198.

136 MORUJÃO. **Por trás da grade**, p. 77–80.

137 *Ibid*, p. 72–73.

138 *Ibid*, p. 75.

139 *Ibid*, p. 31.

Não se conheceu uma difusão mais substantiva dos escritos femininos, se consideramos apenas os impressos, senão no Seiscentos. Diz Morujão:

Foi, de fato, no século XVII que, para além do reconhecimento editorial da grandeza do registro lírico, se assistiu à manifestação e descoberta pública de uma série de autoras, a maior parte delas religiosas, que começam pouco a pouco a aparecer disponíveis em preliminares de obras, em folhetos de cordel e até mesmo em publicações de sua autoria¹⁴⁰.

Contudo, se destacamos apenas a produção impressa, deixamos de lado uma significativa produção manuscrita de poesias, memórias conventuais e manuais de espiritualidade, cujo destino era, geralmente, a leitura intramuros ou mesmo a circulação limitada em alguns conventos¹⁴¹.

Outra categoria de produção que deve ser levada em consideração são os escritos “por obediência”, nos quais se enquadram as chamadas “contas de consciência”, bem como relatos de vidas. Conquanto esta produção autobiográfica representasse uma oportunidade de difusão de obras de autoria feminina, isso estava condicionado à gerência masculina, nomeadamente dos seus confessores, a qual era, na maioria dos casos, aceita pelas próprias mulheres:

Os cadernos e papéis das religiosas, reportando sua vida espiritual, suas experiências místicas e as mercês divinas recebidas, passam ao poder dos padres espirituais e são eles, e não elas, que decidem se, finalmente, se lhes dão à imprensa. Os escritos das monjas raras vezes chegam ao prelo por iniciativa pessoal, uma vez que são o convento, a própria ordem ou os devotos da religiosa quem, após a autorização de seus superiores, tramitam e financiam a publicação¹⁴².

Nieves Baranda e Maria Carmen Marin enfatizam, também, a interferência daqueles que são encarregados de transformar os “cadernos” das religiosas em textos impressos. Essa intervenção poderia alterar substancialmente, como se verá no terceiro capítulo, a narrativa produzida pela religiosa, à qual, somente em raras oportunidades, era facultada a possibilidade de se exprimir em seus próprios termos:

Com seus escritos pessoais e íntimos, e com testemunhos de suas irmãs de religião e outros, os confessores comporão as numerosas vidas de monjas

140 *Ibid.*

141 “Os textos escritos por religiosas parecem dirigir-se prioritariamente às suas próprias companheiras nos conventos. Cumprir uma função pedagógica e de exemplaridade é um dos objetivos predominantes da literatura conventual feminina no Portugal da época. [...] Quer se dirigissem mais para um uso interno, quer fossem voltados para leitores fora dos claustros femininos, de forma geral, esses escritos [neste caso, as memórias conventuais], conforme foi apontado anteriormente, parecem ter mais compromisso com a criação de uma imagem modelar da atuação das religiosas do que com a representação da realidade vivida nos mosteiros. Quando lidos pelas ingressadas nas casas monásticas, cumpriam o papel de forjar os modelos que serviriam de guia para a espiritualidade ali mantida”. BELLINI; PACHECO. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos nos séculos XVII e XVIII, p. 151–152.

142 BARANDA LETURIO, Nieves; MARIN PINA, Maria Carmen. El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas. In: BARANDA; MARÍN PINA (Orgs.). **Letras en la celda**, p. 18.

que sairão das oficinas de impressão ao longo dos séculos XVII e XVIII. A autoria feminina fica debilitada em todas as publicações, relegada a um segundo plano, pois a autobiografia espiritual da religiosa, escrita de seu punho e letra, se funde com as palavras do biógrafo, que, em última instância, em que pese o aparente respeito aos textos, orienta sempre sua leitura e canaliza sua interpretação pela seleção e comentário que faz dos mesmos, ainda que diga identificá-los e a impressão os ressalte logo em itálico ou entre aspas¹⁴³.

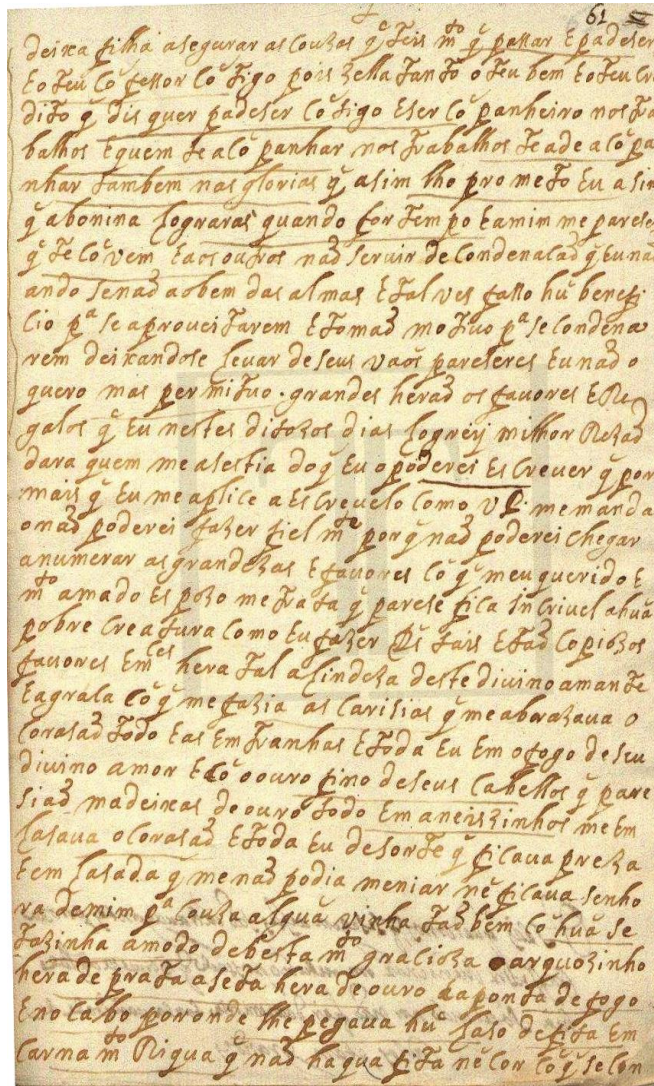


Figura 6: uma das páginas, escrita de próprio punho, do “Caderno” de Mariana da Purificação, relatando o episódio da transverberação.

143 BARANDA LETURIO; MARIN PINA. El universo de la escritura conventual femenina: In: *Ibid.* Prospero discorda da concepção a respeito da ausência de controle em autobiografias como a de Mariana da Purificação ou o *Libro de la vida* de S. Teresa de Jesus, pois, segundo ele, sempre havia a supervisão de autoridades masculinas. O autor italiano ressalta também a utilização e modificação dos autógrafos dessas mulheres por homens, como já se mencionou há pouco: “[...] the autobiographies of the holy women of Catholicism are not private or secret documents written for introspective purposes. They were written under ecclesiastical control and form a genre whose highest point is the *Libro de la vida* [...], written by Teresa of Avila, but for the most part they remain buried in archives. What emerged in this period was a form of authorized and authoritative writing by men, who published lives after lives of female candidates of sainthood. To do so they had to have recourse to the autobiographical materials deposited by women. But that is a history that is still mostly unwritten”. PROSPERI, Adriano. *Spiritual letters*. In: ZARRI; SCARAFFIA. **Women and faith**, p. 125.

Para além dos objetivos editoriais, tais escritos foram instrumentos amplamente empregados pelo Santo Ofício na Península Ibérica, com o intuito de detectar heresias e possíveis fingimentos¹⁴⁴. Em Portugal, a preocupação com as heresias levou a uma situação algo discrepante do padrão de silêncio feminino:

Em finais do século XVII e inícios do século XVIII, tudo leva a crer que as prescrições e determinações de Trento para a vida de clausura estão longe de conhecer, em Portugal, a recomendação de exiguidade da escrita e da leitura proposta para o monacato feminino. Se, em Itália, essa via parece ter conhecido uma apertada e vigilante aplicação, em Portugal, provavelmente por interesses diversos da Igreja portuguesa, mais empenhada na vigilância de recursos e na perseguição de falsos misticismos, tais restrições não parecem ter atingido a clausura feminina [...]¹⁴⁵.

O relato prefacial do *Libro de la Vida* de S. Teresa de Jesus, um dos seus escritos “por obediência”, também traz elementos significativos para análise. Nele, podem-se verificar os artifícios retóricos empregados pela Doutora, a exemplo da, já discutida, fórmula de modéstia, bem como uma alegada inadequação para discutir matérias tão elevadas. Em seu texto, dava a entender que só o fazia por ser forçada pela obediência:

[Deus] Sea bendito por siempre, que tanto me esperó, a quien con todo mi corazón suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga essa relacion que mis confesores me mandan; y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido; y que sea para gloria y alabanza suya, y para que aquí adelante, conociéndome ellos mejor, ayuden a mi flaqueza para que pueda servir algo que lo que devo a el Señor, a quien siempre alaben todas las cosas, amén¹⁴⁶.

Por sua natureza, tais obras não eram, em princípio, destinadas à leitura geral, limitando-se normalmente ao confessor ou a um grupo restrito de examinadores da Inquisição. Isto, no entanto, não significa que seu alcance fosse totalmente restrito ou que as autoras não tivessem alguma expectativa de que aquelas obras seriam lidas por outrem. Há notícia da circulação de cópias dos “cadernos” de Madre Mariana da Purificação, os quais serão analisados no Capítulo II, entre seus contemporâneos. Além disso, muitas dessas contas de consciência serviram como base para a publicação de vidas, como foi o caso dessa mesma religiosa. Portanto, havia uma difusão indireta de suas ideias, ainda que enquadradas nos padrões vigentes e formatadas por homens para atender a interesses específicos, como

144 LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 31. Vale ressaltar que estas obras poderiam ainda, ao serem submetidas ao escrutínio de mestres de espírito mais experimentados, auxiliar o fiel dirimir dúvidas acerca das próprias visões místicas.

145 MORUJÃO. **Por trás da grade**, p. 63.

146 JESUS, S. Teresa de. **Libro de la vida**, prólogo, 2 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 34.

veremos no Capítulo III. Mesmo que não fossem mencionadas como autoras, talvez não fosse demais atribuir-lhes, ao menos, a coautoria de tais obras.

O estudo das formas de escrita feminina nos séculos XVI e XVII é dificultado por uma peculiaridade das religiosas da época. Algumas, ao terminar de redigir seus poemas de amor ao Divino Esposo, entregavam seus escritos às chamas, visto que não eram para os olhos de ninguém senão os do Celeste Destinatário¹⁴⁷.

Apesar das diversas limitações impostas à educação feminina, apresentadas ao longo desse capítulo, o caminho das letras permaneceu “uma via pela qual mulheres adquiriram autoridade e uma certa autonomia no universo cristão”. Como já vimos, a educação cortesã, mas principalmente a conventual – na medida em que o acesso à Universidade lhes era vetado – foram os principais meios de desenvolvimento intelectual feminino: “No interior dos mosteiros, resguardadas das tensões econômicas e sociais do mundo secular, libertas das funções do casamento e da representação negativa de sua sexualidade, mulheres podiam dedicar-se a escrever textos religiosos, traduzir obras do latim para o vernáculo e trocar correspondência com os poderosos”¹⁴⁸.

A Inquisição em Portugal até o Seiscentos

O ano foi 1536. Sob a forma da bula *Cum ad nihil magis*, instaurou-se definitivamente o Tribunal do Santo Ofício em Portugal, resultado de uma série de tratativas com a Santa Sé, com influência direta do Imperador Carlos V.

A Inquisição Espanhola Moderna, por sua vez, é mais vetusta: data de 1478, época dos Reis Católicos. O incômodo provocado nos espanhóis por seu passado mouro era evidente e explicaria, em parte, a gana com que se procurou “purificar” a terra através das expulsões e conversões forçadas, bem como a repressão do Santo Ofício aos recalcitrantes:

A percepção geral da Espanha no resto da Europa era que ela permanecia um lugar exótico, cheio de Mouros e Judeus: uma imagem extremamente humilhante para os hipersensíveis católicos espanhóis (e para as diversas pessoas na Europa que detestavam o poder espanhol, este era um tema útil para irritá-los).

147 Os confessores poderiam também impor a queima dos escritos, conforme dá conta ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María; GARCIA CÀRCEL, Ricard. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**, [s.l.: s.n.], 2015, p. 69.

148 BELLINI “Penas e glorias...” In: BELLINI; SOUZA; SAMPAIO (Orgs.). **Formas de crer**, p. 87. Vide também, ZARRI, Gabriela. La scrittura monastica In: BARANDA; MARÍN PINA (Orgs.). **Letras en la celda**, p. 50.

Tal visão não estava totalmente afastada da realidade, pois mesmo entre a nobreza de velha cepa, a alegada “pureza de sangue” estava longe de ser comum. As restrições, todavia, estavam longe de atrapalhar aos que podiam conseguir uma dispensa de exame ou que logravam fabricar uma genealogia na qual “comprovavam” a ausência de mácula¹⁴⁹.

O estado nacional espanhol, frágil desde o seu nascedouro, utilizou mecanismos para fortalecer o verniz que unia as peças de um mosaico encaixado com dificuldade. A religião foi, possivelmente, o mais importante elemento de coesão, por isso se buscou reforçar a sua alegada pureza. As primeiras medidas foram a conversão forçada dos judeus e muçulmanos, os quais teriam que optar por deixar o Reino caso quisessem manter sua religião, ou se achegarem à pia batismal, se pretendessem continuar em Espanha. Tais ações levaram em consideração o pensamento de Duns Escoto, o qual defendia ser aceitável os príncipes cristãos converterem forçosamente os adultos “para o bem das gerações futuras”¹⁵⁰.

Longe de solucionar o que era visto como um problema, criou-se outro ainda maior: como determinar se a conversão teria sido verdadeira? Apesar dos esforços, a Península permaneceu, aos olhos do restante da Europa, com a pecha de terra de mouros e de hebreus.

Não ajudava o fato de que o caminho natural para boa parte dos judeus que recusaram a água do batismo era Portugal. Este contava, no reinado de D. João II, com políticas menos draconianas em relação à “gente de nação”, especialmente se levarmos em consideração que alguns migrantes eram homens de negócios e, portanto, dotados de valiosos cabedais que poderiam ser – e foram – requisitados pela coroa portuguesa:

Se os Reis Católicos tomam a iniciativa da expulsão e encabeçam a brutal limpeza do Reino da conspurcação hebraica, D. João II soube aproveitar a entrada de alguns milhares de pessoas – não contabilizável – que lhe poderiam dar alguns proventos imediatos e dotar o reino de gente com capitais e ofícios úteis. Contra um imposto *per capita*, autorizou a sua presença transitória no Reino. Um provisório que quis tornar definitivo. Apesar da cruel retirada das crianças às famílias e do seu envio para São Tomé, os judeus não foram perseguidos nem expulsos¹⁵¹.

Mais tarde, a pretensão manuelina de uma Ibéria unida sob a égide de Portugal, cuidadosamente cimentada através de alianças matrimoniais, obrigou *O Venturoso* a adotar posições mais alinhadas com Castela. Dentre essas, se destaca a conversão forçada dos sefarditas residentes em Portugal e, mais tarde, a tentativa de criação de uma contraparte

149 MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 62.

150 MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**, 1a. edição. Lisboa, Portugal: A Esfera dos Livros, 2013, p. 26.

151 MAGALHÃES, Joaquim Romero; ALMEIDA, André Ferrand de; MATTOSO, José (Orgs.). **História de Portugal. Vol. 3: No alvorecer da modernidade (1480 - 1620)**, Ed. académica. Lisboa: Ed. Estampa, 1997, p. 404.

portuguesa da Inquisição¹⁵². D. Manuel I, em 1515, submeteu à Santa Sé o pedido de fundação daquele Tribunal em seus domínios, o qual não foi atendido. A resistência de Roma era evidente, pois receava criar mais um órgão de amplos poderes e sob efetivo controle dos monarcas (ao menos no início), como já havia feito com Castela¹⁵³. Do ponto de vista jurisdicional, a situação não era menos complexa, pois apresentava um estatuto misto. A legitimidade era garantida pela Santa Sé e, ao mesmo tempo, o controle do Conselho Geral e a faculdade de apontar o inquisidor-geral estava nas mãos do monarca¹⁵⁴.

Lembremos que a Inquisição Moderna é substancialmente diferente das Inquisições Medievais (embora aquela se apresente como uma continuidade desta), em especial por ser um tribunal permanente e de caráter mais enquadratório do que o do medievo. Este, geralmente, era autorizado por tempo determinado, objetivando combater elementos específicos, como ocorreu aquando da irrupção da heresia albigense em França.

Adriano Prospero atribui à Inquisição Moderna, bem como à confissão auricular e à catequese, o papel de instrumentos eficazes para o controle das consciências. Para tanto, buscava-se associar o pecado ao delito. Condutas desviantes eram, pois, combatidas tanto no foro interno, através de mecanismos mais sutis, como no foro externo, quando as ferramentas de persuasão não eram suficientes¹⁵⁵.

Apesar das tentativas de D. Manuel, apenas o seu filho, D. João III, logrou receber autorização para o estabelecimento definitivo no ano de 1536. Daí em diante, o tribunal começou a tomar corpo e a adquirir mais poderes. Em 1547 a bula *Meditatio Cordis* introduziu o sigilo processual, bem como a ocultação da identidade das testemunhas e do delito do qual se era acusado. Desnecessário dizer que isso limitava sobremaneira as possibilidades de defesa, mesmo nos casos em que o indivíduo era inocente.

Conforme Isabel Braga, o Tribunal do Santo Ofício português iniciou suas atividades em Évora, cidade que, a essa altura, sediava a Corte. Onde se seguiu a criação de diversos ramos distritais, alguns dos quais, Porto, Lamego e Tomar, foram suprimidos em 1548 e

152 “D. Manuel vê-se depois confrontado com uma imposição político-matrimonial: a princesa D. Isabel só entraria em Portugal quando fossem expulsos os ‘hereges’. E decreta, em 1496, a expulsão. Porém, não a deixa efectuar. Ordena em 1497 a retirada dos filhos menores aos que se não convertessem. Manda batizar todos os de menos de 25 anos. Depois os restantes. Estavam criados os cristãos-novos. D. Manuel sabia que não se alcançam conversões autênticas com uns borrifos de água benta. Porque queria conservar os agora novos-cristãos, ‘pera livremente e sem receo poderem viver’ e irem perdendo seus costumes, concede 20 anos de transição, prorrogados em 1512 e depois estendidos até 1534”. *Ibid* MARCOCCI; PAIVA. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**, p. 25–26.

153 MARCOCCI; PAIVA. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**, p. 31.

154 MENDES, Isabel M. R. **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**, 1a. edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015, p. 17.

155 PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**, São Paulo: Edusp, 2013, p. 25-26;30.

incorporados à jurisdição dos três restantes: Lisboa, Évora e Coimbra. Este também foi eliminado na mesma época que os anteriormente citados, mas terminou por ser restaurado em 1565. O fato é que, nessa data, o desenho do território peninsular coberto pelo Santo Ofício lusitano estava definitivamente estabelecido. No Ultramar, o tribunal distrital de Goa cobria o Estado da Índia. Os demais territórios, incluindo o Brasil, estavam sob a jurisdição do ramo lisboeta. Ressalte-se que as diversas tentativas de criação de um outro ramo ultramarino, sediado na Bahia, foram malogradas¹⁵⁶.

O rito do processo acompanhava, em linhas gerais, o modelo que se delineará adiante, iniciando-se com uma denúncia de duas testemunhas ou, excepcionalmente, de uma só pessoa, desde que de boa reputação, como ocorreu com Guiomar Mazedo (~1601-1642+) e Maria Mazedo (~1615-1642+). Outra possibilidade de não seguir o critério da dupla denúncia era se o suspeito fosse apanhado em flagrante delito.

Até a promulgação da *Meditatio Cordis* o processo não era sigiloso, tampouco se ocultava a identidade de seus acusadores, mas, mesmo após a bula, continuou a ser possível desconsiderar o testemunho de inimigos se o réu fosse capaz de apontá-los, conforme se verá nos processos analisados mais adiante.

Após a denúncia, se conduzia um minucioso interrogatório das testemunhas, visando a construção de um quadro basilar acerca do caso, seguindo-se o questionamento ao réu, o qual poderia incluir o tormento ou apenas a ameaça dele. Um dos métodos empregados, ainda hoje utilizado nos interrogatórios policiais, consistia em perguntar diversas vezes, e de formas diferentes, uma mesma informação ao acusado. Isto objetivava encontrar alguma contradição no depoimento e, em caso positivo, apontavam-na ao sujeito, registrando sua resposta para posterior análise dos inquisidores. Estes dariam o seu parecer acerca das “repugnancias”, no dizer processual, presentes na fala do depoente. Isto, veremos, foi determinante no caso de Guiomar Mazedo.

Os exames poderiam se estender por muitas sessões. Caso não houvesse unanimidade na averiguação inicial, como foi o caso de Mariana da Purificação, o caso era encaminhado para o Conselho Geral, órgão superior do Santo Ofício. A sentença era emitida em forma de súmula e continha as culpas do acusado. Elencava-se as questões mais importantes e, em seguida, determinava-se a condenação ou a absolvição do réu¹⁵⁷.

A condenação do culpado poderia ser das mais diversas, mas, ao contrário do que vulgarmente se crê, a pena capital ou o “relaxamento ao braço secular”, como se dizia à

156 MENDES. *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*, p. 18.

157 *Ibid*, p. 19.

época, não era amplamente empregada. Esta era mais comum em casos de criptojudaizantes e hereges contumazes, especialmente os heresiarcas. Mais frequentes, embora não menos violentas, eram punições como penitências espirituais, as quais poderiam envolver o uso perpétuo do humilhante sambenito; confisco de bens; prisão domiciliar ou, no caso de algumas religiosas, clausura perpétua num convento, com privação de voz ativa e passiva¹⁵⁸. Penas de degredo e/ou açoites em praça pública também poderiam ser empregados, como sucedeu às Mazedas.

O pagamento dos custos processuais era uma questão à parte. Mesmo que o réu fosse inocentado, teria de arcar com eles. Isto trouxe ruína financeira a alguns, o que agigantava o trauma do cárcere.

Outro elemento a se levar em consideração é a espetacularização da pena. Seguindo a tradição da justiça do Antigo Regime, as condenações eram exemplares e visavam dissuadir os potenciais infratores da prática dos delitos:

Através da apresentação dos maus exemplos, mas também do arrependimento dos prevaricadores e da reconciliação oferecida [no auto da fé], visava-se não apenas a reintegração dos antigos réus como, e sobretudo, a adesão das populações à ortodoxia, através de uma pedagogia que pretendia inculcar medo e respeito¹⁵⁹.

Considerando o processo de confessionalização, de fato, os autos da fé exerceram um papel importante na formatação dos comportamentos, desencorajando os desviantes e enaltecendo as condutas aprováveis. Se havia, por um lado, “o missionário, encarregado da conquista pacífica, adestrado nas artes da persuasão”, a outra faceta era o inquisidor, o qual consistia, no dizer de Prospero, no “cão de guarda da ortodoxia, despistador da contaminação que vem do mundo exterior, aguerrido e violento inimigo da novidade”¹⁶⁰.

Além disso, as cerimônias públicas do Santo Ofício cumpriam um outro papel. A intensa ritualização, cuidadosamente executada para reforçar a dignidade de seus membros, também contribuía para a projeção de seu poder perante a sociedade. Esse cerimonial foi bastante intenso durante a chamada “Inquisição Barroca”, em que se adotaram as linhas de

158 BETHENCOURT, Francisco. **Histórias das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália: séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 247-248.

159 MENDES. **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**, p. 219.

160 PROSPERI. **Tribunais da consciência**, p. 51.

atuação gerais de uma Igreja Triunfante que, ao menos no ritual, demonstrava não ter perdido a sua primazia após o duro golpe da Reforma Protestante¹⁶¹.

O cerimonial dos autos da fé, conforme Bethencourt, era composto por diversas partes, cada uma com significados e objetivos específicos, que foram se complexificando ao longo do tempo. O autor afirma que, mesmo o nome, aponta para a teatralidade daquela cerimônia:

Auto da fé significa literalmente “ato de fé”, o que quer dizer nessa época efeito moral e representação (teatral) da fé. Essa *representação*, que é possível situar no conjunto das manifestações de teatro religioso da península Ibérica – por exemplo, os *autos sacramentales*, os autos da paixão ou os quadros vivos de cenas bíblicas incluídos nas procissões do Corpus Christi [...] ¹⁶².

O que diferenciava, porém, o auto da fé de uma representação de teatro vicentino, por exemplo, é que aquele era produzido

com acusados verdadeiros, que seguramente conhecem seu papel, mas que não são atores no sentido literal do termo e não fazem ensaios: o espetáculo é definido e único para eles. Os únicos “atores” permanentes que representam nos autos da fé são os próprios inquisidores, que acumulam esse papel com o de diretores. Trata-se, antes de mais nada, de uma *apresentação* pública da abjuração, da reconciliação e do castigo, que segue regras precisas decorrentes de um modelo comum às Inquisições hispânicas, com uma dimensão teatral evidente, concretizada no palco, na cenografia e na distribuição dos papéis¹⁶³.

Tudo começava com a publicação, que preparava o terreno para o espetáculo. Para garantir um número relevante de condenados, alguns processos eram finalizados com celeridade, ao passo que outros eram conduzidos mais morosamente. Era possível, inclusive, haver a transferência de presos de tribunais vizinhos, cujos exames já estavam concluídos, para trazer mais lustro à cerimônia¹⁶⁴.

Tendo garantido os “atores” apenados, bastava assegurar a audiência. Em Portugal, o anúncio do grande evento deveria ser feito com, no mínimo, oito dias de antecedência. O inquisidor mais antigo estava encarregado de informar ao rei, bem como de convidá-lo pessoalmente, ficando a cargo dos familiares do Santo Ofício a distribuição do édito aos curas, os quais deveriam lê-los nas missas, convocando os fiéis a se fazerem presentes. No dia seguinte, fazia-se o convite ao bispo, cabido da Sé e prelados das ordens religiosas, depois, na

161 BETHENCOURT. **Histórias das Inquisições**, p. 266–267.

162 *Ibid*, p. 227.

163 *Ibid*.

164 *Ibid*, p. 221,224.

sexta-feira, o regedor da justiça civil era comunicado¹⁶⁵. O lugar designado a alguns desses indivíduos, em especial o antístite, era motivo de conflitos de precedência, comuns numa sociedade em que o lugar no rito é entendido como a posição efetivamente ocupada na realidade. O Santo Ofício, nas suas cerimônias, sempre atribuía a si um lugar preeminente, visando manter ou reforçar sua dignidade. Na medida em que ninguém queria ser representado em uma condição infamante, as ausências eram esperadas:

O convite ao bispo resulta de uma atitude de mera cortesia, pois raramente os dignitários da Igreja aceitaram participar de uma cerimônia que lhes atribuía lugares inferiores em relação aos inquisidores – geralmente recusavam-no gentilmente, pretextando uma visita à diocese. Mesmo os cabidos das catedrais foram “convencidos” a respeitar a etiqueta estabelecida pelos inquisidores, sob ameaça de censuras, enquanto as autoridades civis só aceitaram as regras do jogo sob ordem expressa do rei¹⁶⁶.

As datas eram escolhidas com cuidado, geralmente no ciclo da Páscoa (mas não no dia da celebração pascal), entre o Pentecostes e o Advento, ou no quinto domingo da Quaresma, “o mais solene depois da Semana Santa”, visando aproveitar um pouco do espírito que permeava essas datas, mas, em Portugal, elas nunca coincidiam com o dia do Natal ou da Páscoa. Isso se dava porque “os inquisidores procuraram criar um tempo próprio dos autos [...]”¹⁶⁷.

As cerimônias eram realizadas em locais públicos (o que incluía o interior das igrejas), e, segundo Bethencourt, costumava-se preferir as praças maiores da cidade, pelo número de pessoas que comportava. O adro das catedrais ou, mais habitualmente, a fachada dos palácios eram o pano de fundo, “representando simbolicamente a dependência direta em relação à Coroa e o caráter híbrido do tribunal (entre Igreja e Estado, dirigido por clérigos nomeados pelo rei e um inquisidor-geral confirmado pelo papa)”. Para reforçar essa condição, no caso do Tribunal de Lisboa, por exemplo, o local de predileção “era claramente o Terreiro do Paço, próximo ao palácio do rei, de onde este podia assistir à cerimônia, com a família, de uma das

165 *Ibid*, p. 222.

166 *Ibid*, p. 226. “Os conflitos de etiqueta explicam também as ausências. O arcebispo de Lisboa raramente comparecia à cerimônia, pois o lugar designado (à esquerda do altar-mor, ao lado da Epístola) conferia-lhe um estatuto inferior aos inquisidores. Assim, do lado esquerdo dos inquisidores sentavam-se geralmente os membros do cabido da catedral e do lado direito os principais funcionários do tribunal. Como o estrado dos inquisidores tinha poucos degraus, para não obscurecer a posição dominante do rei à janela de seu palácio, os religiosos e os nobres convidados eram colocados na zona central do palco, em bancos corridos. Nesse caso, a abertura do palco à sociedade de corte é confirmada, nos séculos XVII, e sobretudo, no século XVIII, pela nobilitação dos familiares escolhidos e dos responsáveis pela segurança do teatro”. *Ibid*, p. 234.

167 BETHENCOURT. **Histórias das Inquisições**, p. 228–229.

janelas”. Em Coimbra e no ramo eborense, as praças principais da cidade eram as escolhas mais frequentes¹⁶⁸.

Na madrugada, no Palácio da Inquisição, uma procissão de penitentes se formava. Esta era a cerimônia “que abre verdadeiramente o auto da fé”¹⁶⁹. Tal espetáculo era acompanhado com viva atenção pela população, a qual, em virtude do sigilo imposto ao processo inquisitorial, não tinha como conhecer a sorte dos condenados. Alguns teriam apenas aquele momento para descobrir a gravidade da punição de um parente ou conhecido de quem, há muito, não tinham notícias¹⁷⁰.

Não somente os familiares e amigos eram deixados no escuro. Os principais interessados – os réus – nalgumas vezes, “só conheciam sua sentença no próprio dia do auto da fé, por meio do hábito penitencial que lhes era distribuído ou da posição designada na procissão”. Uma exceção digna de nota era a dos “relaxados”, os quais tinham conhecimento da condenação com três dias de antecedência, período em que religiosos eram designados para levá-los ao arrependimento. Isto não significava eliminação da pena, mas uma atitude favorável da multidão e dos familiares do Santo Ofício que os acompanhavam na procissão, bem como uma modificação em certos aspectos da execução. Isto poderia incluir, por exemplo, ser garroteado antes de ser queimado, em vez de ser queimado vivo – considerado um sinal de misericórdia¹⁷¹.

O “relaxamento” do indivíduo “ao braço secular” ocorria porque a Igreja não poderia se manchar de sangue. Francisco Bethencourt explica a lógica que estava por trás desse procedimento, o qual evidencia a cooperação entre Igreja e Estado no Antigo Regime:

A realização do espetáculo faz-se imediatamente após o auto da fé, sob a responsabilidade das autoridades civis, vigiadas pelos agentes inquisitoriais. Essa distribuição de responsabilidades é explicável, pois os inquisidores, enquanto clérigos, não podiam condenar ninguém à morte (uma prática proibida pelo direito canônico). Daí o artifício de relaxar o excomungado à Justiça secular, que reconhecia a validade do processo inquisitorial, aceitando suas conclusões e ordenando imediatamente a execução da pena capital¹⁷².

Ainda conforme o autor, o local para a execução não era o mesmo do auto da fé, mas situava-se “geralmente nas zonas tradicionais das execuções civis – fora das portas da cidade,

168*Ibid*, p. 229.

169*Ibid*, p. 239.

170*Ibid*, p. 241.

171*Ibid*, p. 240.

172*Ibid*, p. 254.

para não ‘sujar’ a aglomeração urbana delimitada pelas muralhas e consagrada pelos ritos de proteção, nomeadamente pelas procissões”. Os relaxamentos costumavam ocorrer nas ilhotas do Rio Mondego, no caso do ramo conimbricense e, “em Lisboa, no lado oriental da Ribeira, junto ao rio e aos bairros populares”¹⁷³.

Ao contrário, porém, do que se pinta na *legenda negra* do Tribunal, o número de relaxados ao braço secular é bem inferior ao que a memória coletiva lhe parece imputar. Sem querer relativizar o inestimável valor de vidas humanas, pode-se, ao menos, colocar em perspectiva as penas capitais em relação ao número de processos. Ver-se-á portanto que, do ponto de vista estatístico, não é razoável atribuir ao Santo Ofício uma reputação de, por norma, condenar à morte, especialmente se comparado aos tribunais civis, nos quais costumava haver menor respeito pelo rigor processual.

Na sua abordagem do Tribunal Espanhol, a qual pode ser igualmente atribuída à contraparte lusa, Diarmaid MacCulloch corrobora essa afirmação:

Não se deve, contudo, cair no velho estereótipo de uma organização que mantinha a sociedade espanhola em seu lugar através de puro terror. Certamente a Inquisição usou tortura e executou algumas de suas vítimas, mas também o fizeram praticamente todos os sistemas legais da Europa nessa época, e é possível argumentar que a Inquisição Espanhola era menos sanguinária do que a média – pois, como veremos, ela mostrou um ceticismo saudável acerca das feiticeiras e pôs fim à caça às bruxas onde foi possível [...] ¹⁷⁴.

Considerado por alguns o tribunal mais sanguinário de todos, em que a simples menção do seu nome logo invoca a tenebrosa figura de Tomás de Torquemada, a Inquisição Espanhola não teve, do ponto de vista estatístico, números que acompanhassem tal percepção.

Após um período de indubitável severidade na década de crise, por volta de 1500, logo depois de sua fundação, a média de execuções para aqueles trazidos diante dos seus vários tribunais ente 1540 e 1700, era de, aproximadamente, 2 ou 3% ao ano. Isso era menos do que virtualmente todas as cortes de justiça secular na Ibéria e em outros lugares (evidentemente, isto não deve ter sido de muito conforto para os que foram queimados na fogueira) ¹⁷⁵.

Vejamus que a proporção dos relaxados em relação ao número de processos não parece fazer jus à fama:

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ MACCULLOCH, *The Reformation*, p. 421.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Tabela 1. Números totais dos processos e relaxamentos do Tribunal do Santo Ofício Espanhol (1560-1700)¹⁷⁶

Secretaria	Número de Processos	Total de Relaxados	Porcentagem de Relaxados
Secretaria de Aragão	25890	811	3,1%
Secretaria de Castela	18784	793	4,2%
Total	44674	1604	3,5%

Para o caso lusitano, por sua vez, temos o seguinte quadro:

Tabela 2. Números totais dos processos e relaxamentos do Tribunal do Santo Ofício Português (1536-1767)¹⁷⁷

Tribunal	Número de Processos	Total de Relaxados	Porcentagem de Relaxados
Lisboa	9726	811	8,2 %
Coimbra	10374	547	5,2%
Évora	11150	507	4,5%
Total	31150	1865	6%
<i>Goa</i>	<i>13667</i>	<i>+199</i>	<i>?</i>

Depreendemos que, desconsiderando o Tribunal goês, o valor de 6%, num universo de mais de 31 mil processos ao longo de mais de dois séculos, é um número reduzido e que corrobora o que se tem afirmado até agora. Ainda que lamentemos – e com razão – alicerçados em nossas concepções dos Direitos Humanos, que centenas de pessoas tiveram a sua vida ceifada por suas crenças, é necessário analisar o Tribunal dentro de seu contexto.

A tolerância religiosa não era a regra e um herege era visto como um elemento de desagregação social, tanto quanto um criminoso comum ou um agitador político, pois representava uma “ofensa aos valores coletivos e à relação homem-Deus que protege a comunidade”¹⁷⁸. A essas “ervas daninhas”, segundo a mentalidade da época, caso se recusassem a reconciliação com a Igreja, seu destino não seria outro senão arder no fogo.

Vale ressaltar ainda, que o Santo Ofício gozou, durante boa parte da sua história, do apoio e colaboração dos fiéis, os quais denunciavam e compareciam em massa aos autos da

176 Extraído de BETHENCOURT, **Histórias das Inquisições**, p. 310. A Secretaria de Aragão compreendia os tribunais de Barcelona, Logroño, Maiorca, Sardenha, Sicília, Valência, Saragoça, Cartagena, Lima e México; a Secretaria de Castela, por sua vez, englobava os tribunais das Canárias, Córdoba, Galiza, Granada, Llerena, Múrcia, Sevilha, Toledo e Valladolid. Os dados incluem os condenados em efígie.

177 Extraído de MENDES, **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**, p. 20. e BETHENCOURT, **Histórias das Inquisições**, p. 315. Não há dados consistentes para o tribunal goês, por isso a autora o coloca em separado. Os dados incluem os condenados em efígie.

178 BETHENCOURT. **Histórias das Inquisições**, p. 252.

fé. Sendo, pois, uma instituição filha do seu tempo e que deve ser compreendida como tal: “‘Cristãos-velhos’ normalmente acolhiam e apoiavam o trabalho da Inquisição, e este não poderia ter fomentado atitudes de uma identidade católica espanhola exclusiva se o grosso da população não aprovasse completamente a ideia”¹⁷⁹.

Através dos dados de ambos os tribunais, notamos que a realidade era menos sombria do que se pintava, especialmente se consideramos que os números das penas capitais incluem os condenados, simbolicamente, em efígie (i.e. em estátua), o que indicaria um número menor de “relaxados em carne”. Como vimos, o tribunal espanhol, inclusive, apresenta menor porcentagem de relaxados em relação ao número de processos do que sua contraparte portuguesa, em que pese a leve discrepância dos anos finais da série.

Depreende-se, portanto, que a condenação à pena capital, apesar da crença comum, não era a regra. Os relaxados, porém, eram efetivamente destacados nas procissões. Estas eram organizadas pela gravidade dos delitos, sendo os mais leves à frente e os mais graves por último. Todos eles, porém, envergando o sambenito que identificava a natureza da culpa. As vestes penitenciais eram de linho cru pintado de amarelo e mostravam aos expectadores se o indivíduo estava condenado ou reconciliado com a Igreja. Neste caso, o sambenito era pintado com a cruz de Santo André e o penitente tinha a cabeça descoberta, além de uma vela apagada na mão. As vestes do relaxado, por sua vez, traziam a imagem do sujeito rodeado de chamas. Este também portava uma mitra de papel, pintada com desenhos que aludiam ao fogo para o qual seriam destinados¹⁸⁰.

A aparência dessa infamante vestimenta estava longe de ser gratuita. Oriunda do hábito de penitente da Idade Média, foi se complexificando ao longo dos séculos:

Desse modelo muito simples, que simbolizava a humilhação do arrependido, chega-se a um suporte de mensagens muito mais complexas: o amarelo como cor de fundo simboliza a traição dos hereges e é sobre ele que estão pintados a cruz vermelha de Santo André para os reconciliados ou os grifos e as chamas do Inferno para os excluídos. O vermelho da cruz simboliza o sangue vertido por Cristo e pelos santos mártires. Mesmo o hábito do herege convicto poderia sofrer uma alteração se seu arrependimento, obtido depois da sentença de excomunhão, fosse aceito: nessa altura seriam pintadas chamas viradas para baixo, simbolizando o livramento das penas do inferno no último instante¹⁸¹.

Outro elemento que compunha a indumentária do condenado por delitos graves, mencionado há pouco, era a mitra. Aparato tipicamente episcopal, cujo uso infamante era,

179 MACCULLOCH. **The Reformation**, p. 421.

180 BETHENCOURT. **Histórias das Inquisições**, p. 240.

181 *Ibid*, p. 241.

possivelmente, derivado dos ritos de inversão da “festa dos loucos”, muito comuns na Idade Média. Diferentemente da dignidade que seu emprego trazia para o governador de diocese, o objetivo do sua utilização para o apenado era completamente inverso – tinha uma função escarnecedora e representativa da falsidade do heresiarca. “Aqui o rito é retomado curiosamente pela própria Igreja, de modo a rebaixar e ridicularizar os opositores – prática que se encontra já na execução de Huss em 1415”. Deve-se destacar também o uso da vela “considerada pela liturgia católica um símbolo da fé, da luz divina que combate as trevas – daí seu uso reservado aos reconciliados”¹⁸².

O cortejo que se seguia ao dos apenados era o dos inquisidores, vestidos de negro e montados em mulas brancas, indicativo de sobriedade e pureza, acompanhados por outros religiosos e civis, com opulentos paramentos, a cavalgar montarias ricamente ajaezadas. Em seguida, tanto os religiosos quanto os condenados ocupavam seus lugares conforme a disponibilidade de espaço. Os sermões de auto da fé precediam a leitura das sentenças e os temas abordados costumavam girar em torno da alegada perfídia judaica, além da importância da atividade do Tribunal para a manutenção da pureza da fé. Acerca disso, Bethencourt destaca que, curiosamente, há uma manutenção

do discurso na refutação dos pressupostos da doutrina hebraica, mesmo durante o século XVIII, quando outros temas de debate religioso (sobretudo a crítica do molinosismo) começam a ser introduzidos. Nos séculos XVI e XVII, o monopólio temático desse assunto é quase absoluto, salvo quando os condenados são majoritariamente cristãos-velhos (como acontece na Espanha), quando o contexto é radicalmente diferente (como na Índia, onde a polêmica se estende aos muçulmanos e aos “pagãos”) ou quando a cerimônia consagra a repressão de um tipo particular de hereges (por exemplo, protestantes ou *alumbrados*). Mesmo nesses casos, as distâncias entre o tipo de delito dominante entre os sentenciados no auto da fé e os temas escolhidos pelo respectivo sermão são impressionantes¹⁸³.

A depender do número de condenados, o auto da fé poderia durar de dois a três dias, “não apenas por causa da complexidade do cerimonial, mas também devido ao número de condenados (que podia atingir, nas vagas de repressão mais intensa, 150 ou mesmo duzentas pessoas)”¹⁸⁴. Nessa cerimônia, um dos pontos mais importantes era o da abjuração. O termo, segundo Bluteau, significa “confessar, & detestar o seu erro em materias de fé [...], protestando não tornar mais a elle”¹⁸⁵. A abjuração poderia ser, *de formali* (ou “em forma”), se

182 *Ibid.*

183 *Ibid.*, p. 245.

184 *Ibid.*, p. 249.

185 ABJURAR In: BLUTEAU, Raphael, **Vocabulario portuguez & latino**, Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728, vol. I, p. 30.

era feita em público e com grande cerimônia; *de levi* ou *de vehementi*, isto é, de leve suspeita na fé ou de veemente suspeita na fé, respectivamente¹⁸⁶. Ao fazê-lo, o fiel repudiava todos os seus erros e se submetia, arrependido, ao magistério da Igreja. Tal rito se dava da seguinte maneira:

Os reconciliados deixam de abjurar individualmente depois de ter ouvido a sentença, voltando ao seu lugar no estrado infamante. É apenas depois da leitura de todas as sentenças, incluindo a leitura das sentenças dos relaxados, que se realiza o ato coletivo de abjuração de todos os reconciliados, por pequenos grupos. A autonomização desse ato é sublinhada fisicamente pela diferenciação espacial do altar da abjuração, que se torna cada vez mais importante nos modelos de palco do século XVII – como podemos ver nas representações dos autos da fé, onde a ampliação do altar da abjuração faz aumentar extraordinariamente a distância entre o estrado dos inquisidores e o estrado dos condenados¹⁸⁷.

O gerenciamento do tempo no rito é digno de nota. Este foi se conformando ao modelo em que se lia, primeiramente, a sentença dos reconciliados; depois a sentença dos relaxados e, em seguida, procedia-se à entrega destes ao braço secular. O último momento do rito era a reconciliação dos fiéis. O fato desta ser o desfecho do rito trazia uma poderosa mensagem: para além de extirpar a heresia do meio da sociedade, o objetivo principal do Santo Ofício era reintegrar as “ovelhas perdidas” ao seio da Cristandade¹⁸⁸. Todo esse processo, cujos detalhes podiam variar de acordo com a época ou com o local, era regido por uma lógica preta de significado, não apenas religioso, mas também jurídico:

A ruptura e a crise aberta pela expressão da heresia são seguidas por um período de reparação (representado aqui pela intervenção inquisitorial, o inquérito sobre a verdade dos fatos, o anúncio público dos resultados) e por um período de reintegração, cujo momento-chave corresponde ao expurgo e à expiação da ofensa supostamente cometida contra a divindade, sendo assim restabelecido o delicado equilíbrio na relação com o sagrado – daí a ação de graças dos inquisidores no final do rito, pois o seu sucesso significaria a aceitação do procedimento judicial, a reparação do crime de lesa-majestade divina e a satisfação do Deus ferido¹⁸⁹.

A felicidade do momento de reintegração nem sempre acompanhava o restante da vida dos reconciliados. Alguns foram condenados a cumprir certas penas espirituais que, malgrado não tivessem a severidade das chamas, não eram exatamente leves. Certas penas traziam consequências não tão aparentes à primeira vista. Isabel Braga afirma que, longe de receber a caridade cristã pela demonstração de arrependimento, os condenados a portar o ultrajante

186 ABIURA In: PROSPERI; LAVENIA; TEDESCHI (Orgs.), *Dizionario storico dell’Inquisizione*, p. 5.

187 BETHENCOURT, *Histórias das Inquisições*, p. 249–250.

188 *Ibid*, p. 250.

189 *Ibid*, p. 252–253.

sambenito eram, durante o auto da fé, alvos do vilipêndio da população. Ao mesmo tempo em que fazia reprimendas contra a prática de chamar os penitentes de “sambenitados”, bem como admoestava em favor das orações para os reconciliados, o Santo Ofício preservava a memória da infâmia através da exposição dos sambenitos com o nome dos acusados nas igrejas¹⁹⁰. A situação, no retorno para casa, poderia ser ainda pior. Para além do opróbrio, a penúria também batia à porta dos condenados pela Inquisição:

[...] agravada ou pela primeira vez conhecida, em resultado dos gastos com o processo e com o sustento, aliados à não realização de qualquer tarefa durante anos, era a nova condição de alguns dos que regressavam ao lar e, no caso dos mais abastados, que não tinham sido condenados ao confisco, mas cujos bens haviam sido sequestrados, uma nova luta tinha início: a recuperação de parte desse patrimônio¹⁹¹.

No último capítulo se analisará uma situação em que isso se verificou concretamente. Maria Mazedo e Guiomar Mazedo experimentaram o agravamento de sua situação de dificuldades financeiras, sendo reduzidas à miséria pela condenação ao pagamento das custas processuais. Veremos que peticionaram uma forma mais vantajosa para fazer face aos custos, com os quais não tinham meios para arcar.

Neste capítulo, buscou-se traçar um panorama – necessariamente incompleto – objetivando situar a leitora ou o leitor no universo das protagonistas desse trabalho. Procurou-se expor, em linhas gerais, os problemas de fundo que acompanharam a época e a trajetória pessoal da madre Mariana da Purificação, bem como das Mazedas, há pouco referidas. A extensão e complexidade de alguns dos temas não permitem, nos limites propostos, a abordagem exaustiva de cada um deles, nem esta foi a intenção. Espera-se que parte das lacunas seja suprida com a consulta a algumas das obras referenciadas ao longo do texto. Na parte que se segue, empreenderemos a análise da vida da “freira de Beja”, com particular interesse na influência da espiritualidade teresiana sobre os seus escritos.

190 MENDES. *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*, p. 224–225. e BETHENCOURT. *Histórias das Inquisições*, p. 260.

191 MENDES. *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*, p. 230.

Capítulo II – Nos braços do Divino Esposo: santidade feminina no Portugal do Seiscentos e a trajetória de Mariana da Purificação

Para as mulheres e homens do século XVII, o caminho para a santidade era estreito e penoso. Demandava grande devoção daqueles que o seguiam e poucos conseguiam trilhar essa senda de dores. Não foram muitos os que tiveram o privilégio de ser reconhecidos como santos vivos, mesmo na sua acepção mais ampla, isto é, indivíduos cujas vidas eram consideradas exemplares por terem um proceder condizente com os ideais de piedade aprovados pela Igreja¹⁹². Neste capítulo, procurar-se-á discutir questões ligadas à santidade feminina através, principalmente, da análise do processo inquisitorial de Madre Mariana da Purificação (1623-1695), freira carmelita do Convento da Esperança de Beja. Por meio deste, teremos a rara oportunidade de examinar um texto produzido pela própria freira no qual, por ordem do seu confessor, relatou, sem mediações, a sua trajetória rumo à santidade, bem como os colóquios com o Menino Jesus, a quem carinhosamente chamava de “meu esposo”. Evidentemente, o fato de ser uma escrita em “primeira mão” não implica, necessariamente, em maior fidedignidade no que respeita aos episódios tratados. Na medida em que este é um texto produzido para a leitura de outrem e usado como defesa num tribunal, a autora pode ter tido uma postura diferente do que teria, por exemplo, na escrita de um diário. É possível, até mesmo provável, que tenha omitido fatos ou produzido um discurso visando tornar a sua posição menos comprometedora diante do escrutínio do Santo Ofício.

Far-se-á um contraponto deste relato com a *Vida* de Santa Teresa de Jesus, de autoria da própria doutora carmelita, escrita em circunstâncias semelhantes, quando, sob suspeita de alumbradismo, como vimos no capítulo anterior, foi obrigada a registrar por escrito as suas ideias e submetê-las a exame. Apesar da desconfiança inicial, a *Vida* desta santa foi impressa e tornou-se uma obra de referência para os que almejavam a senda da virtude. A influência da espiritualidade teresiana é evidente durante o século XVII. No prefácio da tradução brasileira daquela obra, Frei Betto, na tentativa de dar conta de sua relevância, afirma que “na espiritualidade cristã, ela equivale ao que significam Copérnico na astronomia e Leonardo da Vinci nas artes plásticas”¹⁹³. Para Me. Mariana da Purificação esta influência foi ainda maior, por ser uma santa da sua ordem e porque, como veremos adiante, leu esta obra diversas vezes.

192 Por outro lado há o sentido mais restrito, em que o termo faz referência aos santos beatificados ou canonizados pela Igreja, os quais tiveram vida e milagres confirmados por Roma. Isto os “credenciava” como intercessores eficazes perante Deus, bem como tornava-os dignos da veneração dos fiéis.

193 CHRISTO, Fr. Carlos Alberto. A sedução de teresa In: D'ÁVILA, S. Teresa. **Livro da vida** (trad. Marcelo Cavallari). São Paulo: Penguin-Companhia, 2010.p.10-13.

Sabendo disto, é possível encontrarmos correspondências entre a experiência espiritual da reformadora do Carmelo e a desta outra freira, inclusive na repetição das imagens místicas, o que nos leva a concluir que pode ter havido uma apropriação e ressignificação dos fenômenos extraordinários apreendidos mediante a leitura¹⁹⁴.

Como fontes principais, foram utilizados os “Cadernos” produzidos por Mariana da Purificação no âmbito do seu processo, bem como o parecer dos inquisidores sobre esses escritos. Objetivou-se com isso compreender as diferentes nuances que compunham o complexo fenômeno da santidade, com ênfase no caso das mulheres, as quais foram submetidas a escrutínios mais rigorosos, sendo alvos prediletos da desconfiança e do controle por parte das autoridades masculinas, especialmente no pós-Trento.

Antes de analisar a natureza da santidade de Mariana da Purificação, é importante que distingamos de maneira precisa os termos santidade “aprovada”, “falsa” e “fingida”. Segundo Zarri,

na questão específica da santidade a *discretio spirituum* define como “falso” aquele comportamento devoto com manifestações exteriores no qual aparece como força agente a intervenção diabólica. Na “simulação” de santidade a “luta” entre os espíritos se passa em segundo plano e emerge, em seu lugar, a ação humana: o engano, o logro¹⁹⁵.

Como se procurará mostrar mais adiante, nem sempre estas categorias eram suficientes para enquadrar os indivíduos, pois seres humanos são complexos e podem apresentar – ao mesmo tempo – elementos que caracterizariam a sua suposta “santidade” como fruto de ilusão diabólica, fingimento puro e simples, mas também traços de uma piedade considerada aprovada. O fato de haver modelos aprovados e imitáveis após a Idade Média tardia, como já foi afirmado, contribuiu para a reprodução dos sinais exteriores que os caracterizavam, como vimos no caso de Sór. Madalena da Cruz:

O conceito de simulação implica, por outro lado, a imitação de um modelo, como assinala o largo emprego do discurso reprodutivo na atual pesquisa tecnológica ou no uso de uma linguagem artificial. Não por acaso, os falsos santos tornaram-se uma presença histórica relevante no momento em que se difunde um tipo de santidade imitável, o místico-profeta que encontra suas referências em Brígida da Suécia e Catarina de Siena, ou o devoto, patrocinado pelas ordens mendicantes.¹⁹⁶

194 CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**, Lisboa: DIFEL, 2002, p. 25–27.
 195 ZARRI, Gabriella. “Vera” santità, “simulata” santità: ipotesi e riscontri. In: _____. **Finzione e Santità: tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Seller, 1991, p.12. Vide também: *Idem*. From prophecy to discipline, 1450-1650 In: _____.; SCARAFFIA. **Women and faith**, p.84-85.

196 ZARRI, Gabriella. “Vera” santità, “simulata” santità... In: _____. **Finzione e Santità**, p.12

Verificou-se estas hipóteses em pesquisa de mestrado sobre o ascetismo no Portugal Moderno. Através da análise do *Agiologio Lusitano*, contendo, portanto, relatos de uma santidade de acordo com os padrões vigentes, foi possível perceber e, inclusive, mensurar a repetição de comportamentos modelares entre as pouco mais de 400 pequenas biografias colmatadas. De maneira geral, uma mulher considerada santa no Portugal dos séculos XVI e XVII manifestaria sinais da santidade futura desde a infância; sofreria com o dilema entre seguir a vida religiosa ou as obrigações de casada; almejava o heroísmo ascético praticando rigorosos jejuns e/ou severas penitências corporais, como o uso de cilício e autoflagelação. Em muitos casos, também se verificava a recorrência de acontecimentos sobrenaturais, tanto durante a vida como após a morte. Nesta última situação, seria como se os céus atestassem para os vivos a santidade da defunta através de fenômenos como luzes, músicas celestiais, aparições de anjos e até de grandes santos da Igreja. Mesmo a flexibilidade, a conservação do cadáver ou a emissão de um odor agradável eram considerados sinais de virtude, pois eram a representação física da vitória do santo sobre a corrupção do pecado¹⁹⁷. Isto explica, por exemplo, os minuciosos exames feitos no cadáver de Sór. Mariana da Purificação, para comprovar a sua “incorrupção” após muitos anos de falecida, os quais foram descritos com vagar nas *vidas* impressas sobre a “santa de Beja”¹⁹⁸.

“A honra da sua geração”: o vaticínio do adivinho

Nos começos do século XVII viveu uma criança de nome Mariana, primogênita de dez filhos do ourives Antônio de Azevedo e de Maria da Cruz, ambos cristãos-velhos. Embora não fossem nobres, a atividade que seu pai exercia certamente o colocava numa situação privilegiada. Isto se reflete no fato de ter sido capaz de dar a sua filha uma educação a que a maioria das mulheres dessa época não tinha acesso e, graças a isso, hoje somos capazes de ler os relatos dessa freira escritos de próprio punho. Diz a autora que “sendo de idade de cinco

197 RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2012. p.55-56. Para uma análise mais detalhada sobre os diversos modelos de santidade em Portugal, vide MENDES, Paula Cristina Almeida, **“Por aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo”: a escrita e a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI - XVIII)**, Tese de doutorado, Universidade do Porto, Porto, 2012.

198 VENCIMENTO, Fr. Caetano, **Fragmentos da Prodigiosa Vida da [...] Madre Mariana da Purificação**, Lisboa: Oficina de Antonio da Sylva, 1747.p. 361-388 e AZEVEDO, Fr. Miguel de, **Memorial de instrutivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa madre Mariana da Purificação [...]**, Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1802, p. 163-192.

annos, me mandou minha May a mestra, aonde aprendi a cozer, ler, escrever”, atividades que compunham o *curriculum* das damas da época.

A autora, ao que parece, buscou construir a sua narrativa através do uso de *topoi*, isto é, lugares-comuns, presentes nas obras de hagiografia, das quais era uma ávida leitora:

[...] lendo ou ouvindo ler algũ livro de vidas de santos ou de amor de Deos e de suas glorias, não posso por muito espasio [de tempo] lelo nẽ ouvilo porque, se he de vidas de santos, voume atras daquelle amor emvegando-lhe [invejando-lhe] grandemente a vida que fizerão per amor de Deos e por ganharem sua gloria. Dezejo grandemente, se mo permitão, imitar a todos estes bem aventurados pois só elles souberão viver no mundo. E cõ este grande desejo que tenho que parese me estala o corasão no peito e gloriandome de tudo isto que por amor de meu Espozo se fas [...] ¹⁹⁹.

Isso não significa que os elementos presentes na trajetória desta religiosa fossem fantasiosos. Antes, são um exemplo da apropriação e ressignificação das representações de santidade do seu tempo e, portanto, de grande valor para compreendermos um pouco do espírito desta época. Tomemos como exemplo a virtude dos seus pais, sobre a qual Mariana escreveu: “minha may, diziaõ que hera a honrra das molheres e meu pay, nos costumes, e exenplo dos homẽs”²⁰⁰. Dizia-se coisa semelhante de uma outra freira jerônima de Viana do Alentejo, Sór. Madalena de Jesus, a qual teria sido “nascida de honrados, & timoratos paes”²⁰¹; não muito diferente da brigitina Sór Brízida de S. Antônio, “cujos paes forão nobres, & afazendados de bẽs temporaes, & spirituaes”²⁰². Acerca dos pais da lisboeta Maria Reimundes (1532-1609), dizia-se que eram “ambos bem nacidos, & nobres, não só de geração, mas de virtude, verdadeira, & principal nobreza dos Christãos, & como taes a criarão em temor de Deos, affeiçoandoa sempre ás cousas de seu serviço”²⁰³. Esta semelhança pode indicar a utilização, deliberada ou inconsciente, de *topoi* associados à santidade por parte de madre Mariana da Purificação, possivelmente apreendidos a partir de suas leituras hagiográficas. Note-se a proximidade do relato de Maria Reimundes, constante no *Jardim de Portugal*, com o relato de Mariana sobre os seus pais: “todos me derão a criasão e emsino conforme sua vida e costumes, que herão muito grandes cristãos e tementes a Deos [...], e assim criarão seus filhos cõ muita vigilancia e cuidado, ensinandoos a tudo o que convinha ao

199 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 84r-84v. Para facilitar a leitura, as abreviaturas foram removidas e foi adicionada pontuação, praticamente inexistente nos cadernos de Mariana da Purificação.

200 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 2r.

201 CARDOSO. *Agiologio Lusitano*, 1657, t.II, p.502.

202 *Idem*, *Agiologio Lusitano* 1666, t. III, p.864.

203 DOS ANJOS, Fr. Luís. *Jardim de Portugal em que se da noticia de algũas Sanctas, & outras molheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, & suas cõquistas [...]*. Coimbra: Em casa de Nicolao Carvalho Impressor del Rey, 1626. p.572.

bem da sua alma e perfeição de sua vida”²⁰⁴. Tal ensino, segundo a autora, não parece ter sido de grande proveito, pois dizia “só eu fui de todos a mais revelde, porque não so não cheguei a passar [nas virtudes] por meus pais, mas nã a elles cheguei por minha grande maldade”, o que poder-se-ia tratar de uma exibição de humildade afetada ou um sentimento de genuína consideração de sua vileza, conforme os modelos da época. Tal fenômeno não era incomum nos relatos da época, e é recorrente nos quase 90 fólhos dos seus cadernos, inclusive na abertura, onde escreveu:

Em esta ocasião acabey eu de conhesser minha pouca humildade e muita imperfeição pois sabendo claramente [que] he vontade de Deos escrever eu os grandes favores [...] que me fas & tem feito em todo o discurso da minha muito mâ vida que toda foy hũ abismo de peccados e hũ mar de emperfeisõis, sem conhecimento proprio de sua bajchejza [baixeza]. [...] Na verdade que não he a mim tomar a pena na mão para escrever & relatar huã vida tão ingrata como favorecida, ingrata por minha muita maldade e pouco conhecimento, favorecida pella mizericordia de Deos e sua muita piedade que deste modo tem uzado cõ esta grande peccadora em todo discurso de sua miseravel vida [...]”²⁰⁵.

Se estas palavras refletiam um sentimento real, não há como saber, mas dada a condição de suspeita em que se encontrava, não se pode descartar a hipótese de ter havido um exagero proposital. Vale ressaltar, no entanto, que os indivíduos que almejavam a santidade quase sempre tinham uma visão extremamente negativa de si próprios, fruto do pesado sentimento de culpa que marca o cristianismo ocidental, nomeadamente devido à doutrina agostiniana do pecado original. Somado a isso, havia o fato de que essa demonstração exacerbada de modéstia era vista positivamente pelos seus contemporâneos. O franciscano Fr. Berardo de Attouguia ilustra bem esses princípios. Este frade menor foi um indivíduo de virtude “muito conhecida, & nomeada na sancta Provincia de Portugal”, o qual teria sido “abraçado com a pobreza Euangelica, basi da religião Seraphica, enriquecêdo de continuo sua alma de virtudes, & sanctos exercicios”, portanto alguém que viveu, segundo os referenciais da época, uma vida digna das moradas celestes. Apesar disso, próximo à morte, teria afirmado: “Vos ama, Senhor? A este sacco de terra? A este peccador ingrato, que não vos servio como devia? Vindes visitar, sendo Rei, & Senhor do ceo, & da terra?”²⁰⁶. Relatos como

204 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 2r.

205 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 1r-1v.

206 CARDOSO. **Agiologio Lusitano**, 1652, t.I, p.110-111.

o de Fr. Berardo não permitem, pois, excluir a possibilidade do texto escrito por Sór. Mariana da Purificação ser, de fato, fruto de um sentimento de sincera contrição²⁰⁷.

Voltemos ao relato da infância de Mariana. Esta afirmou ter sido, desde cedo, uma menina devota²⁰⁸, querida por sua mestra, seus irmãos e pais. Aos nove anos, teria vivenciado um fato marcante. Recebeu um vaticínio de um “homã que adivinhava” de que seria a “honra de sua geração”. A isto respondera: “nã seja eu, senhora may, a deshorrã de minha geração, [...] quanto a honrrã, esta [é] muy mal fundada, mas tudo Deos pode fazer se quiser”. O signo desta revelação, dita casualmente por Maria da Cruz, teria ficado por toda a vida da futura freira. Sobre isto afirmou: “palavra foi esta que me ficou empresa [impressa] no corasam e nunca mais falei, nã me pode esquecer, pedindo sempre a Deos [que] puzesse em mim os seus olhos de misericórdia e não permitise que eu fosse a dezonrrã da minha geração”²⁰⁹. Por mais questionável que possam ter sido estes acontecimentos do ponto de vista da ortodoxia católica, a partir dali, a pequena Mariana parece ter concluído que era alguém especial e estava destinada a grandes feitos²¹⁰.

Senda da santidade

Um lugar-comum nas *vita* e outras obras hagiográficas era a manifestação de virtudes associadas à santidade ainda na infância. Casos tais quais os da jerônima Sór. Mécia da Coluna, como veremos, não foram incomuns. Jorge Cardoso, autor do *Agiologio Lusitano*, afirmou que Mécia “de menina deu evidentes mostrã dos efeitos da graça preveniente com

207 Este sentimento de culpabilização também estava presente, em diversas partes, na *vita* de S. Teresa de Jesus. Um caso sintomático é o capítulo 32 em que narrou uma visão que teve do inferno, onde teria vislumbrado o castigo que mereceria por seus pecados. “[...] estando un día en oración, me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados”. JESUS, S. Teresa de. **Libro de la vida**, 32, 1. In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas...**, p. 173.

208 Isto era um lugar-comum nas *vita* e hagiografias, não apenas de mulheres, mas também de homens. RANGEL. **A arte da salvação...**, p.62-64.

209 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 3r.

210 A afirmação de Keith Thomas a seguir corrobora esta tese. A declaração do vidente fornecia uma confirmação para um desejo internalizado de Mariana – o de ser santa: “Os adivinhos existiam, pois, para fortalecer a resolução de seus clientes e reforçar-lhes o otimismo. [...] Mas se a adivinhação era capaz de fortalecer a determinação de quem já sabia mais ou menos o que fazer, por outro lado ela também ajudava a quem não tinha a menor ideia. Legitimava a conduta aleatória ao permitir que as pessoas optassem entre diferentes cursos de ação, quando não havia nada que ajudasse, em bases racionais, a decidir entre eles. [...] A adivinhação permitia que as pessoas seguissem suas fantasias; dava um respaldo a desvios da norma numa sociedade sob outros aspectos tradicional”. THOMAS, Keith. **A religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.205-206.

que Deos daquella tenra idade aia [havia] disposto para serva sua [...]”²¹¹. Além da manifestação de virtudes, recebera a dádiva de um entendimento precoce, como foi o caso de Briatis (ou Beatriz) Vaz de Oliveira (1535–1591), considerada por Fr. Luís dos Anjos uma das “Portuguesas illustres em virtude”, a qual recebera uma licença especial para comungar, “ainda que era de menos annos que ordinariamente commungão as outras mininas: porque se lhe anticipava o entendimento á idade”²¹². Outro exemplo destes elementos é Leonor de Mendanha, que viria a se tornar a freira brigítina de nome Brígida de Santo Antônio (1576–1655). Esta também apresentava uma miríade de virtudes ainda na puerícia: “em a infancia desta fermosa menina, se viraõ prognosticos muy certos de sua futura virtude; porque a graça, que estava na posse de sua alma, se dava pressa a anticiparse á natureza, descobrindo suas fermosas luzes em devotos ademanes, dando as virtudes praticadas antes que conhecidas”. Semelhantemente a Beatriz Vaz, ela:

Naõ tinha da puericia as ligeirezas, tinha da perfeita idade as gravidades, & de ambas idades escolhia o mais estimavel; da meninice a graciosidade, & a inocencia, & da perfeita idade a modestia, & prudencia. [...] Logo que começaraõ a rayar as luzes da razaõ na alma de D. Leonor, & a correr das cortinas de sua infancia, que occulta o conhecimento, se descubrio nella hũa recta inclinaçaõ, que a guiava ao perfeito; & assim o seu alvedrio ajudado da divina graça era recta inclinaçaõ para a virtude. Naõ se conheceraõ em D. Leonor em suas meninices overdor inutil dos primeyros annos, porque na madureza de suas operações prevenio a virtude à idade, & era com a innocencia de menina exemplo, & admiraçaõ aos mais velhos²¹³.

Mariana da Purificação, ao que tudo indica, procurou construir uma imagem semelhante para si. Embora afirmasse que era cheia de pecados e que sempre ofendia a Deus, dizia “os meus desejos de sinquo annos por diante forão sempre de ser freira, nã pedia outra cousa a Deos, mas foraõ tam dilatados estes meus desejos que eu mesma me chamava a mi Martirj de desejos”. Note-se nesta passagem aquilo que afirmamos acerca da prevalência do desejo pelo martírio, o qual, na impossibilidade do indivíduo ser efetivamente martirizado, ele o ressignificava nas práticas ascéticas²¹⁴. Esta futura freira, então, utilizou-se do sacrifício

211 CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, t.I. p.91.

212 DOS ANJOS. *Jardim de Portugal*, p.521.

213 SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **Historia da vida admiravel & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio [...]**. Lisboa: Officina de Pedroso Galram, 1701. p.5.

214 Foi abordado um caso semelhante na minha dissertação de mestrado, o do Leigo Franciscano Sebastião de Villa Franca, o qual, apesar das contínuas penitências, desejava coroar a sua vida com o martírio: “[...] as contínuas penitências não seriam capazes de saciar a sede de ‘merecimentos’ deste frade. Até que cresceu em si o desejo de ‘passar a terras de Infieis para se coroar do martyrio’, via de santidade sempre almejada desde os começos da Cristandade, então reaberta pelas grandes navegações. Apesar da sua insistência, os Prelados lhe advertiram que ‘se contentasse com o martyrio, que dava ao corpo, pois as rigorosas, e extraordinarias penitencias, que fazia, eraõ hum continuo martyrio’, que lhe valeu a denominação de ‘o Martyr’. Aqui

auto-imposto do ascetismo para se supliciar, afirmando que “hera muito amiga de jejuar”. Fazia esta prática três dias na semana, às escondidas, “o almosso e merenda que me dava, muitas vezes os dava aos pobres” sem que a sua mãe visse. Nos dias de tomar a comunhão, procurava o isolamento do mundo, condição na qual se dedicaria a leituras devotas:

retiravame o mais que podia do trato das criaturas, parecendome que para agasalhar bem a hũ Rey e senhor tam grande, cõvinha retirarme das criaturas e asim gastava o dia cõ mais recolhimento, lendo por livrinhos espirituais. Inda emtam não sabia ter o orasão [i.e. de união], mas sempre hera muito amiga de solada[de] e recolhimento²¹⁵.

Quando tinha entre quinze e dezesseis anos, segundo ela, teria experimentado a visão do seu esposo divino num sábado, pela manhã. Estando recolhida em seus aposentos, clamava para que seus “dezejos que herão muy ansiozos de ser religioza” fossem aplacados. Conforme redigiu, “estando eu cõ esta ansia, sem ver nẽ cõ os olhos dalma, nẽ do corpo, couza algũa mais que só sentir e ouvir muy claramente”. Sentira um abraço apertado no pescoço “como de menino”, em que ouviu “muy claramente e cõ muito amor”:

Ora, calte [cala-te], minha filha, calte, calte [,cala-te] (tres vezes), não te desconsoles, que eu te cõpirey teus dezejos porque nelles muito me agradas mas não a de ser ainda agora, senão em o tempo que eu vir he mais cõviniente para, por ti, obrar grandes couzas e tu tiveres fortaleza para resplandeser em a religião, alimiando a todos cõ o exenplo de sua vida. [No] entanto, he nesesario e quero que asistas a suas irmãs cõ tua doutrina e exzenplo, como te deixou tua May emcomendadas²¹⁶.

Antes de falecer, a sua mãe a teria abençoado e “encomendado” que cuidasse de suas irmãs mais novas, sendo modelo para elas. É a isto que, segundo Mariana, o Menino Jesus estava a fazer referência. A morte da sua mãe teria trazido enorme tristeza, mas teria acelerado seu caminho rumo à santidade: “como a perdi, fis conta que morrera o mundo de todo para mim e eu para ele [...] te que Deos foy servido a dar cõpriminto a meus grandes dezejos”. Tratou de se desfazer de seus “vistidos mais galantes” e dar esmolas aos pobres para que rezassem pela alma de sua finada mãe. Com “hũ desejo tão grãde”, iniciou a sua busca por um diretor espiritual, pois ansiava ter “quem me emcaminhase e governase a minha alma e emsinase o caminho da perfeição”. Abatida e com lágrimas nos olhos, teria rogado a Nossa Senhora do Rosário que fosse a sua mãe. Neste tocante momento, recebeu a revelação de que seu irmão, Francisco de Azevedo, haveria de se tornar um frade carmelita. O irmão foi

percebemos a importância do ascetismo, visto que esse poderia, efetivamente, representar um substituto à altura para o martírio”. RANGEL. **A arte da salvação...**p.102.

215 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 3v.

216 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 5v-6r. O original encontra-se grifado. A ordem dos eventos não parece ser precisa, pois vai escrevendo à medida que se lembra deles.

responsável por trazê-la, sob a sua proteção, ao convento onde residiu a maior parte de sua vida. Neste mesmo ano, Fr. Francisco ingressou no Carmelo, “cô grande contentamento de todos”²¹⁷.

Pouco antes do grande dia da profissão de seu irmão, teria tido mais um sinal da sua eleição para uma vida de glórias. Estando ela no oratório, “sem saber ter oração mais que só cô o desejo de amar muito a Deos”, disse:

Vi emtrar per hũa frestazinha que tinha a caza hũa estrella muito linda, do tamanho daquellas mayores que aparesem no ceo, muito brilhante e resplandesente, e ficandome a fresta de ilharga a mão direita, veyo e posse [pôs-se] sobre a minha cabessa, mais inclinada para a parte do coração, e os rayos e luzis que dava, cô ser piquena, esclaresia a caza, que se me tinha apagado a lenpada [...].

Tal evento pode soar trivial para nós, mas certamente não o era para os indivíduos da época, tampouco o foi para Mariana, pois ficou “ali preza sem me poder bolir” e afirmou ter recebido “grandes cõsolasõis” com este acontecimento. De repente, “imprimiuseme tanto no corasão e na memoria, isto como se forão palavras que ouvira”: “filha minha, ves esta estrella como brilha e luz neste escuro? Assim as de tu brilhar e luzir sempre entre todos aonde quer que estiveres e ainda donde ouver mais escuridade as de alumiar e dar mayores luzes, e sempre seras estrella emtre todos e para todos”²¹⁸. É muito provável que esta suposta revelação tenha sido influenciada pela “profecia” do vidente, pois, desde muito cedo, cresceu com a certeza de que se tornaria alguém especial no futuro. Isto, profundamente gravado no seu inconsciente, pode ter levado a sua mente a atribuir um significado particular àquela luz que passou pela fresta de sua casa. Não se pode excluir, ainda, a possibilidade de ter lido algo semelhante numa *vita*. A visão de estrelas não era um fenômeno incomum nas hagiografias. A clarissa Sor. Antônia da Trindade, conhecida por sua “humildade, devoção, & pureza de vida, que mais parecia angelico spiritu, que humana creatura”, teria tido sua alma elevada aos céus “em forma de luz, com duas estrellas mui resplandecentes”²¹⁹. O caso de uma religiosa estudada por Lígia Bellini, Maria Benta do Ceo, é semelhante ao de Mariana, pois seria reconhecida como santa devido a um raio de luz aparecido na sua cela²²⁰.

O que se sabe com certeza é que os acontecimentos sobrenaturais na vida de Mariana foram encarados com desconfiança pelos inquisidores, sendo alguns tidos por fingimento ou

217 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 4v-5r.

218 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 5r -5v.

219 CARDOSO. **Agiologio Lusitano**, t.I.p.32

220 BELLINI. “Penas, e glorias...” In: BELLINI; SOUZA e SAMPAIO (orgs.). **Ensaio de história religiosa...**, p.99.

ilusão demoníaca. Apenas muitos anos depois da sua morte, em 1695, teria sua memória reabilitada. “A freira santa de Beja”, como ficou conhecida, “deveria esperar o distante ano de 1747 para merecer as honras do prelo”²²¹. Vale lembrar que a própria S. Teresa e diversas outras mulheres santas foram alvo de desconfianças semelhantes. No texto original em que Mariana da Purificação relatou essas “maravilhas”, há marcações nas laterais e grifos feitos pelos inquisidores, o que denota um particular interesse dos examinadores do Santo Ofício neste conteúdo. Vejamos um trecho do parecer emitido pelos doutores:

[...] significava aquella estrella que apareceo na parede da caza em que ella estava, porque havia de luzir, e brilhar em toda a ordem carmelitana e por ella havia Deos de obrar grandes maravilhas; e outras muitas todas dirigidas à estimação propria a fim de ser tida por santa; dizendo que todas lhe dizia o Senhor Menino [...] ²²².

A futura freira, no entanto, pareceu eximir-se de uma possível culpa, atribuindo uma eventual visão falsa à ilusão demoníaca, fosse por dúvida real ou falsa modéstia, quando disse: “[...] como de mim conhesia não mereser aquelles favores tam grandes, pareseume que o inimigo me queria por ali fazer guerra, cõ aparencias de luzis, pera que eu tivesse algũa jatancia [jactância] disso ou vangloria, mas eu não tive nada pela bondade de Deos”²²³. De fato, a freira tinha razões para se preocupar, pois, como veremos adiante, o Santo Tribunal apontou que em muitas de suas visões e revelações, a religiosa teria sido ludibriada pelo Maligno. A preocupação com o cair nas astutas ciladas do Diabo era compartilhada mesmo por santas do calibre de Teresa de Jesus, a qual, após uma manifestação de Cristo, foi repreendida com muita severidade pela “Divina Majestade” por estar tendo conversações fúteis com uma certa pessoa:

Hízome mucho daño no saber yo que era posible ver nada si no era con los ojos de el cuerpo, y el demonio que me ayudó a que lo creyese así, y hacerme entender era imposible, y que se me havia antojado, y que podía ser el demonio, y otras cosas de esta suerte, puesto que siempre me quedava un parecerme era Dios y que no era antojo [...] ²²⁴.

Práticas ascéticas e leituras devotas

Se tomamos como verdadeiras as palavras da Madre Mariana da Purificação, algumas das revelações e visões que experimentou traziam a consciência de seu estado pecaminoso e ignóbil. Afirmava que “me resultou grande conhecimento de minha baixeza e miseravel vida”

221 TAVARES. **Beatas, Inquisidores e Teólogos**, p.174-175.

222 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 496r.

223 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 5v.

224 JESUS, S. Teresa de. **Libro de la vida**, 7,7 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 54–55.

e, a partir daí, “imitando os santos apóstolos”, passou a “exercitarme em jejus e avstinencias e mais murtificasoiens”, além de “orasoiês vocais e sobre tudo a mental”²²⁵. Aqui valeria a pena destacar dois aspectos importantes que compunham o modelo de santidade seguido por esta venerável: as práticas ascéticas e o ideal de imitação dos santos. Como já foi abordado anteriormente, tanto a santidade aprovada quanto a dita “fingida” passaram, após a Idade Média tardia, a estar fincadas num caráter modelar. Com Mariana não foi diferente. Santa Teresa, aquela que serviu de referência para toda a espiritualidade de uma época, tornou-se, através da escrita, uma mestra para Mariana da Purificação:

dezejava eu muito ler o livro de minha mestra, a Madre Santa Thereza, [...] e ficeilhe [fiquei-lhe] tão afeicoada, que dezejando muito de ler o seu livro, achei [que] o tinha hũa pessoa minha conhecida. Sabendo [que] tinha eu o dezejo de o ler, mo emprestou, o que eu lhe agardeci muito, que foi hũa joia que me deu e foi tal a cõsolação que nelle achei, e tão grandes os ifeitos que senti em minha alma, e o fervor de meu corasão [...]. Achey nelle hũa minha [mina] e hũ tezouro. E cõ tal eficaz o lia que me embebia nelle e não me podia apartar delle que, sem me lenbrar comer nẽ beber, o lera eu todo sem descançar, se me deixarão. Emtão, noites inteiras me socedeo gastallas nelle, cõ tanta cõsolasão de minha alma que outra, fora dali, não achava. Comesei a sentir em meu corasão tais ifeitos que não sabia donde me vinha, aquele bem atreboio eu a lição do livro. E assim me afeioey a Santa Thereza [...]”²²⁶.

Adoto preliminarmente a hipótese de que os escritos de S. Teresa teriam influenciado Mariana da Purificação num nível mais profundo que a repetição de atos de devoção, pois encontramos semelhanças entre as experiências místicas desta religiosa e as da doutora da Igreja. Este é um caso em que se pode verificar a apropriação de representações teresianas por meio do escrito. Retomar-se-á esta discussão mais adiante.

Os livros espirituais foram fundamentais na formação de Sor. Mariana, porém faltava-lhe um diretor espiritual, que, dizia ela, “me encaminhase pello caminho da perfeição”. Depois de algumas tentativas malogradas, encontrou um frade carmelita chamado Fr. Nicolau da Piedade que aceitou ser seu confessor. Este deu-lhe “hũ livro de orasão muito bom, que por ali me podia hir governando”, tratava-se do *Motivos Espirituaes* de Fr. Rodrigo de Deus²²⁷.

225 Seguindo a tendência do período, ela valorizava particularmente a oração mental: “achava eu, que esta hera o alicerse de tudo, e só por esta se alcansão couzas grandes e o bem de todos os bens”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 6v.

226 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 6v-7r.

227 “Perguntada quem a ensinou a ter oração e se leo algũs livros que a ensinassem o modo de orar? Dice que como tem declarado, depoes que teve por confessor e mestre spiritual ao pe Fr. Nicolao da Piedade por hum livro que lhe deo, e lhe parece que tinha por tittulo Motivos Spirituaes, começou a ter algum exercicio de meditação e oração por espaço de hum anno; e no fim delle lhe emprestarão o livro de Sta Thereza, o qual leo com grãde devação e consolação gastando na lição delle as vezes noutes inteiras; e sentindo ella declarante o grande proveito e consolação deste seu livro, lhe pediu quisesse ser sua mestra para o caminho espiritual de sua alma.” ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 367r-367v. É muito provável que a obra de Fr. Rodrigo de Deus tenha influenciado a espiritualidade de Mariana da Purificação no tocante à comunhão frequente, a qual era um ponto

Dizia ter “muita cõsollação” nas conversações que teve com este religioso. Porém estas duraram apenas cinco meses, pois ele fora enviado a Roma, fato que lhe trouxe imensa tristeza.

Foi com Fr. Jacinto do Vale, também pertencente ao Carmelo, que Sórora Mariana se lançou numa vida de ascetismo extremo, o qual manteria por boa parte da vida. Fr. Jacinto, vendo-lhe com “tam grandes dezejões de fazer penitencia”, a incentivou a fazê-las. A autora deu indícios de que o frade seria um carmelita descalço, afirmando que era “da mesma ordem que neste tempo, dizião, estava muy reformada”. Isso explicaria a tendência desse frade para práticas ascéticas mais rigorosas, pois estaria habituado à forma de vida mais austera da descalcez carmelitana. Tal orientação se refletia na boa vontade com que proveu os instrumentos necessários para que Mariana se exercitasse nas penitências que tanto desejava:

[...] Mandandolhe eu dinheiro, me mandou fazer selícios e disciplinas. Tão cõtente fiquei quando os vi na minha mão que não cabia de prazer e logo no mesmo dia me aproveitei delles. Acheos muito asperos, mas logo se adossaram, de sorte que achava dusuura em uzar delles²²⁸.

A autora relatou ainda de que maneira foi se habituando às disciplinas (chicote ou vara), e aos cilícios (normalmente, uma peça de metal pontiagudo que ficava presa ao corpo). Assim, especificou o seu programa de penitências: os cilícios, usaria três dias na semana, algumas horas por dia; três dias de disciplina que “pello tempo adiante me foi alargando mais, ate que veyo a ser todo o dia”²²⁹; além disso costumava manter jejuns a pão e água em alguns dias da semana e em feriados santos; bem como procurava se afastar das distrações mundanas, afirmando não ter chegado à janela por um ano inteiro. Exercitava-se na caridade, distribuindo esmolas aos pobres, os quais “para isso tinha afreguezado”²³⁰. Não satisfeita em usar uma peça de cilício por todo o dia, ansiava por ainda maiores penitências. Solicitou licença a seu confessor “para perpetuamente fazer hũ colete de selicio sem ja nũqua mais o tirar”, porém este não o concedeu, apelando para a prudência e moderação: “consoloume cõ dizer que Deos que tambem se pagava dos bons dezejões e que aviemos de fazer as penitencias cõ prudencia e cosideração, que me cõtentasse cõ os que trazia por ora e dipois ao diante”²³¹. No entanto, o

fulcral no pensamento do autor arrábido. Este, visto como um vulgarizador de teologia, gozou de imenso sucesso, tendo a sua obra editada seis vezes, o que, segundo José Adriano de Carvalho, era um indicativo da sua relevância. CARVALHO, José Adriano Freitas de. Para a história da espiritualidade em Portugal: os “Motivos espirituais” de Fr. Rodrigo de Deus e sua repercussão em Espanha In: **Itinerarium**, XIV, Janeiro-Março, 1968, p.51;54-64. Agradeço ao prof. José Adriano pela imensa gentileza de me enviar uma cópia desse artigo. Sobre a mesma matéria, refere-se AZEVEDO (Org.). **História Religiosa de Portugal**, v. II, p.27-28.

228 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 8r.

229 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 8r-9v.

230 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.10r-11r.

231 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 11v.

diretor espiritual lhe fez um agrado ao conceder que dormisse num “emxergamzinho de palha”, um tipo de colchão duro e desconfortável, cheio de capim, o qual a sua irmã, para sua tristeza, veio a jogar fora algum tempo depois, alegando que “já não prestava”. Mais provável é que tenha ficado abalada pelo fato de Mariana sempre acordar “toda moyda” por aquela rotina de penitências²³².

A importância das hagiografias e *vitæ*, bem como da imitação que se fazia delas, está refletida na declaração de Mariana de que “eram tam grandes desejos de fazer muita penitencia que paresse que toda me disfizera cõ ella. Quando lia vidas de santos dezejava de imitar a todos na penitencia e ficavame penozo lendoas e não mos deixarem imitar”²³³. Esta devota não foi a única que, declaradamente, procurou reproduzir os feitos dos santos nas suas penitências. Caso semelhante ocorreu com as dominicanas de Elvas, Ana da Conceição e Maria de Cristo, as quais, segundo Jorge Cardoso, “trattarão de imitar ao vivo as heroicas virtudes de seu Sancto Patriarcha em continuos jejuns, abstinencias, cilicios, disciplinas, & outras mortificações”²³⁴. Igualmente, Sór. Magdalena da Ressurreição, clarissa do Convento da Esperança de Abrantes, “por imitar a seu padre S. Francisco”

[...] vestio o habito pardo, nunca jamás gostou carne, jejuando todos annos as quattros Quaresmas, [...] as mais d'ellas a pão, & agoa, ajuntandolhe disciplinas quasi todos dias, vsando ordinariamente de cilicio com cordas ao pescoço, & outras penalidades, que em subjecto fraco, & delicado erão mais louuauéis. A isto se aggregaua dormir pouco, & para despertar cedo, deixaua a janella da cella aberta, & tanto que começaua a esclarecer, já estaua em pê [...] ²³⁵.

Mariana da Purificação compartilhava destas penitências, incluindo a privação de sono, como já vimos, com o uso do enxergão de palha. Dizia que “aborresia a cama porque o tempo que nella dormia, achava que hera mal empergado”, por isso tratou de fazer com que o necessário descanso fosse o mínimo e o mais desconfortável possível, para que não sucumbisse ao pecado da preguiça:

[...] uzei de hũa mortificação inspirada por Deos [...] metia emtre o colxam e o lançol hũa piquena [planta] de carqueija para que picandome acordasse e não me empergasse no sono, pedindo muito a S. Joseph que me acordase. Isto her, sem ninguem o saber, mas não hera sem licença do meu cõfessor que não queria que fosse tentassão do inimigo²³⁶.

232 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 12r-12v.

233 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 8v.

234 CARDOSO. **Agiologio Lusitano**, t.I. p.201.

235 _____. **Agiologio Lusitano**, t..II p.369.

236 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 8v. Outras penitências ligadas ao sono podem ser encontradas no **Agiologio Lusitano**. A mais comum era empregar uma cortiça ou tábua no lugar do colchão e usar uma pedra ou

A imitação por excelência era do próprio Cristo. Note-se no exemplo abaixo a maneira pela qual procurou reproduzir a coroa de espinhos envergada por Jesus. Quando privada do seu “emxergamzinho”, “fazia a cama no cham e ahi as passava por amor de meu espoz e em penitencia de meus peccados, sem que ninguem o soubesse”. Além disso, “na cõsideração da paxão do meu redentor”, adiantou ela:

[...] cõpadesida dos tromentos que meu Deos, meu Criador, padeseu por mim, dezejava de o imitar em algũa couza. Mandei fazer hũ selicio de ferro cõ piquos para dentro para a cabessa, para por em lugar de coroa de espinhos e por não ser sentida [i.e. não ser descoberta] a noite de sesta feira dormia con elle. Se me emcostava algũ pequeno [i.e. pouco], quando não passava a noite cõ a cabessa apertada cõ elle, em memoria dequella cruel coroa de espinhos que puzerão por meus peccados a meu amado Jezu e, emquanto [eu] o tinha, padesia grande dor de cabessa, que muito estimava [...] ²³⁷.

É provável que tivesse aprendido o valor da imitação dos santos com a sua “mestra”, S. Teresa de Jesus. Esta criticava a recusa em imitá-los por considerar seus feitos demasiado grandes, fato que atribuía a uma “falsa humildade”. Por outro lado, ressaltava que se deveria considerar “o que é para se espantar e o que é para imitar”, exercitando-se nas penitências com prudência:

[...] el demonio hace mucho daño para no ir muy adelante gente que tiene oración, con hacerlos entender mal de la humildad, haciendo que nos parezca sobervia tener grandes deseos y querer imitar a los sanctos y desear ser mártires. Luego nos dice u hace entender que las cosas de los santos son para admirar, mas no para hacerlas los que somos pecadores. Esto también lo digo yo; mas hemos de mirar cuál es de espantar y cuál de imitar; porque no sería bien si una persona flaca y enferma se pusiese en muchos ayunos y penitencias asperas, yéndose adonde ni pudiese dormir ni tuviese qué comer, u cosas semejantes ²³⁸.

Da mesma maneira que Santa Teresa, o desejo do martírio era, como já vimos, algo compartilhado por Mariana da Purificação, a qual “dizejava cõ muy grande ansia o dar a vida por meu criador, dezejando muitas vezes ser homem para, por este meu dezejo, por obra e hir a terra de mouros e acabar a vida as mãos [às mãos] do meu espoz” ²³⁹. Sua fala também pode expressar um sentimento cruzadístico, mas também um ímpeto missionário. Considerando os limites da vida devota feminina e a dificuldade que as mulheres enfrentavam para cumprir seus desejos piedosos, é possível que Mariana desejasse ser homem para, assim, ter menos amarras à realização de seus anseios. Isso pode corroborar a afirmação de Jean-

tronco por cabeceira. Vide o exemplo do arrábido Fr. Luis de S. João, cuja “cama era composta de tosca cortiça, com hum pao roliço, em que descançava a cabeça”. CARDOSO. **Agiologio Lusitano**, t.III p. 705.

237 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 12v.

238 JESUS, S. Teresa de. **Libro de la vida**, 13, 4 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS, **Obras completas**, p. 78.

239 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 8v.

Michell Sallmann de que os teólogos católicos buscavam “definir dois tipos de livre arbítrio, um pleno e absoluto para os homens e um limitado e mutilado para as mulheres”²⁴⁰.

Após o Concílio Tridentino, conforme se tem apresentado, os esforços de disciplinamento, especialmente das mulheres, foram aumentados e os conventos tiveram uma clausura mais estrita e uma rígida submissão à autoridade masculina, visando proteger estas freiras dos males do mundo²⁴¹. Vale ressaltar que o processo de reforma conventual é anterior a Trento, sendo a ordem dos carmelitas descalços uma das principais famílias religiosas reformadas do período. Não é de se espantar, portanto, que Madre Teresa de Jesus, mesmo sendo mulher afirmasse “[...] me parece lo es grandísimo [perigo], monesterio de mujeres con libertad; y que más me parece es paso para caminar al infierno las que quisieren ser ruines, que remedio para sus flaquezas”²⁴².

Deve-se, porém, refrear as condenações à doutora da Igreja. Especialmente se se considera o contexto histórico em que viveu e se busca compreender o papel que teve no empoderamento de muitas mulheres pela via da mística. Este fato, evidentemente, acirrou as perseguições masculinas às beatas, às místicas e visionárias, sendo a própria santa, bem como a venerável aqui estudada, afetadas pelo escrutínio do Santo Ofício:

[...] o movimento penitencial teria fornecido às mulheres ocasião para contestar o monopólio masculino da relação com o sagrado, não através da via principal do sacerdócio, que permanecia fechada, mas por meio do misticismo e do profetismo. Os casos mais famosos são, evidentemente, os de Catarina de Siena e de Brígida da Suécia, mas não são os únicos. Enquanto reivindicam uma comunicação direta com a divindade, estas mulheres ameaçavam o poder do clero e, por conseguinte, o aparecimento das mulheres na cena religiosa no século XVI foi percebido como eminentemente subversivo. Não sem razão²⁴³.

A própria natureza da mística a partir do século XVI, devido a seu caráter experiencial, permitiu a aquisição de autoridade por parte destas mulheres²⁴⁴. Referindo-se às beatas, Pedro Tavares mostra como isto era possível:

240 SALMANN, Jean Michell. Existe una falsa santità maschile? In: ZARRI. **Finzione e santità...** p.127.

241 HSIA. **The World of Catholic Renewal 1540-1777**, p. 34.

242 JESUS, S. Teresa de. **Libro da la vida**, 7, 3, In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 53.

243 SALMANN. Existe una falsa santità maschile? In: ZARRI. **Finzione e santità**, p. 126.

244 “La mística ofrece una experiencia inmediata, solamente expressable por comparaciones, figuras e imágenes. Quien no lo haya experimentado no lo entenderá. Experiencia de lo que el hombre es en si como imagen de Dios, y el de lo que Deio obra en él. [...] La autobiografía española en tercera persona representa una riqueza impresionante. Los libros de espiritualidad del siglo XV, copilados por autoridades, no se parecen a los del siglo XVI, basados en experiencia. No temen describir aspectos íntimos y sujetos a crítica, como los regalos divinos extraordinarios. Santa Teresa se enoja ratos con San Juan de la Cruz, que trata de contenerla en este camino”. ANDRÉS. **Historia de la mística...** p.35. Barone reforça a importância do conhecimento experiencial para a mística feminina, especialmente no contexto de iliteracia praticamente total das mulheres italianas do

[...] estas mulheres, com usual displicência social e cultural referidas como “mulherzinhas” ou “mulheres de cântaro”, apesar de frequentemente se reconhecerem “ídiotas e sem letras” achavam-se muitas vezes, compreensivelmente, capazes de aceder à “ciência experimental de Deus”[...]. Marginalizadas em relação à cultura escolástica, que tendia a humilhá-las, subvalorizando o seu papel na Igreja, no reverso da medalha, as beatas não deixavam de se beneficiar de uma outra tradição, que vincava não depender a “ciência dos santos” das letras e da suficiência humana, sendo que muitas vezes a onnipotência de Deus escolhia manifestar-se nos fracos e nos humildes²⁴⁵.

Tal autoridade experimental foi invocada muitas vezes por Santa Teresa, relatando a dificuldade que tinha para explicar os fenômenos extraordinários que vivenciava, pois “Por claro que yo quiera decir estas cosas de oración, será bien oscuro para quien no tuviere espiriencia”. A fundadora do Carmelo Descalço reafirmava seu conhecimento, fruto de anos de aprendizado autônomo e com varões letrados, que chegou mesmo a contabilizar:

Algunos impedimentos diré, que, a mi entender, lo son para ir adelante en este camino, y otras cosas en que hay peligro, de lo que el Señor me ha enseñado por espiriencia, y después tratádo yo con grandes letrados y personas espirituales de muchos años, y ven que en sólo veinte y siete años que ha tengo oración, me ha dado Su Majestad la espiriencia, con andar en tantos tropiezos y tan mal este camino, que a otros en cuarenta y siete y en treinta y siete, que con penitencia y siempre virtud han caminado por él²⁴⁶.

Ao mesmo tempo em que seu texto é povoado de fórmulas de modéstia, nalguns trechos como esse, parece transparecer um certo orgulho pelo saber amealhado. Outra possibilidade é que estas declarações acima visariam convencer a um leitor que desconfiava de sua capacidade, nomeadamente por ser uma mulher a tratar de assuntos tão elevados, considerados da alçada dos varões letrados. Talvez essa exibição de seu cabedal experiencial seja uma declaração para seus contemporâneos de que se deveria levá-la a sério.

A santa de Ávila sabia fazer isto quando necessário. Ao surgir a necessidade de afirmar sua autoridade espiritual, dizia “de lo que tengo espiriencia puedo decir”²⁴⁷, por isso não hesitava em dar conselhos ao seu confessor, um “varão letrado”, com base em sua

século XIII. BARONE, Giulia. Society and women’s religiosity, 750-1450. In: ZARRI; SCARAFFIA. **Women and Faith**, p. 66-67.

245 TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos** p.139. Anne Schutte discute a presença destas mulheres na Itália do início da Época Moderna. As chamadas *mulierliculae*, eram leigas de baixa condição socioeconômica e “old enough to be sexually active”. Trazendo concepções de desprezo em relação às “mulherinhas”, “On account of their mental incapacity, gullibility, and voracious sexual appetites, theologians argued, ‘little women’ are prime candidates for diabolical suggestion. Because of their moral weakness, they are prone to perpetrating frauds. Voluble and superficially plausible, they easily attract support, particularly from women and men of the same ilk but also too, all too often, from those who should be their spiritual guides: unwary, ill-prepared priests and members of the regular clergy”. SCHUTTE, Anne Jacobson. Little women, great heroines: simulated and genuine female holiness in early Modern Italy. In: ZARRI; SCARAFFA. **Women and faith**, p. 148.

246 JESUS, S. Teresa de. **Libro de la vida**, 10, 9 In: *Ibid.*, **Obras completas**, p. 69.

247 *Ibid.*, 8,5 In: *Ibid.*, p. 61.

maestria: “Y porque tengo mucha experiencia de esto, diré algo para aviso de vuestra merced”²⁴⁸. Por isso mesmo, afirmava ignorar os termos específicos da teologia mística, reservando-se a falar apenas sobre aquilo que vivenciava, deixando para que os “letrados” explicassem melhor as miudezas: “El cómo es ésta que llaman unión y lo que es, yo no sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma u espíritu tampoco; todo me parece una cosa [...]”²⁴⁹. Noutra parte da sua *Vida*, no entanto, colocava-se em posição de superioridade por seu conhecimento, adotando uma postura condescendente em relação ao religioso Pedro Hernandez, de quem foi confessanda, o qual, segundo ela, “tenia letras, aunque no muchas”. No mesmo trecho, a autora criticou outros confessores e defendeu o próprio letramento: “Yo comencéme a confesar con él, que siempre fui amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados, porque no los tenía de tan buenas letras como quisiera”²⁵⁰. Sór. Mariana fez o mesmo quando recebeu para um certo confessor as experiências extraordinárias que vivenciara, pois, em virtude de seu baixo letramento, este não teria capacidade para compreendê-las: “[...] tinha de as comunicar ao confessor que tínhamos, porque como não hera letrado, nã de muito espirito, sendo que hera muito bõn religioso, cõtudo tinha eu muita vergonha de lhe comunicar estas couzas tão grandes e tão continuas”²⁵¹.

Na esteira de sua “mestra”, Mariana da Purificação obteve conforto espiritual, autoridade e destaque, dentro e fora do convento, a partir dos fenômenos místicos que vivenciara e das revelações recebidas.

Matrimônio com o Divino Esposo

Depois de se submeter a diversos outros diretores espirituais, Mariana da Purificação teve notícia dos “Padres Caetanos”, os quais considerava “grandes servos de Deos” e a quem desejava “comunicalos para terem cuidado de sua alma”²⁵². Os chamados “Caetanos”, eram os clérigos regulares de S. Caetano de Thiene, o qual foi co-fundador dessa ordem junto com o notório cardeal João Pedro Carafa, primeiro superior desta e que viria a ser o Papa Paulo

248 *Ibid*, 31,19 In: *Ibid*, p. 170.

249 *Ibid*, 18,2 In: *Ibid*, p. 99.

250 *Ibid*, 5, 3. In: *Ibid*, p. 45. *Idem*. **Livro da vida**, p.58, nota 1.

251 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 42r.

252 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 13r.

IV²⁵³. Também eram conhecidos por Teatinos, porque Carafa havia sido bispo de Chieti, cujo nome latino era *Theate*. Tratava-se de uma ordem surgida no bojo das Reformas Religiosas, como vimos no primeiro capítulo, e que “incorporava o espírito do ascetismo, tão ausente nas ordens estabelecidas [da época]”²⁵⁴.

Apesar da distância entre o convento e sua casa, o que lhe “hera penozo e de muita murtificação”, acabou por tomar, em 1661, o hábito dos caetanos, tendo D. Carlos Maria como diretor espiritual²⁵⁵. Madre Mariana da Purificação apreciava a ordem por sua austeridade, em especial a “muita pobreza que professavão”, os jejuns, as orações, a comunhão frequente e as penitências, todas as quais, com exceção do uso do cilício em forma de coroa de espinhos, D. Carlos lhe autorizara²⁵⁶. Um indicativo do espírito reformado desta ordem era a devoção dos seus santos, dentre os quais destaca-se o já mencionado S. Carlo Borromeu, arquétipo do bispo pastor da Reforma Católica, conhecido por sua austeridade e sua aplicação dos ideais tridentinos na arquidiocese de Milão.

A felicidade de Mariana não haveria de durar muito, pois havia um imbróglia jurídico que impedia a instalação do convento. Os teatinos, segundo a autora, não tinham as licenças necessárias, por isso o convento estava sendo secretamente construído em Lisboa. “Não dizendo que hera para freiras porque, como erão estrangeiros, timião darlhe a licença”. Mesmo antes de tomar o hábito, já sabia que esta licença poderia não ser emitida, mas ainda assim, disse ela: “acomodavame a viver na esperança de que sedo me recolheria”²⁵⁷. Sórora Mariana utilizou, provisoriamente, o hábito por seis meses, à espera de melhoria na situação, porém não viu perspectivas de um desenlace favorável:

no cabo destes seis mezes, veyo hordê de Roma que não podião fundar conventos de freiras, nê tinhão licença para isso e que as que trazião o abito o suspendessem enquanto não vinha outra ordem, porque o não podião elles fazer sem terem licença para o convento. Ficamos muito desconsolados, mormente eu, e deixamos de trazer os abittos, mas o trage hera onesto como quem esperava tornalo a vistir. Mandarão, emtão, a Roma sobre este negocio e tardou tanto que se passou algũ anno e meyo sem vir novas, mas sempre nos davão boas esperanças²⁵⁸.

253 LABOA GALLEGÓ, Juan Maria, **História dos papas: entre o reino de Deus e o poder terreno**, Lisboa, Portugal: Esfera dos Livros, 2010, p. 267.

254 HSIA. **The world of Catholic renewal 1540–1770**, p. 27.

255 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 13v; 15r

256 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 14r-14v.

257 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, 14v.

258 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, 15r.

O fim de suas ânsias se deu quando seu irmão, Fr. Francisco de Azevedo, chamou-a para ingressar no Convento da Esperança de Beja, da família do Carmelo. A entrada de Mariana foi facilitada pelo fato daquele, como vimos, já pertencer à ordem. Porém, apesar desta relativa tranquilidade do ponto de vista institucional, o mesmo não se deu nas tratativas com os demais parentes. As mulheres tinham mais dificuldades do que os homens para seguir a sua vocação religiosa se esta contrariasse os interesses da família²⁵⁹. Em se tratando de uma casa fidalga, isto era ainda mais patente, como foi discutido no caso de Me. Brígida de Santo Antônio, a qual, para fazer valer a sua vontade, teve de recorrer a diversos subterfúgios²⁶⁰. No caso de Mariana da Purificação, que não era nobre, porém oriunda de uma afazendada família, e, portanto, passível de ser incluída no mercado matrimonial, estas dificuldades ficavam evidentes. Ela sofreu reprimendas do pai e dos irmãos, os quais lhe diziam que, por ser a mais velha, “não hera bem que [...] visse [ao convento] e ficassem as mais mossas. Dizião os parentes que [...] ja hera freira e vivia como religioza, que escuzado hera vir [ela], que podia vir a mais mossa, que era mais licito, ou qualquer das outras [irmãs]. [Ela] que hera may de todas e, para exzenplo e doutrina, hera bem que [...] não viesse”²⁶¹.

Como foi visto mais acima, enquanto aguardava a definição da situação da casa dos Teatinos, Mariana da Purificação havia tomado “trage onesto”, o que equivaleria à tomada do estado beateril, pois, segundo define Pedro Tavares, as beatas seriam “as que de motu proprio se arrogavam um hábito religioso, sem obediência a superior conhecido, e aquelas que usavam hábito ‘honesto’ ou de religião, apenas tendo prometido obediência aos seus confessores ou a outras pessoas particulares”²⁶², o que descreve precisamente o caso de Mariana até então. Alguns indivíduos da época, como Tristão Barbosa de Carvalho, desaconselhavam essa condição:

[...] tomão hũa traça de vida, que nem he de casadas, porque não tem maridos, nem de freiras, porque nam guardão clausura, nem de solteira, porque professão hũa sombra de Religião nas obras, & no habito, nem de donzellas, porque gozão de liberdade, & a ninguém reconhecem sujeição, nem de viuvas, porque não foraõ casadas, & são como as cereijas que não são bem brancas, nem bem vermelhas, & por isso mandaua Deos que lhas nam offerecessem²⁶³.

259 Sobre esta discussão, remete-se a MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da Aristocracia em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2009. p.533.

260 RANGEL. **A arte da salvação...**p.53; p.73-75.

261 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 15v.

262 TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos...** p.138-139.

263 CARVALHO, Tristão Barbosa de. **Peregrinaçam Christam [...]**. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1620, p.132r.

O fato de os parentes considerarem-na religiosa, dizendo que “ja hera freira”, no entanto, demonstra que nem todos comungavam do pensamento do autor do *Peregrinação Christam*. Todavia, tal condição não durou muito, pois, apesar das dificuldades colocadas pela família, havia algo mais forte que a motivava – o amor ao Divino Esposo:

[...] se o apartarme de minhas irmãs não fora cõ tanta rezulsam [resolução] e detriminação de só me empergar toda em Deos, sem empidimento, nẽ conviniencia algũa, mais que só a de o amar e servir, fora tirania e ainda ingraticam o apartarme de meu Pay e irmãs e deixallas. Mas como o brasso de meu espoz, que puxava por mi, hera tam forsozo, que asim pairesse [que] me abrazava toda em seu divino amor, de sorte que não havia outras vontades, nẽ outros amores que se me antipuzecem a este, nẽ quantas dificuldades avia bastarão para me deminuir este dezejo e esta ditriminação²⁶⁴.

Seu desejo inicial, que “hera o ser capucha”, não foi concretizado, pois se tornara uma carmelita. As declarações dadas, se as tomamos como verdadeiras, reforçam uma tese já defendida noutro trabalho, qual seja: o espaço conventual não necessariamente se constituía num receptáculo para que as mulheres fossem “aprisionadas” contra a vontade, mas poderia representar um *locus* onde seriam “livres dentro dos muros”²⁶⁵. O relativo “exílio” da sua terra parecia ser algo positivo, pois dizia: “o que tinha de cõsolação hera o vir para longe da minha patria, por ser menos conhessida, e ficar mais livre e dezenbaraçada de comunicação de parentes, amigas e conhecidas”. Sua ansiedade era evidente, pois dizia: “o caminho me pareseo inda mayor de que hera, pellos dezej,os que tinha de chegar e verme metida destes muros para dentro, que isso hera o que toda a vida suspirey”²⁶⁶. Noutro trecho referiu ainda: “[...] toda a vida dezejei cõ muitas ansias e suspiros que dizia eu muitas vezes, se Deos me chega a ser religioza e verme de hũa vez murus para dentro, de duas couzas ha de ser hũa: ou eu hei de morrer logo de prazer, ou hei de viver muitos annos”²⁶⁷. É difícil mensurar a alegria desta religiosa em, voluntariamente, se enclausurar. Separados por muitos anos de distância, pode causar estranhamento quando a lemos dizer que seu maior desejo era estar dos muros para dentro. No entanto, deve-se levar em consideração que aquela era uma forma de vida profundamente valorizada na sociedade portuguesa do século XVII e o caminho considerado mais seguro para a salvação eterna. Além disso, atendia ao seu desejo pessoal de, através da vida religiosa, tornar-se uma santa e ser “a honra de sua geração”. Deve ter pensado, porventura tornar-se-ia verdade a “profecia” do “homẽ que adivinhava”, pois, apesar da

264 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 16r.

265 RANGEL. *A arte da salvação...*, Cap. 3 – Livre dentro dos muros: o caso de Madre Brígida de Santo Antônio (1576-1655).

266 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 16v.

267 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 20v.

desconfiança que tinha, diz o antigo ditado: “Deus escreve certo por linhas tortas”. Talvez, nessas tortas linhas, estivesse escrito que esse era o prelúdio de uma senda de glórias. A noviça adentrou o convento “cõ muito aplauzo de todas estas religiosas”, as quais, disse, estavam “muito alvorosadas esperando por mim, por ser irmã do seu capellão, que neste tempo hera meu irmão”²⁶⁸. Sua alegria era evidente quando ouviu proferir “*vene esponza Christi*” por boca da priora Me. Feliciano da Cruz, a qual, segundo Me. Mariana, “parecia hũa vos do Ceo”²⁶⁹.

Um outro fato a reforçar a ideia de que Mariana da Purificação estaria destinada a grandes feitos foi uma “vos muito suave” escutada enquanto rezava pela saúde daquela priora, a qual ficara muito doente, alguns dias após sua profissão. Ela nutria grande admiração pela prelada por tê-la recebido bem no convento e por ter dito que Mariana haveria de ser “sua morgada”. A afeição era tanta que a jovem venerável ofereceu a sua vida em troca da saúde da abadessa. Tendo feito isso, ouvira a voz de seu Esposo, a dizer:

filha, não sabes o que me pedes agora, esta aqui [neste convento] a sua salvação e a ti querote qua [cá], para por ti obrar grandes couzas e seres exzenplo de muitas. Foy tal a suavidade destas palavras e a clareza dellas, que me ficaram tam empranças [impressas] no corasão que não se me puderam olvidar da memoria [...]²⁷⁰.

Notem-se os grifos no relato original de Sór. Mariana. É provável que os inquisidores tenham considerado tais proposições como fruto de vanglória, julgada como um indicativo de santidade afetada, pois os “verdadeiros” santos dificilmente dariam declarações semelhantes. Outro trecho grifado pelos inquisidores refere-se a uma suposta cura operada, segundo Mariana, “por minha emtersesam [intercessão]”, na qual teria devolvido a visão de uma freira enferma. Em mais de uma ocasião, através de seus “limitados rogos”, Deus teria feito “merce de llevar tantas almas a sua gloria”, retirando-as das chamas do purgatório²⁷¹. Ainda outra vez, no dia em que recebeu uma visão mística do “espozo menino” representado na

268 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 16v-17r.

269 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 17v.

270 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.17v. Em várias partes dos “cadernos” de Mariana da Purificação trechos foram grifados pelos doutores do Santo Ofício, os quais manteve apenas quando eram importantes para a análise. Tais grifos são úteis por permitirem que tenhamos uma compreensão das proposições que chamavam a atenção dos inquisidores.

271 Madre Mariana afirmava ter grande “compaxão” das almas do Purgatório e, por isso, rogava por elas desde menina: “tinha eu devação desde menina lendo em hũ livro o grande bem que hera, e caridade oferenser tudo o que se rezasse pellas almas do prugatorio, fosse rezado a nossa senhora ou a santos, que não se perdia o meresimento para cõ os santos, e faziase bem as almas que fiquei dispois que li isto, sempre o que rezava oferesia tudo pellas almas, e agora não digo eu rezar só, mas todas as penitencias que se podem fazer na vida farei eu se me v.p. [i.e. o confessor] mo primitir, ainda dar a vida se for posivel a troquo dellas hirem gozar da vista de Deos”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 32r.

hóstia consagrada, “foy Deos servido levar por meus rogos a sua gloria sê tensão de lhe fazerem sufragios algũs, doze almas [...]”²⁷². Seus rogos tornaram-se mais eficazes, na medida em que: “ao dia de todos os santos foi nosso senhor servido por meus pobres rogos levar setenta e duas almas do purgatorio a gozar de sua vista”²⁷³. Tais fenômenos extraordinários eram considerados de fundamental importância na percepção popular da santidade, pois, segundo Weinstein e Bell: “operação de maravilhas, profecia, estigmas, e iluminação eram uma evidência tangível de santa eleição e poder. A veneração popular cresceu sobre estas manifestações porque elas forneciam ajuda divina e reconforto”²⁷⁴. Por esta razão, nalgumas *vitæ*, havia compilações de milagres realizados pelo santo, em vida ou após a morte. Registravam-se ainda, as maravilhas operadas através da sua alegada intercessão ou uso de suas relíquias, conforme se averiguou acerca de Madre Brígida de Santo Antônio²⁷⁵.

Vida conventual

O percurso conventual de Sórora Mariana da Purificação, conquanto representasse a realização do sonho de toda uma vida, não seria tão suave como antecipava, pois esteve em meio a uma aparente disputa de poder no interior da casa monástica na qual assistia. De um lado a priora, referida por Mariana como “muito minha amiga”²⁷⁶; do outro a mestra, Sórora Brites da Graça.

Mariana queixava-se da falta de obediência à prelada e ao questionamento de suas ordens. Ficava sentida quando via “algũas religiosas por sua pouca idade não fazerem muito cazo da vos da perlada, mas hé porque não sabem o muito que nisso se merese”, atribuindo isto à falta de leitura, ao afirmar “como eu sey pello ter lido em livros”²⁷⁷. Esse zelo pela obediência aos superiores, ao passo que lhe acrescentava méritos nos céus, também lhe avultou os desgostos na terra: “mas desta obediencia e respeito que eu tinha a Me Priora me resultavão grandes desgostos cõ minha mestra e sua dicipula, ainda cõ a leiga, que todas herão contra mim”.

272 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 66v.

273 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 76r.

274 WEINSTEIN, Donald e BELL, Rudolph M. **Saints and society: the two worlds of western Christendom (1000-1700)**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1982, p.150.

275 RANGEL. **A arte da salvação...**, p. 82-83.

276 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 22v.

277 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 22v.

A arquitetura do mosteiro e a relativa independência das “casas” no seu interior, conforme discutido no capítulo primeiro, favoreciam uma série de alterações que incluíam a desobediência à abadessa, a qual, na prática, parecia não ter controle sobre as religiosas fora de seu círculo de dependência. É provável, como se disse, que se tratava de uma disputa pelo prestígio no convento, de tal modo que a mestra poderia ter se sentido enciumada do destaque obtido pela priora e, porventura, o quisesse para si. Isto fica mais aparente no trecho em que observou: “diziãome que eu só a fulana queria, não a numiando por Priora, e que só a ella amava, e que so a ella obedecia, e o que ella me mandava fazia, [...] que ella hera minha may, e ella hera a que me governava, e que só cõ ella me cõsolava”. Por esta razão, segundo Sór. Mariana, ao pedir alguma licença à priora, tinha de fazê-lo com cautela, pois quando a mestra e sua *entourage* tinham conhecimento disso, “se desgostavão e a mim murtificavão cõ pallavras e carrancos”²⁷⁸. Noutra situação, foi criticada pela amizade que teve com uma sobrinha da abadessa, a qual estaria a ajudar na emenda de vida, pois se “ouvia dizer que esta freira hera muito dada a cõversasoes e amizades de fora, e que nisso hera muy devassa, porque cada dia tinha hũ e não perceberava cõ nenhũ, e a todos se andava dando a conhecer”²⁷⁹, um caso provável de envolvimento com freiráticos²⁸⁰. Mariana ignorava esta má

278 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 22v.

279 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 24r.

280 Evergton Sales Souza faz eco às críticas do início do séc. XVIII emitidas pelos jacobinos acerca do freiratismo, o qual estava bastante em voga na época: “um dos abusos mais frequentes, que explicita os graves problemas morais da época e contra os quais os jacobinos travaram grande combate, foram as relações ilícitas com religiosas. Tratava-se de um verdadeiro fenômeno de moda. Em seu estudo sobre a jacobinagem, Luis Cabral de Moncada escreve que, do trono, vinha o exemplo [refere-se a D. João V, que tinha uma freira como pública amante], até as últimas camadas da burguesia, passando por uma parte do clero, Portugal tinha se tornado, àquela época um país de ‘namoradores de freiras’; ‘o país ardia em ímpetos de lascívia sacra’. O combate a esta prática, conhecida sob o nome de *freiratices* ou *freiratismo*, não foi uma exclusividade dos jacobinos, mas é certo que eles constituíram os maiores expoentes dessa luta”. SOUZA, Evergton Sales. *Mística e moral no Portugal do séc. XVIII: achegas para a história dos jacobinos*. In: _____, SOUZA, SAMPAIO. **Formas de crer...**, p.111. Há inúmeros outros casos na documentação que atestam a existência desse fenômeno. O célebre autor baiano Gregório de Matos dedicou vários de seus poemas a religiosas do convento das Clarissas do Desterro. Um desses poemas “freiráticos” foi destinado a uma religiosa chamada Mariana, também conhecida por “Dona Urtiga”, por sua resistência aos avanços do poeta, o qual disse “Eu morro de vos querer / e tanto em morrer presisto, / que podereis fazer, / que não ficasse malquisto / o venturão de vos ver”. A religiosa acabou por ceder aos seus encantos, e chegou a dar-lhe doces como prenda, ao que agradeceu dizendo: “Trocai o doce em favor / e curai meu mal tão grave / co’aquela ambrosia suave, / com que foi criado o Amor: / o néctar será melhor, que destilam vossas flores, que são tão secos favores / são de amor efeitos pecos, / tão mais são amores secos, / como são secos amores”. MATOS, Gregório de; HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcello. **Gregório de Matos: poemas atribuídos: Códice Asensio-Cunha**, Belo Horizonte: Autêntica, 2013, t. II, p.180; 187. Sobre o mesmo assunto, a Biblioteca Pública Municipal do Porto guarda um interessante manuscrito, uma obra sem título, possivelmente do século XVIII, encontrada numa miscelânea, dedicada “A todo cavalheiro Moço freiratico” em que o autor, Jorge Rabasco Patinerno (provavelmente um pseudônimo), instrua “todo o soldado de cupido que quizer militar nos lupos ou Terreyro de Freiras”. O autor dava instruções de situações práticas que podiam ocorrer aos freiráticos e de que modo deveriam proceder. Um exemplo é “Se acaso succeder / o que Deos não permita / que a madre lhe mostre [...]: os collos dos braços, ou o tamanho dos pes, e lhe dicer que não esta ali a metade, que em algũ dia lhe não chamavão ‘fulana’ senão ‘a rosca’ por ser muito feita em carnes”. O “estudante de Vênus” deveria, então, olhar para ela “de meyo a meyo e se lhe parecer que tem feições de molher que foi

reputação por ser “nova e moderna em o cõvento”. Porém isto acabou por se voltar contra si, pois, aparentemente, passaram a lhe atribuir as mesmas faltas ou, ao menos, as suspeitas: “hera grande o roido que por isso fazião, dizendo que hera minha amiga particular e assim o publicavão, e sobre isso punhãome muitos aleives que davão que fallar a esta comunidade das muitas queixas que de mim fazião, e eu andava muito emvergonhada e não deichava de sentir o prizumirem de mim”. Decerto, segundo ela, haveria de ser “o inimigo que andava metendo aquella sizania para que a freira desgostace e não perceverace em aquelle bom perpozitu que mostrava ter de emmendar sua vida e aproveitar sua alma”²⁸¹.

Mariana da Purificação auxiliou-a através do ensino da oração, “livrinhos espirituais” e de “algũas couzas convinientes e de devaçãõ”, mas ainda atraía hostilidade das rivais por não entenderem, segundo ela, o desejo de ajudar a sobrinha da prioresa na sua reforma de costumes:

[...] por me desgostarem, emtendia eu o fazião, mas hera muy imcontrada a minha tenção. A sua imaginação e aos seus joizos que lansavão porque me dizião grandes couzas e não a normiavão senão por amiga a qualquer ora que faltase ou me tivesse ja me dizião que ficara cõ amiga, murmuravão e dizião que eu toda a noite andava cõ ella pasiando pellas barandas, couza que nunca me susedeu porque eu sou pouco de pasiar [...] ²⁸².

Não bastassem as críticas à Madre Mariana, faziam pouco-caso do esforço de sua “amiga”, para usar um termo de suas detratadoras. Mesmo estando aquela longe das conversações porta afora e assistindo ao coro com mais frequência, “muitas gonbavão [zombavam] chamandolhe biata, de que ella muito se emvergonhava, e diziame que hera tal a vergonha que tinha de estar no coro per amor das freiras, que não sabia aonde se fosse meter que lhe davão tentaçoies de não hir pello que zombavão dela, eu dizialhe que era o inimigo invejozo do bem das almas que a queria por ali disviar daquelle bem [...]”²⁸³. Chamamos atenção para o uso do termo “beata” pelas religiosas do Convento da Esperança. Conquanto em sua acepção usual a palavra tenha significado de “molher, & homem que vivem com recolhimento, & servem a Deos, com demostraçoens de singular virtude”, a destas religiosas

rolissa, crea o bom do emcarecimento, mas se tãobem estiver nos ossos, [...] digalhe que ha homens de diversos gostos, que o seu estima mais as molheres affiladas”. **OBRAS varias dignas de se perpetuarem na memoria dos curiosos** [...]; cat. 653 / MSS 394 BPMP, [s.a.], [não paginado]. Vale ainda mencionar a coletânea de textos freiráticos no Brasil e em Portugal durante os séculos XVII e XVIII, compilados por Ana Miranda. Esta autora, além do compêndio, trata ainda de descrever, no estudo inicial, como funcionava o “jogo” de sedução entre os namorados, que, em muitos casos, não passava de uma admiração à distância, embora houvesse também casos mais “escandalosos”. MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**, Porto Alegre: L&PM, 2014, p.7-16.

281 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 23v

282 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 24v

283 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 24v.

se aproximavam do significado de “beataria” ou “beatice” que, segundo Bluteau, trata-se da “affectada demonstração de virtude”²⁸⁴. É possível que tal termo, associado a uma santidade afetada, tivesse relação com os numerosos casos de beatas fingidas deste período, como teremos a ocasião de ver no quarto capítulo, por isso as freiras o utilizavam com uma acepção negativa²⁸⁵.

Já as alegadas “murmurais” contra a sua pessoa, feitas em diversas ocasiões, como vimos, traziam grande sofrimento para si. Da mesma forma que muitas mulheres de seu tempo, oprimidas pelas mais diversas razões, Mariana da Purificação encontrou lenitivo nos braços de seu Divino Esposo. Queixava-se de estar naquele convento perguntando a Deus “porque não vinha para Capucha e vim dar aqui neste martirio sem cutelo”. Talvez, pensava, estivesse melhor num convento mais rigorista do que numa casa de carmelitas calçadas. Neste instante, então, teria caído num sono profundo em que “via muito claramente, sem ver cõ os olhos corporaes nada” um imenso clarão na sua cela. Entre as luzes estava S. Teresa de Jesus, “muito riquamente vestida, a capa brilhava como diamantes, muito revenda [reverenda]”, a qual lhe disse: “filha, não te desconsolés, sofre cõ paciencia que teu espozó bem sabe tudo. Elle mesmo que queis trazerte para essa cõpanhia para te experimentar, mas não sera para sempre, que elle te acudira quando lhe paresser, e mais me disse: calte [cala-te], que muito bem sey que sempre dezejaste de ser minha filha, que ainda o as de ser, ou guardar a minha regra”²⁸⁶.

O amor ao seu Esposo celeste, consoante Mariana, provocava “ímpetos” dentro de si. Sendo a experiência mística inefável, a descrição dos fenômenos se dava através de aproximações metafóricas e imperfeitas. Melquíades Andrés explica como isto se procede na literatura mística espanhola:

O místico experimenta a causalidade e transcendência divina e trata de expressar essa percepção imediata em si mesmo por meio de símbolos e analogias. Problema deslumbrante, que ultrapassa as fronteiras desta história. Não se trata de caminhos completos, nem de proposições conceituais, nem de exprimir processos de interiorização, senão de fotografias [instantâneas] do itinerário experiencial da história da própria salvação, de Deus uno e trino

284 BEATA & BEATO; BEATARIA In: BLUTEAU. **Vocabulário portuguez & latino**, vol. I, p. 76. No século XVIII, o termo foi empregado também para criticar os jacobeus, conhecidos por sua piedade rigorista e, por isso, considerados fingidos por alguns: “[...] os adversarios da jacobea passaram a concentrar suas críticas na ação reformadora e no comportamento dos que consideravam hipócritas e beatos afetados. Dom Raphael Bluteau faz eco desta atitude, ao afirmar que, pelo nome de jacobeus, se chamavam, em conventos de frades e freiras, os que pretendiam ‘distinguir [-se] dos outros com alguma devoção particular ou afetada beatice’”. SOUZA. *Mística e moral...* In: BELLINI, _____, SAMPAIO. **Formas de crer...**p.110.

285 Vide, nomeadamente, o cap. 5 - “vida beata”: santidade verdadeira e santidade simulada.

286 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 25v-26r

que cria e redime por amor. Trindade, criação, encarnação, redenção, resposta do homem são expostas em chave nupcial, de serviço, filiação, fraternidade, amor interpessoal²⁸⁷.

O autor espanhol continua, mostrando a importância do “amor” entre o devoto e Deus nestes fenômenos. Isto se coaduna com o que já se ventilou acerca do pensamento sanjuanista:

Quando o místico fala em chave de serviço ou em qualquer outra, pulsa sempre por baixo o amor. Daí o envoltório lírico quase contínuo de enamoramento, de desposório, de dotes [arras], de busca do amado na noite escura, de união esponsal, de amada transformada em amado. Os grandes místicos espanhóis não escrevem tratados sistemáticos, mas experiências de busca, de purificação, de encontro, de união esponsal²⁸⁸.

As proposições de Andrés elucidam a linguagem empregada por Mariana da Purificação e outros místicos, particularmente os de influência teresiana. Por isso, ainda que possa soar estranho, o fenômeno experienciado por esta freira, descrito a seguir, é compreendido dentro da lógica enunciada acima. A carmelita de Beja afirmou ter acordado “cõ hũ impito tão grande de amor de Deos que prescia não cabia na cama, nẽ em mim mesma. O corasão me dava pulos e prescia que me estalava no peito”, por isso, “dezejava eu cõ minhas proprias maus abriilo”. O que, de fato, fez, pois “foi tal a forsa deste amor, e tão grande impetu, que, sem me sentir, cõ as maus feri o peito e me achey, quando acordei pella menhã, toda banhada em sangue. A camiza e lansol, e o peito todo ferido”. Totalmente alienada dos sentidos corporais, afirmou que “o tenpo que deste modo passei não sey”²⁸⁹. Com tudo isso, ainda se preocupava de “a roupa ficar asinalada” de sangue, pois suas antagonistas descobririam e, lamentava, “avião de zonbar de mim”²⁹⁰.

Se acreditarmos em suas palavras, este ambiente desfavorável prejudicava seu crescimento espiritual. Em razão disso, tinha muita “desconsolação cõ que passava naquella caza, no particular de minha alma e de meu aproveitamento, pois não tinha huma ora que cõ sosego e liberdade pudesse tratar do que emportava ao bem de minha alma e perfeição de minha vida”²⁹¹. Tudo o que queria era viver apenas para seu Esposo.

287 ANDRÉS. *Historia de la mística*, p.38.

288 *Ibid.*, p. 39.

289 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 26r. “Ímpetos” semelhantes são relatados por Lígia Bellini, como foi o caso da freira Isabel Maria da Conceição, “que rasgou duas vezes o peito com um canivete, ‘para escrever com o sangue do coração huma protestaçon a seu Divino Esposo’, ficando-lhe a ferida aberta por toda a vida”. BELLINI. “Penas, e glorias...” In: _____, SOUZA, SAMPAIO. *Formas de crer...*, p.104.

290 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 26v.

291 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 49r.

“Viver só cõ meu espozó”: a liberdade cativa²⁹²

É relevante procurar compreender o conceito de liberdade a que Madre Mariana da Purificação faz referência. Melquiades Andrés distingue dois tipos: “a que não admite na própria vida forças externas, sejam físicas ou morais” e uma outra, “a liberdade interna, capaz de renunciar e não estar ligada aos próprios gostos e caprichos”. Para os místicos do período, o termo não se referia, necessariamente, à ausência de coação externa, “mas ao senhorio de si mesmo para entregar-se voluntariamente a Deus: ‘aqui estou para fazer tua vontade’. Essa oferenda se realiza no interior do coração, desprendida de tudo o que é humano e deixa no nada de S. João da Cruz. Seguir a Jesus é liberdade²⁹³. Tal estado, enunciado por Melquiades Andrés, foi, a partir dos eventos relatados a seguir, alcançado pela venerável Mariana da Purificação.

Nas suas preces para “buscar o perdão de minhas culpas”, sentiu “hũ recolhimento tão grande cõ hũ impeto de fogo que pare[se] me sentia abraçar”, no qual chegou a ficar fora de si. Aí “representoseme meu espozó defronte de mim, aos olhos dalma muito glorioso e resplandesente como resusitado, cõ as chagas abertas e pondo a mão no lado”. O Cristo ressuscitado, então, lhe asseverou “tu te recolhes a este lado cõ muito cuidado e eu te resebo cõ muito amor e boa vontade”. Dito isso, “se chegou para mim cõ o outro brasso [...] e me pos o seu lado na minha boqua”. Contou a freira que “foy tão grande o regalo que ali tive e a dosura que senti em minha boqua tão indigna e a deleitação de meus sentidos que nenhũ tino davão nẽ podião dar a couza desta vida, que todos estavam empregados em amar aquella fremozura²⁹⁴. Com este evento sobrenatural, o Salvador teria concedido o bem tão almejado pela carmelita:

[...] minha filha, aqui teis este lado para teu sustento, que nunca ey de faltar. Bem sey que sempre dezejaste viver só de minha divina providencia, sem teres outro socorro mais que o meu e sem teres esperança mais que em mim, nẽ dependeres mais que de mim. Aqui me teis que tudo as de achar em mim e nada te a de faltar. Este lado a de ser o teu sustento, e esta he a minha vontade, e teu dezejos serão conpridos assim como são de mim estimados, pollo que sempre tiverão de preseverantes que isto he sempre o de que fasso mais e maior estimassão²⁹⁵.

292 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 51r.

293 ANDRÉS. **Historia de la mística...**p. 49.

294 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 50r.

295 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 50v.

A liberdade obtida por Mariana da Purificação tem significado diverso do que se costuma associar a esta palavra. Para esta religiosa, trata-se de não ter empecilhos para se lançar, de todo, nos braços de seu Divino Esposo, dependendo única e exclusivamente dele para seu sustento espiritual, representado pelo sangue vertido de suas chagas. Caroline W. Bynum argumenta que imagens como a apresentada acima, relacionadas à alimentação, seriam uma característica típica da espiritualidade feminina tardomedieval, sendo a piedade ligada à comida e ao corpo de Cristo elementos mais prevalentes entre as mulheres do que entre os homens. A autora afirma ainda que “o jejum tornou-se uma obsessão tão grande” para algumas religiosas que historiadores contemporâneos enxergaram nelas os primeiros casos documentados de anorexia nervosa²⁹⁶.

E continua tratando propriamente do fenômeno que acabamos de ver, bem como de outros relacionados à eucaristia. Através das análises de *vita* dos Países Baixos, conclui que a espiritualidade alimentar estava no coração das práticas femininas. Além disto, o ascetismo tinha um papel fundamental em suas vidas, porque, segundo a autora, das mulheres que estudou, todas “jejuavam visando preparar-se para o corpo e sangue de Cristo”. Esta experiência “do enchimento [filling] de Cristo” era tão marcante que muitas mulheres, após terem provado do doce maná, tornavam-se incapazes de alimentar-se de comidas comuns²⁹⁷. O ato de manducar a hóstia consagrada, seria, portanto, alimentar-se do próprio Deus. Era o *panis angelicus* que “transcendia toda a fome” e explicaria, do ponto de vista espiritual, o fato de algumas passarem longos períodos sem consumir outra coisa além da partícula²⁹⁸.

Madre Mariana não fugia a este paradigma. Após vivenciar a inebriante experiência de beber do lado de Cristo, asseverou: “não pude comer couza algũa, nẽ ao outro dia comi quazi nada, nẽ de antão para quã pude achar sabor nẽ gosto nos comeres”²⁹⁹. Além desta declaração, uma das visões tidas pela carmelita de Beja parece reforçar a tese de Bynum, da associação de tais fenômenos à espiritualidade feminina, principalmente se atentamos para o aspecto

296 Discussão sobre esta matéria é feita por BELL, Rudolph. **Holy anorexia**. Chicago : University of Chicago Press, 1985 e BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and Holy fast: the religious significance of food to medieval women**. Berkeley: University of California Press, 1987. p. 4. A autora afirma que é possível que tais práticas tenham se estendido até o período moderno (*Ibid*,p.6). Há indícios que corroboram esta proposição, ao menos se consideramos o exemplo de Mariana da Purificação. Esta carmelita, além dos casos já mencionados em que a alimentação (ou a privação dela) e espiritualidade se relacionam, relatou outras ocasiões ligadas à espiritualidade alimentar: “me mandou [o Divino Esposo] que as quintas feiras não comese mais que sinquo bocados de pão em memoria daquellas sinquo palavras cõ que elle se deixo sacarmentado”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.77r.

297 *Ibid*, p. 117.

298 BYNUM. **Holy feast...** p.4.

299 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 50v.

escolhido pelo Senhor para, alegadamente, se manifestar a ela: o Jesus Menino. Digna de nota ainda, é sua referência ao vínculo materno:

[...] cabando de comungar vem logo meu espozoz menino cõ os brasinhos abertos, que assim se me representa na particula quando vou para a receber, e assim o veyo [vejo] eu vir para mim como hũa creanssa que ve a may de logo e se vê a ella cõ os brasinhos aberto[s] e lansalhos ao pescosso, assim o veyo eu vir para mim³⁰⁰.

Tais fenômenos, segundo Bynum, seriam uma forma de identificação destas mulheres com o sofrimento do próprio Cristo:

O alimento celeste que essas mulheres tanto desejavam não era apenas a doçura, embevecimento, alegria; era também identificação com o sofrimento da cruz. Preenchido com Cristo, o receptáculo era simultaneamente crucificado com sua agonia. Intensamente literal em suas *Imitatio Christi*, desejando fundir-se com o corpo físico de Cristo que mastigavam e consumiam, estas mulheres forneceram alguns dos primeiros exemplos do singular milagre dos estigmas. Maria de Oignies respondia ao seu desejo eucarístico e pela culpa por comer depois de adoecer, mutilando-se na forma das feridas de Cristo. Ida de Louvain recebeu os estigmas no momento da sua vida que estava no ápice entre o fervor eucarístico e o conflito com sua família; embora tivesse pedido para ter os sinais exteriores removidos, a dor interna permaneceu³⁰¹.

Tal identificação com o sofrimento de Cristo, à qual Bynum se refere, foi ainda mais patente no caso de madre Mariana da Purificação, pois, além do uso do cilício na cabeça, teria partilhado com o seu Esposo as atrozes dores do madeiro, como emblema da união mística com Ele. Essa situação ocorreu após algum tempo na vida conventual. Era, na ocasião, uma freira mais experimentada e que tinha sob a sua responsabilidade algumas religiosas, provavelmente noviças, a quem chamava de “minhas meninas”, possivelmente na época em

300 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 66v. Noutro trecho, é possível verificar uma imagem associada à maternidade e, portanto, mais próxima à espiritualidade feminina: “[...] ate pella menhã pasey em brasos de meu querido Espozo, com muitos coliquios, mimoza e muito regalada tendome ao seu lado, assim como pode ter hũa may seu filho ao peito”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.77r. Outro caso célebre nesse aspecto é o da própria S. Catarina de Siena, a qual também via o Senhor Menino como uma criança “who treated her as a son would treat his mother”. RIGAUX, Dominique. Women, faith, and image in the late Middle Ages. In: ZARRI; SCARAFFIA. **Women and faith**, p.81. Sobre o mesmo tema, vide também GRIECO, Sara F. Models of female sanctity in Renaissance and Counter-Reformation Italy. In: *Ibid.*, p.163-164. Em relação aos fenômenos extraordinários ligados à eucaristia, há diversas outras ocasiões em que Madre Mariana teve alguma visão ao tomar a partícula. Ela sentiu estar com a hóstia na sua boca enquanto o confessor estava comungando e quando ele ia lhe entregar o corpo de Cristo, viu o celebrante ladeado por dois anjos a carregar tochas. Então, recebeu uma comunicação do Divino Esposo dizendo que poderiam até privá-la da comunhão, mas não dos favores que Ele lhe concedia. (ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 87r).

301 BYNUM. **Holy feast...** p. 119. Dinzelbacher também menciona a relação entre *mulieres sanctæ* e a eucaristia: “L’intensa relazione che queste donne avevano con Cristo sotto la forma dell’ostia consacrata poteva manifestarsi sia come presagio buono sia come maligno. L’intensa devozione eucaristica dimostrabile in quasi tutte le *mulieres sanctæ* si contrapone ad un interesse altrettanto intenso delle streghe riguardo al santissimo, certamente tesa a strumentalizzarlo con le loro arti demoniache”. DINZELBACHER. Sante o streghe... In: ZARRI (org.). **Finzione e santità...**,p.82.

que passou a residir no seu “deserto”. Um dos ensinamentos transmitidos às pupilas foi que “cuidasemos naquella execciva dor que nosso Senhor padeceo em sua sagrada e dilicada cabeça, quando lhe puzerão aquella cruel coroa de espinhos”³⁰². Tal meditação fazia parte de diversas obras de espiritualidade e estava presente na prática de muitos religiosos³⁰³, não só de mulheres, como já foi tratado noutra lugar³⁰⁴. A espiritualidade dolorista do século barroco se reflete em inúmeros aspectos, sendo, talvez, o mais marcante deles, na arte. Em muitas igrejas e conventos desta época é possível encontrar a figuração dos passos da paixão de Cristo, os quais os devotos deveriam acompanhar e neles meditar³⁰⁵. O Cristo barroco é menos a figura régia e gloriosa retratada por Jan Van Eyck no retábulo de Ghent (1432)³⁰⁶ e mais o “Cristo Crucificado” (1624) de Luís Tristán, dileto discípulo de El Greco. Gombrich apresenta a evidente inspiração religiosa que caracterizava a arte do pintor grego radicado na Espanha, o qual empregou a sua técnica a serviço da fé. Fato que nos diz muito acerca do espírito desse tempo³⁰⁷.

Voltemos ao fenômeno místico vivenciado por Sór. Mariana. Após aconselhar “suas meninas” a meditar no suplício de Cristo, relatou que:

302 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 76v.

303 A meditação na crucificação de Cristo estava presente nas leituras comunitárias e individuais dos conventos, incluindo o da Esperança de Beja, conforme relatou Sór. Mariana: “me sosdeeo estando ouvindo a lição que se le na comonidade para a orasão, ouvindo dizer da dor que aquella cruel coroa de espinhos cauzaria na dilicada cabessa de meu querido e divino espozo, senti e padesi a mesma dor que fiquy toda trespasada e fora de mi por muito espacio de tempo”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 77.

304 RANGEL. **A arte da salvação...**p.109-110.

305 Um exemplo disso é o da Madre Mariana do Sacramento (†1593), religiosa do convento de Jesus de Setúbal, “[...] com lagrimas todos os días tomava disciplinas [...] derramando muita copia de sangue e em particular nas sestas feiras, e nellas fazia muitas penitencias secretas de noite. Foi vista algumas vezes pellas que a espreitavão que depois de açoutada, se revolvía em hortigas da horta por onde havião andar as estações da paixão de Christo com pezos de pedra sobre os hombros nus”. SÃO JOÃO, Leonor de. **Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de IESU de Setúbal**. Setúbal: 1630, (Manuscrito). fl. 209. Biblioteca Nacional de Portugal, cód. 11404.

306 GOMBRICH, Ernst. **The story of art**. Londres: Phaidon Press, 2010, fig. 156.

307 “[...] El Greco learned much from Tintoretto's unorthodox method of lopsided composition, and that he also adopted the mannerism of over-long figures like that of Parmigianino's sophisticated Madonna [...]. But we also realize that El Greco employed this artistic method with a new purpose. He lived in Spain, where religion had a mystic fervour found hardly anywhere else” (*Ibid*, p.282). Apenas em El Greco, segundo Rodríguez, pode-se falar com precisão numa pintura “mística”: “Entiendo yo que en las Artes plásticas podríamos decir que hay misticismo cuando se deforma la realidad para expresar por este medio algo superior y trascendente de la realidad misma. Sólo en un pintor vemos esto: en el Greco, cuyo origen extranjero e cuya formación no absolutamente indígena le permitieron contemplar con otros ojos y con otra perspectiva todo el panorama de aquella España llena de fervor religioso y de espíritu ascético”. Este autor argumenta que a arte espanhola do *Siglo de Oro* tem uma componente ascética mais forte do que mística, por isso a estatuária espanhola “fue un arte demótico, popular y, por tanto, profundamente *humanizado* y realista. La consideración de la *humanidad* de Cristo, que, como hemos visto, ilumina con fulgores de caridad lo más genuino de nuestra literatura mística, también aparece en el arte escultórico español”. Por esta razão, “El San Francisco español no es el San Francisco seráfico, sino el ascético”. RODRIGUEZ. **Introducción a la historia de la literatura mística em España**, p.315-317.

[...]quando fuy a dizellas, não pude dizer mais que quatro ou sinquo palavras e chegando a dizer a dor que senteria Nosso Senhor, espozó divino de nossas almas, quando lhe atravessarão sua sagrada cabessa cõ a hũa cruel coroa de espinhos, asim senti eu na minha cabessa tão digna e meresedora de muitos tromentos, hũa dor tão excessiva que não sei nẽ [se] posso comparar a couza algũa, que fiquey logo toda trespasada sem saber mais aonde estava abrazada toda naquelle amor de meu divino e querido espozó³⁰⁸.

Foi observada anteriormente a sua busca por imitar o sofrimento de Cristo através do uso de um cilício na cabeça, em memória da coroa usada pelo Salvador. Aqui, trata-se de um fenômeno mais profundo, em que, como já se afirmou, se encontraria misticamente tão unida ao seu Esposo que seria capaz de participar até mesmo de suas dores. A continuação desta experiência mística, noutra ocasião, torna esta hipótese ainda mais inequívoca, pois Mariana da Purificação diz ter sentido

tão grandes dores nos pes e nas mãos, e no corasão que parese o senti rasgar cõ hũa lança e forão tão excessivas estas dores que as não posso cõparar a couza algũa e toda perese me sentia crusificada cõ meu querido espozó em hũa crus, fiquando toda trespasada e fora de mim, padeseendo estas dores nalma e no corasão e emterior [...] e dissime meu espozó, agora, filha minha, padeste tu igualmente comigo os tromentos de minha paxão que eu padesi na crus³⁰⁹.

Autoridade através da mística e ascética

Melquíades Andrés e Pedro Sainz Rodríguez são unânimes em afirmar a complementaridade entre a ascética e a mística. Andrés, citando Fr. Luís de Granada, nota: “não se opõem a ascética e a mística. ‘as meditações que assinalamos, servem principalmente aos que começam [...] Mas, após exercitados, não é necessário perseverar nestes mesmos passos, mas que se dirijam aonde o Espírito lhes encaminhar [...]’”³¹⁰. Rodríguez tenta distinguir os campos de ambas, afirmando que

[...] este *estado místico* é uma graça extraordinária, cuja concessão depende exclusivamente da vontade divina. Por outro lado, a Ascética é produto da atividade humana. [...] A polêmica que divide os teólogos consiste em que uns defendem que a Ascética e Mística diferem *essencialmente*, enquanto outros afirmam que não são mais que diferentes momentos de um *mesmo* caminho que conduz ao conhecimento perfeito de Deus³¹¹.

308 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 77r. Sua meditação, provavelmente, deve ter sido feita com algum suporte visual, fosse de pintura, azulejos ou ainda alguma escultura. A descrição do “deserto” no primeiro capítulo corrobora essa assertiva, pois, como se indicou, este era adornado com variadas imagens pias.

309 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 77v.

310 ANDRÉS. *Historia de la mística...*, p.4.

311 RODRIGUEZ. *Introducción a la história de la literatura mística...*, p.25-26.

Para além desta polémica, verificamos que a piedade de Mariana da Purificação se aproximava mais da definição desta última opinião, pois, concomitantemente aos fenômenos místicos que experimentava, adotou um rigoroso programa ascético, como se observou ao longo deste capítulo. Esse programa tornou-se ainda mais austero. Pouco tempo depois da já mencionada aparição na qual o Cristo teria oferecido o seu lado para a carmelita de Beja, Ele lhe revelaria uma nova forma de vida, a qual deveria obedecer. Esta não era a mesma regra professada por suas irmãs, embora, como se perceberá, não continha nada que um asceta aspirante a santo pudesse considerar estranho. Tal regra, contudo, suscitou o interesse do Santo Ofício, pois os trechos em que a descreveu estão grifados e, na lateral traseira da folha 52 pode se ler “regra”, escrito pelos examinadores da Inquisição. As razões para tanto são evidentes e são semelhantes às que motivaram as suspeitas lançadas contra muitas beatas, pois, como já vimos, arrogavam para si o direito de professar uma forma de vida particular. A preocupação das autoridades religiosas é a de que essas mulheres incorressem no perigo das heresias; da “singularidade”, isto é, de querer obter destaque motivadas pela vanglória. Os problemas de Madre Mariana em relação a esta última questão foram menores, pelo menos em se tratando de seu confessor Pe. Fr. Antônio de Escobar³¹², a quem se dirigia em seus cadernos chamando-o “v.p.”(vossa paternidade). Este religioso costumava ser tolerante com suas revelações pois afirmou: “a mim, ja [a]gora Madre Marianna, não digo nada, fecho os olhos e serro os ouvidos a tudo o que me disserem contrario a isto que Deos quer que fasamos e ja que Deos tanto favorese a vossa merce viva, pesalhe se he sua divina Magestade servido de lhe dizer o como quer que viva de sorte que mais o [a]grade e a regra que quer que tenha [...]”³¹³. A sua boa vontade para com a religiosa, no entanto, teria sido louvada pelo próprio Cristo: “disseme meu espoz, filha muito me agrada o animo e rezulção do teu cõfesor e sempre sera de mim favorecido”³¹⁴. A confiança nas visões de Sór. Mariana cobraram seu preço, pois os doutores do Santo Ofício, lançando dúvidas sobre a veracidade dos fenômenos místicos experimentados por aquela freira, afirmaram que, para a religiosa, “bastou para se certificar a aprovação de seu confessor, que ella mesma confessa, que a encaminhou mal”³¹⁵. Ou seja, no entender dos inquisidores, ele teria sido crédulo quando deveria tê-la repreendido.

312 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 494r.

313 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 52r.

314 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 52v.

315 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 495v.

O conteúdo dessa regra, recebida diretamente dos céus, tinha um cariz profundamente ascético, de espírito semelhante ao das Descalças³¹⁶. A sua vestimenta passou a ser um “abito de estamemha, a saya e manteo de pano, as toalhas de lavadeira sem mais outra curizidade (sic), os veus de linho tinto” e “as tuniqueas sejam de estopa e pano groço”, a cama, ainda mais desconfortável do que o enxergão de palha em que costumava dormir, pois, dali em diante

sera hũa cortiça cõ hũas cubertas de lam e hũ só coberto de pano, e por cabiseyra hũa almofada de palha em memoria das palhas em que eu nasi, e dormiras nella só sinquo oras na noite e o mais tempo gastaras comigo. Teras hũ dia na somana vegilia, que sera a noite em que cahir o meu nasimento, que gastaras nella o mais tempo que puderem em cõtenplaçam deste grande misterio.

Além do silêncio e jejum, que deveria guardar por longo tempo, Mariana só poderia se alimentar do “que te der a comunidade e só della te sustentaràs”. Com isto, seu Esposo queria ensinar-lhe a viver em total dependência de sua Graça, dizendo: “não temas faltarte nada porque eu sou o teu provedor e o teu verdadeiro sustento [...] quero que [não] dependas de outrem mais que so de mim”. Havia também uma penitência específica “pellos peccados deste convento”, em que deveria comer cinco bocados de pão, possivelmente numa alusão às cinco chagas de Cristo, e deveria fazê-lo pois “te conpadeseste delle e da pouca caridade que ha emtre estas religiosas huas cõ outras, dizendote eu o muito que disse me ofendia”. Através dessa regra austera, segundo relatou a freira carmelita, seu Esposo teria afirmado: “por nenhũ comodo ou conviniencia algũa te deixe sugeita, nẽ cativa a creatura algũa, porque te quero liberta, livre e dezenbaraçada so para mim, e que so por minha conta quero que corra todo o teu ministerio e sustento”³¹⁷. O que parecia ser o ápice da glória, seria o prelúdio de maiores provações. Conquanto Mariana desejasse que esta forma de vida ficasse em segredo, seu confessor achou por bem comunicá-la à madre prioresa, “por não ser estranhado, nẽ semsurado, mostrando fazer singularidades”, anunciando-a também diante da comunidade “por não haver algũ escandelo, cuidando emventavemos nos novidades”³¹⁸. Neste intento, no ano de 1668, o confessor fez uma pregação, na ausência de Mariana da Purificação, que teria levado as irmãs às lágrimas. Em seguida, Fr. Antônio de Escobar mandou chamá-la diante da

316 No relato de Fr. Miguel de Azevedo acerca desta “nova profissão” e do recebimento de uma nova regra, o autor preferiu atribuí-la ao confessor: “O R. P. Fr. Antonio de Escobar [...] dispôz, que ella havia de fazer huma segunda Profissão, obrigando-se ao seguinte Regulamento [...]. Este [é] o Regulamento extrahido em muitos pontos da Regra, e Constituição da Ordem”. Note-se a tentativa de afastar a pecha de “particular” da religiosa, alegando-se que estava apenas a seguir as ordens do confessor, além do fato de que sua “regra” condizia com a forma de vida do Carmelo. AZEVEDO. **Memorial de instrutivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa madre Mariana da Purificação** [...], p. 33–34.

317 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 52v-53r.

318 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 53r-53v.

comunidade, onde foi recebida com abraços pelas freiras e irmãs leigas, cuja sensação descreveu como parecendo “que hia pello ar”, como se estivesse “em brasos de meu espoz”³¹⁹. Tal sensação de felicidade, possivelmente seria por estar a receber a consideração que sempre quis, mas nunca teve, por parte de algumas irmãs. Aí renovou seus votos e pediu perdão a todas as religiosas de sua casa. Suas detratadoras, que deveriam estar presentes neste momento, em pouco tempo tornaram à antiga indisposição contra Mariana. Segundo a autora, o inimigo semeou a maledicência “com a mestra e co a gemte de sua caza”, pois estas passaram a difamá-la “pellos conventos, não só neste, mas tanbem pelos outros e por toda a sidade, encruandolhe tanto a todas os corasois para comigo e vossa paternidade e todas as mais pessoas que têm comigo algũa charidade”. Esta “murmuração” contra ela e seu confessor era algo que, dizia, “Deos se ofendia muito”. Ainda segundo a autora, ela “ja não sentia o murmurarem de mim, mais senão emquanto hera cõtra a vontade de Deos”³²⁰.

Ao contrário do que ocorreu até então, Mariana da Purificação não mais reagiria com lamentos ao seu Divino Esposo. As visões que tinha lhe empoderaram e isto lhe permitiu reivindicar uma autoridade superior contra suas “inimigas”. Logo após comungar, recebeu uma visão do Menino Jesus na qual disse estar:

muito ofendido da gente daquella caza e de todas as que lhe dão orelhas a suas queixas tão falsas e a suas continuas mormurasois, e muitas por contenporizarem, e lhe fazerem cõ prazer, e se dão a mormurar e aprovão suas queixas, hũas cuidãdo que he asim, outras sabendo o contrario, **se poem contra mim, porque quem contra ti, filha, falla, falla contra mim** e tudo o que teu confessor lhe puder dizer nessa pratica que lhe quer fazer, emque muito me agradara, lhe diga para as tirar de tão grande segueira e tentação, porque estou muito ofendido de sua emgratidão³²¹.

Através do trecho destacado, pode-se notar a mudança no discurso, de uma religiosa perseguida e sofredora que vimos no início do capítulo para uma figura dotada de autoridade vinda de Cristo, o qual seria o fiador de sua reputação. Outros eventos corroboraram esta condição de destaque, nomeadamente o controverso caso do Jubileu da Porciúncula. Segundo conta Mariana da Purificação, “me prometeo o menino Jezu” que ganhariam o jubileu, isto é o perdão geral de seus pecados, se todas as que ofenderam a Ele, “mormente no que toquava a mim e a vossa paternidade”, confessassem e comungassem “cõ muita dor e arependimento”. Por outro lado, “os que não tivesem muito arependimento do que têm cuidado, falado e mormurado de mim e cõtra mim, nẽ se emmendasem, que não

319 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 53v.

320 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 54v.

321 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 57v. Grifo meu.

ganharião o jubileo. Esta merce me consedeo o menino Jezu”³²². Algumas, temendo as suas palavras, chegaram a pedir-lhe perdão, inclusive uma que “tinha falado muy larga e dimaziadamente contra mim e contra vossa paternidade [...] e hera o meu mayor verdugo”. Algumas delas não receberam a indulgência por não apresentarem uma contrição sincera: “foy meu espozto servido de me dar a emtenter as que não ganharão o jubileo porque de todo se não tirão daquella sequeria, nẽ tiverão a verdadeira dor e arependimento”³²³. Em sua declaração atribuía a si o poder de condicionar a validade de uma indulgência por meio da autoridade recebida pelo seu Divino Esposo, comparável a ninguém menos que o papa. Evidentemente, isto já havia chamado a atenção dos inquisidores para um possível caso de fingimento de santidade. Porém, a gota d'água seria outra alegada mercê recebida do Senhor Menino. Sór. Mariana disse que:

[...] estando arebatada depois de comungar, que **nenhua pessoa que estivese neste cõvento e morrese nelle se perderia, porque eu estava nelle. Este favor me fes nosso Señor**, cuido que foy em dia da persincula [Porciúncula] ou em outro semelhante, e peremito Deos que o eu dissesse, estando desta sorte, **para me darem credito**³²⁴.

Tais declarações poderiam constituir uma violação à ortodoxia católica, por isso os examinadores do Santo Ofício as apontariam no parecer emitido. Estas, juntamente à já mencionada estrela aparecida na parede, segundo eles, “contem presumpção” fato “que se confirma com o dizer que Deos lhe revelaria que não ganhãrão o jubileo da porciuncula algũas religiosas, que murmuravão della, e de seu confessor, e não crião nas suas couzas”³²⁵. Mais uma vez, teria visto outra aparição duma estrela que se encontrava “no simo” de “hũa penha”, a qual “significava ella, e ao pè hũs bichos, que significavão os que não crião nellas”. Como foi assinalado há pouco na fala de Mariana da Purificação, os examinadores entenderiam que, em algumas ocasiões, “mostrou o dezejo que tinha de que se dêsse credito a suas couzas”; além disso, afirmava “que Deos se agradava da publicação de seus favores, e de que o seu confessor lhe fizesse perguntas em publico, para que todos soubessẽ, e se aproveitassẽ”. Porém, estes advertiam para o perigo de tais práticas e invocaram o modelo de santidade vigente para condená-las: “sendo reprovada de todos pelo perigo, que se podia

322 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 57r.

323 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 57v.

324 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 58r-58v. Grifo meu.

325 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.496v.

seguir de jactancia, e vangloria, e os Santos sempre os occultarão”³²⁶. Mais coisas se haveriam de acrescentar ao rol das acusações à religiosa de Beja.

Imagens teresianas

Já se discutiu alhures o carácter modelar da santidade e o processo que levou a constituir tais modelos. De fato, estes estavam presentes e se repetiam, portanto era difícil distinguir um “verdadeiro” fenómeno místico de um forjado. Vejamos a descrição de um destes êxtases:

[...] me abrazava o corasão todo e as emtranhas, e toda eu em o fogo de seu divino amor e cõ o ouro fino de seus cabellos que paresião madeixas de ouro, todo em aneiszinhos me emlasava o corasão e toda eu, de sorte que ficava preza e emlasada que me não podia meniar, nẽ ficava senhora de mim para couza algũa. Vinha tãobem cõ hũa setazinha a modo de besta muito graciosa. [O] arquozinho hera de prata, a seta hera de ouro, da ponta de fogo, e no cabo por onde lhe pegava hũ laso de fita emcarna[da] muito riqua que não ha qua[l] fita nẽ cor cõ que se con[pare].[...]Cõ a manita direita pega na seta fazendo força e me atira cõ ella ao corasão, e tanto que ma meteo, cahi logo ao pe da estante cõ o breviario na mão e fiquei asentada e emclinada para a banda do coração³²⁷.

Ao ler esta narrativa, imediatamente associamos à famosa escultura *O Êxtase de S. Teresa* (1561) de Bernini, a qual apresenta uma semelhança desconcertante com o relato citado. Porém a mística que descreveu a cena acima não é S. Teresa de Jesus, mas Sór. Mariana da Purificação. A qual, com toda probabilidade, acessou este fenómeno através da leitura da *Vida* da doutora da Igreja. Vejamos a semelhança:

[...] via un ángel cabe mi hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos [...]. Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deven ser los que llaman cherubines [...]). Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecia meter por el corazón algunas veces, y me dejava toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandíssimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto³²⁸.

326 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, .fl.496v.

327 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 61r, 66r.

328 JESUS, S. Teresa de. **Libro de la vida**, 29, 13 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 157–158. p.267-268. É importante ressaltar, segundo os principais biógrafos da Santa de Ávila e a própria religiosa,

Após a comparação de ambos os casos, verifica-se a evidente apropriação da imagem teresiana, porém nota-se a ressignificação do fenômeno por parte de Sór. Mariana, pois o querubim descrito por S. Teresa tornou-se o Senhor Menino e o dardo passou a ser uma seta. Os elementos centrais, como vimos, se mantiveram.

Esta não foi a única inspiração que tirou da obra de S. Teresa de Jesus. A reformadora do Carmelo, na sua *Vida*, relatou uma dádiva recebida em que

Una vez, teniendo yo la cruz en la mano, que traía en un rosario, me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes, sin comparación (porque no hay casi, a lo que se ve, sobrenatural, diamante parece contrahecha y imperfecta), de las piedras preciosas que se ven allá. Tenia las cinco llagas de muy linda hechura. Díjome que así la veria de aquí adelante, y así me acaecía que no vía la madera de que era, sino estas piedras; mas no la vía nadie sino yo³²⁹.

Mariana da Purificação, por sua vez, teria recebido uma graça de seu Divino Esposo, o qual tomou uma “crus que trazia preza na onbreyra do colete”³³⁰ e disse: “minha filha Marianna, exzaqui [eis aqui] a tua crus cõ o teu nome escrito de hũa parte e da outra e o meu nome escrito³³¹ [...] assim em sinal de prenda trazia [traze-a] contigo”³³². Nesta cruz também havia uma estrela e, no meio dela, um diamante “que fiquava servido de cravo para se não desencaixar e a roda da estrella estão quatro letras escritas de ouro que dizem Iezu”. O significado desta estrela, perguntou a religiosa: “eu perguntei, minha alma, dizeime que senifica [significa] a estrella cravada e fixa cõ este diamante?” ao que o Divino Esposo respondeu: “senificate a ti que sempre seras estrella em todo o tempo comtra todos luziras como diamantes e assim como esta estrella esta fixa e firme cõ este diamante, assim tu, filha minha, estaras sêpre firme que nunca deixaras de luzir e resplandeser aonde quer que estiveres”³³³. Cabe aqui ressaltar a interpretação dada ao aparecimento da estrela cravada ao

que não se tratava de uma dor física, senão espiritual. Os autores discordam ainda da hipótese de ter sido resultado mais um dos seus “acidentes” ou mesmo um infarto: “Sin necesidad de negar el hecho de la transverberación, tal como la Iglesia lo celebra, conviene rechazar de antemano que se trate de una vulneración física en la mencionada visión, cuya principal realidad, verdadera merced del dardo, era espiritual; de suerte que el efecto del cuerpo era indirecto, por la redundancia del alma. La visión era accidental. Se trata, pues, de un gran sentimiento de amor infuso que algunas veces iba acompañado de aquella visión, la cual no era causa, sino una mera circunstancia concomitante que hacía ver a su imaginación lo que invisiblemente se le infundia en el espíritu”. LA MADRE DE DIOS; STEGGINK. **Tiempo y vida de Santa Teresa**, p. 124–125.

329 *Ibid*, 29, 7 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 156. Vide, para as contradições que envolvem esse episódio da cruz, LA MADRE DE DIOS; STEGGINK, **Tiempo y vida de Santa Teresa**, p. 123.

330 Note-se que o início é bastante semelhante. Em ambos os casos, tomava-se uma cruz que já se tinha consigo e ela era, miraculosamente, transformada numa peça de magnífico esplendor.

331 “[...] assim me disse meu querido esposo: tu, Marianna, sempre escreves o teu nome cõ dous enes, assim to escrevi eu estas letras”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.79v.

332 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.79r.

333 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.79v.

diamante, fato que, como vimos, não estava presente na *vita* de S. Teresa, denotando, mais uma vez, a apropriação e ressignificação das leituras hagiográficas e a importância destas na construção das santidades. Tais elementos foram, de maneira lúcida, destacados pelos inquisidores:

pareceu que das respostas da delata se não colhia razão concludente que lida a censura que os qualificadores dão aos seus extases, visão e revelação, de que não podião ser de Deos, e **mais parece serẽ tiradas dos livros spirituais**, de que sentia em si, e era obrigada ao menos à duvidar de todas as couzas quando mostra que não podião proceder de Deos³³⁴.

À luz desta sentença dos examinadores do Santo Ofício, cabe questionar se seria possível falar numa santidade completamente “original”. Deve-se considerar o fato de se tratar de uma sociedade profundamente religiosa, numa época de grande difusão dos modelos de santidade através das obras de espiritualidade, vidas e hagiografias. Esses homens e mulheres virtuosos tinham seu exemplo seguido e, eles próprios, imitaram a outros que os precederam.

“De sua natureza são livianas”: a presunção da culpa feminina

Após as análises dos autos processuais no tribunal de Évora, o inquisidor João da Costa Pimenta concluiu que “não resulta culpa para a Delata de haver de ser preza ou processada”, pois “o mais, que se póde alcançar, e averiguar, he serem muitas das ditas revelaçõens, e visões, illusão do Demonio” e, portanto, “sem culpa da mesma”. Segundo este mesmo inquisidor, o regimento da Inquisição determina que se devesse proceder apenas contra casos de santidade fingida, “o que contra a delata se não deve considerar”. Veremos no capítulo seguinte que isso permitiu a construção de um discurso o qual transformou a visita do Santo Ofício ao convento num atestado da santidade da religiosa.

Os doutores do tribunal eborense apontaram o critério utilizado para “conhecer o bom, ou mau spirito, se he de Deos, ou do demonio, ou do proprio e fingido”, qual seja: verificar se o indivíduo é “dotados das virtudes”, o que é “hũa das mais forçosas conjeturas, para se presumir bem de suas couzas, e muito mais para se não presumir, que são fingimentos

334 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.495r. Em outro trecho, os doutores disseram ainda que as declarações dadas podem ter vindo “pelo ler, ou ouvir dizer a algũa pessoa” (fl.496r).

proprios”³³⁵. Isso depôs em favor de Mariana da Purificação, pois as freiras interrogadas relatavam ser ela

muito humilde, muito verdadeira, abstinente, obediente, e tem todas as virtudes, e que nunca se soube o contrario, e continuou nesta boa reputação desde primeiro tempo, que foi para o dito Convento, e ha informação que quando veio de Lisboa, na mesma cidade tinha já a mesma opinião de virtude. Nem outrosi na delata se achão outros argumentos, que os mesmos doutores apontão para a presumpção da ficção, como he usar de grandes cautellas, e simulação, para se mostra[r] muito sancta, falando por modos desusados, e affectando humildade. E da delata testificação as religiosas ser muito verdadeira, sem invenção, nem hipocresia, nem presume que ella dezeja ser tida por santa [...]”³³⁶.

Apesar destas declarações, para o inquisidor João Pimenta, nos “extases, aparições, visões, e revelações, se achão muitas deficuldades para se terem por procedidos de Deos, e de bom spiritu”, por isso ordenaram a Mariana da Purificação que se calasse:

E lhe seja ordenado, que ella não publique as visões, e revelações e mais couzas, nem as manifeste, mais que a seus confessores, prelados, e padres spirituais, nem consinta que elles as publiquem; nem dee couza algũa para doentes, como contas, medalhas, cruces, resitos, azeite, unguento, e outras couzas; E se faça também advertencia à Prelada não o consinta, nem que se lhe fação perguntas estando com algũa suspensão; Nem lhe dee licença para fazer abstinencias desusadas [...]”³³⁷.

O parecer dos inquisidores Pedro de Magalhães, Bento de Beja e dos deputados Bartholomeu Ferreira e Estêvão Foyos, por sua vez, foi o de que havia a possibilidade de haver fingimento nos relatos da carmelita de Beja, porém “as ditas apparencias de fingimento não eram bastantes para se proceder contra a delata”. Eles recomendavam que fossem feitas mais diligências para determinar com segurança se os atos da religiosa eram embustes e não fruto da ilusão demoníaca, “por ser o fundamento da jurisdição do Santo Officio”³³⁸. Mesmo considerando a acusação de fingimento inconclusiva, por ser mulher, estaria sempre sob suspeita, pois diziam aqueles doutores que “a experiencia tem mostrado, principalmente sendo mulheres, que de sua natureza são livianas, e amigas de boa opinião, e assi não excluia a presumpção de fingimento em alguãs de suas couzas”³³⁹. Apelaram ainda para o exemplo de Santa Teresa, a qual foi submetida a um rigoroso escrutínio e teve de provar que suas visões não procediam de engodo.

335 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 494r.

336 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 494v.

337 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 495r.

338 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 496v-497r.

339 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.495v.

O processo de Mariana da Purificação foi encaminhado ao tribunal de Lisboa e, no dia 27 de setembro 1672, emitiu-se um despacho em que se aconselhava verificar os fatos mencionados nos autos e fazer mais diligências para determinar uma possível culpa³⁴⁰, o que encerrou a tramitação. Concluiu-se a natureza possivelmente demoníaca das visões e revelações. No caderno de ordens do Conselho Geral do Santo Ofício, no dia 1º de outubro do mesmo ano, publicou-se o seguinte mandato para Fr. Antônio de Escobar, seu diretor espiritual:

Resolveo sua excelência com o Conselho que fosse chamado a essa mesa o P^o Fr. Antonio de Escobar, religioso do Carmo agora assistente aqui no seu convento, que estando no de Beja foy ali confessor de Soror Mariana da Purificação, religiosa no convento daquela cidade. E se lhe ordenasse que não escreva, nem devulgue os chamados milagres, extasis, revelações e favores que se dis, que Deus Nosso Senhor [dá] a ditto religiosa, nem dê ou applique cousas suas a pessoa algũa, ou seja sãa ou doente e que disso se fizesse termo por elle assinado. E me ordenou, que disto fizesse aviso a Vossas Mercês para o executarem³⁴¹.

Depois de ter sido substituído o antigo confessor por Fr. João da Luz, a religiosa pareceu estar melhor encaminhada e não se envolveu em mais querelas com o Santo Ofício. Apesar de toda a desconfiança e dos apreciáveis danos à sua reputação, esta religiosa morreu com a tão almejada fama de santidade³⁴². Mesmo durante o processo, isto já era perceptível “pela grande publicidade que ha nas suas couzas em todo o Reino”³⁴³. Sua fama chegou ao ponto de o rei D. Pedro II, alegadamente, se valer das suas orações, tornando-se o que Zarri chama de “beata do príncipe”³⁴⁴. Mariana da Purificação teria atuado na corte vaticinando o segundo casamento do monarca e o nascimento do futuro D. João V. Morreu em 1695, com 72 anos de idade, sendo 32 de hábito, nomeada por seus contemporâneos como “a freira santa de Beja”³⁴⁵. Ao que parece, o vidente teria acertado na sua previsão. O reconhecimento oficial

340 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 499r.

341 ANTT, TSO-IL, Caderno 3 de Ordens do Conselho Geral, fl.36r.

342 TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos**, p.174.

343 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.497v.

344 ZARRI, Gabriela. **Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500**. Turim: Rosenberg & Sellier, 2000, p.10. Para mais, vide o capítulo II desta obra intitulado “pietà e profezie alle corti padane: le pie consiglieri dei principi”.

345 TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos**, p.174-175. Paulo Braga, na sua biografia acerca de D. Pedro II, confirma a alegada devoção do monarca a Mariana da Purificação, baseando-se, principalmente, nos *Fragmentos* de Fr. Caetano do Vencimento, obra que pode ter algumas de suas informações questionadas, como se verá com mais vagar no capítulo a seguir. Esta afirmação, até onde se foi capaz de verificar, não se encontra em outras fontes além dos *Fragmentos*. Em obra coeva, ROSA, Duarte Lopes. **Soneto dedicado a [...] Princesa de Niuburgo, Dona Maria Sofia, [...] em sua felississima uniaõ, con el Rey Don Pedro o segundo**. Amsterdã?: [s.I.], 1687+, por exemplo, não há nenhuma menção ao suposto vaticínio da freira de Beja. Há, no entanto, razões para crer que tal fato poderia ter sido verossímil, uma vez que era pública e notória a piedade daquele rei, conforme atestam variadas fontes contemporâneas, as quais afirmavam que D. Pedro II empregava várias horas em orações a pelo menos uma dezena de santos, incluindo santos de devoção jesuítica como São Francisco

desta religiosa, como já foi dito alhures, demorou um pouco mais, pois levou quase 50 anos para que tivesse sua *vida* publicada sob o título de *Fragmentos da prodigiosa vida da muito favorecida e amada Esposa de Jesu Christo, a Veneravel Marianna da Purificaçam*, escrita por Fr. Caetano do Vencimento. As circunstâncias, as alterações e adições à sua biografia, bem como os interesses na publicação desta obra serão estudados em um capítulo específico, mais adiante.

Para Adriano Prosperi, “a história da santidade e da bruxaria eram [...] histórias do poder masculino exercido prevalentemente sobre as mulheres” e o principal destes poderes era o poder da escrita, de cujo controle, em parte, as duas carmelitas cujas trajetórias e ações foram aqui enfocadas conseguiram escapar por serem letradas e, portanto, não dependeram dos confessores para “traduzir” suas experiências religiosas. A maneira como a história de Mariana da Purificação foi exposta, no entanto, fugia do controle dela e não era relatada nos próprios termos, antes dependia da chancela e do patrocínio de autoridades masculinas, como veremos no capítulo seguinte. Indivíduos como esses poderiam usar os escritos de mulheres para interesses diversos, os quais poderiam não ser previstos por elas, nem contar, necessariamente, com sua aprovação.

Tanto S. Teresa quanto Me. Mariana estavam aquém do “poder sobre a vida e sobre a liberdade das mulheres” exercido pelas autoridades eclesiásticas masculinas³⁴⁶. Algo execradas e sujeitas à desconfiança em grande parte da vida e depois louvadas como santas,

Xavier; S. Francisco de Assis, sendo ele próprio um terceiro; seu homônimo S. Pedro e também S. Teresa. Mesmo para um rei devoto, o tempo que gastava nestes exercícios foi considerado excessivo pelo seu confessor. Vale dizer ainda que, segundo Braga, era austero na alimentação, vestuário e mesmo dado à práticas ascéticas mais intensas como a autoflagelação e uso de cilícios. Outro argumento em favor da *Santa de Beja* é a presença do livro *Nova Floresta* do padre Manuel Bernardes na Biblioteca Real de D. Pedro II, cuja obra, como veremos adiante, cita nominalmente sóror Mariana da Purificação, relatando os favores celestiais recebidos do Divino Esposo. Embora seja sabido que El-Rei não era muito dado às letras, não seria de se espantar que pudesse ter sido um consumidor de obras de espiritualidade e vidas de santos, a julgar pela sua particular piedade. Um outro elemento a não se perder de vista, é o fato de que poucas pessoas se arriscariam a publicar alguma inverdade acerca da relação entre o rei D. Pedro II e outrem, especialmente durante o reinado de seu filho D. João V, a quem os *Fragmentos* foi dedicado. Há suficientes argumentos, portanto, para se crer na possibilidade de que este monarca, ao menos, pudesse ter tido conhecimento dos prodígios da religiosa, a qual passou a gozar de “fama de santidade” algum tempo depois do processo. Não parece desarrazoado se crer também que pudesse ter sido, de fato, devoto de madre Mariana da Purificação e se valido de suas orações e conselhos em alguns momentos de sua vida. BRAGA, Paulo Drumond. **D. Pedro II, [1648–1706]: uma biografia**, Lisboa: Tribuna, 2006, p. 25-29;34; 36-39. A alegada relação da religiosa com o monarca também foi mencionada por Fr. Miguel de Azevedo: “Consegue d’ElRei D. Pedro II que a ouvia, e communicava por letra, huma annual esmóla para os cultos da sua gloriosa Madre Santa Teresa”. AZEVEDO. **Memorial de instrutivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa madre Mariana da Purificação [...]**, p. 152.

346 PROSPERI, Adriano. L’elemento storico nella polemiche sulla santità. In: ZARRI. **Finzione e santità...**, p.89.

assim foram as trajetórias de S. Teresa de Jesus e da “freira santa de Beja”, bem como de muitas outras freiras e “beatas” da época. Sobre elas recaía a mesma circunstância e condição: a de serem mulheres, cuja autoridade se estribava nos céus, num mundo em que o poder, sendo exercido pelos homens, só dos céus aceitava restrições.

Capítulo III – Fragmentos da prodigiosa vida da Madre Mariana da Purificação: (Des)construção de uma vida

Na obra *Uma arte de amar*, de Anabela Galhardo Couto, em que se analisa a produção literária de Fr. Antônio de Escobar, aponta-se a necessidade de estudos sobre Madre Mariana da Purificação para compreender melhor a relação confessional daquele autor seiscentista com a religiosa de Beja, pouco ventilada pelos que se dedicaram a escrever sobre ele. Ver-se-á adiante que a razão desta ausência pode residir no fato de sua direção espiritual ter sido, se cremos nos depoimentos, falha. As circunstâncias pouco abonadoras de sua saída do Convento da Esperança de Beja, devem ter pensado seus biógrafos, ficariam melhor se esquecidas. A autora de *Uma arte de amar* lamenta que “a danificação do manuscrito [do processo inquisitorial] praticamente exclui a hipótese de o mesmo poder ser utilizado como fonte documental”³⁴⁷. Embora seja possível concordar com ela acerca da deterioração de boa parte das páginas iniciais dos autos, é forçoso discordar que isto impossibilite a sua utilização. O presente capítulo emprega como fontes principais o processo inquisitorial de Mariana da Purificação, a autobiografia manuscrita (anexada ao processo) e os *Fragmentos da prodigiosa vida da ... Madre Mariana da Purificação*, de autoria de Fr. Caetano do Vencimento. Estes três escritos, produzidos com objetivos diferentes e em circunstâncias diversas, trataram de eventos semelhantes. Tenciona-se, portanto, perceber as nuances que poderiam emergir na biografia da *Santa de Beja*, como ficou conhecida, a partir de um caso raro em que é possível cotejar diversas versões sobre um mesmo evento através da análise de diferentes documentos. Isto permite compreender o processo de produção de uma vida através de sua desconstrução, pois é possível questionar os silêncios e tentar inferir as razões que motivaram a reescrita de acontecimentos potencialmente inconvenientes. Em resumo, procurar-se-á compreender como se transformava, do ponto de vista literário, um indivíduo num santo no século XVII.

A carmelita calçada Mariana da Purificação, a quem o Padre Antônio Franco, em sua obra *Imagem da virtude*, se refere apenas como “humana religiosa”³⁴⁸, “foy tida, & avida por Santa; diziam ter muyto trato com Deos, espirito de profecia, & depois de sua morte esteve

347 COUTO, Anabela Galhardo. **Uma arte de amar: ensaio para uma cartografia amorosa**. Lisboa: 101 noites, 2006. p.33.

348 É possível saber que se tratava desta religiosa devido a uma referência na licença do Paço, em que o autor citou diversas obras que mencionavam a Madre Mariana: “[...] depois da morte venerada esta Serva do Senhor; e os grandes elogios, com que della escreverão [...] o R.P. Antonio Franco no seu devoto Livro, Imagem da Virtude: principalmente [...]”. VENCIMENTO. **Fragmentos**. Do Paço.

seu corpo exposto por muytos dias sem resabio de corrupção”³⁴⁹. Outro ainda que louvou as virtudes desta filha de S. Teresa foi ninguém menos que o Pe. Manuel Bernardes, oratoriano autor de relevantes obras de espiritualidade a exemplo de *Luz e Calor; Exercícios Espirituais* e da *Nova Floresta*, aqui citada. O mestre da mística louvava os méritos de uma vida de clausura perpétua, apontando para o cuidado do Divino Esposo em conceder favores a suas amadas, pois ele “sabe fazer os officios de bom esposo”. Bernardes considerava que “a vida espiritual não traz comsigo tédio, e amargura, senão antes gozo e alegria”³⁵⁰ e para provar seu argumento, apresentou a freira do Convento da Esperança:

Bem moderna, e insigne neste genero he a experiencia, que teve a Veneravel Madre Soror Mariana da Purificação, Religiosa Carmelita Calçada no Mosteiro da Cidade de Béja, cuja notícia me chegou a mão por huma copia dos seus manuscritos, e conta de consciência, que dava ao Confessor proprio. Não pertendo grangearlhe mais fé, que a que merecem revelações, e favores, de que abundão os livros das vidãs de Servas de Deos. Mas porque esta foy muy acreditada em virtude por todo o Reyno, me pareceo digna de communicarse a seguinte revelação³⁵¹, cujo estylo não reduzo ao meu, pela conservar mais fiel, e genuina, e tambem mais proveytosa para as almas devotas, affeiçoadas da singelleza [...]³⁵².

Se nos ativéssemos aos autores referidos até aqui não seria possível saber de um dado importante e possivelmente embaraçoso, qual seja, o de que a religiosa foi investigada pelo Santo Ofício por suspeita de fingimento de santidade e também por declarações malsoantes, bem como por visões consideradas fruto de ilusão demoníaca – o que ela própria chegou a admitir em alguns interrogatórios.

Isto não se verifica em outro depoimento acerca da freira de Beja no *Santuário Mariano* de Fr. Agostinho de S. Maria, o qual narrou o milagre operado pela Senhora da Palma através da intercessão de sóror Mariana da Purificação. Numa ocasião em que terríveis vendavais abateram a cidade alentejana, chegando, segundo relatou, a arrancar árvores, destruir edifícios e destelhar casas. Aquela freira teria visto, com os olhos espirituais, “andar a Senhora da Palma sobre o telhado do Convento de Santa Clara, cobrindo-o, & defendendo-o com o seu manto; & assim não padeceo nenhum perigo, padecendo muy grandes os mais edificios”, sobre aquela religiosa, a quem intitulava “venerável”, afirmou ser “bem conhecida

349 FRANCO, Pe. Antonio Franco. **Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus**. Lisboa: Officina Real Deslandiana, 1714. p. 211.

350 BERNARDES, Pe. Manuel. **Nova floresta**. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1726, Tomo IV, p.58.

351 Referia-se à transcrição, que fez logo em seguida, de um trecho dos cadernos da religiosa ao qual atribuía o título de “Deos Menino: jugando cartas com outra Rosa do Carmelo, ganhando, e dando barato; perdendo, e pagando comsigo mesmo” (*Ibid* 59-64). O original manuscrito deste texto não foi localizado, de modo que não é possível verificar as mudanças e/ou adições. O estilo de escrita, no entanto, é o mesmo da própria Mariana, tal qual alegava o Pe. Manuel Bernardes.

352 *Ibid*, p. 58.

neste Reyno pelas suas grandes virtudes”³⁵³. Diferentemente dos depoimentos anteriores, há neste uma menção ao fato de a sóror ter sido processada pelo Santo Ofício:

E de ver esta serva de Deos com os mesmos vestidos, como então estava na sua Capella, se approvou com testemunhas, & se foram informar ao Convento de Santa Clara, quando por ordem do Santo Officio se fizerão exames sobre o ser o seu espirito verdadeyro, como na verdade era; & se achou ser verdade o que ella referia.³⁵⁴

Outro escrito contribuiu para a manutenção da imagem de santidade de Mariana da Purificação. Trata-se de uma memória do Convento da Esperança de Beja, redigido pela escritã da mesma casa, soror Maria Cândida de Carvalho Podrosa em época não anterior ao ano de 1790. A *Santa de Beja* figurava como a primeira de uma lista de 34 monjas desse convento, reputadas por muito virtuosas. A memória, de escrita esmerada, provavelmente se destinava à leitura privada ou coletiva das próprias religiosas. Sobre Mariana, a autora afirmou que “logo que naceo, mostrou que avia de ser hum prodigio da graça, porque sendo ahinda muito pequenina, já fazia milagres muito grandes, como consta do livro da sua vida”. Após a profissão, o que é referido como “desposórios”, “se augmentarão tanto as suas virtudes, que cauzava asombro e admiração o vella sempre abstraída e arebatada em seu Devino Espozo, sendo continuos os favores que lhe fazia”³⁵⁵. Assim como o testemunho de Fr. Agostinho de S. Maria, a escritã de Beja também aludiu ao processo inquisitorial ao qual sor. Mariana da Purificação teve que responder. Para esta cronista, assim como para o autor anterior, o objetivo dos exames foi confirmar a santidade da religiosa “para que não podese aver duvida”. Os doutores do Santo Tribunal, segundo ela, não teriam achado “nem as menores fezes no oro de suas virtudes, antes a conhecerão tão puras e purificadas como o mesmo oro na fragoa”³⁵⁶. Concluiu a dizer que a sua vida teve termo no ano de 1695, em que se verificaram “muitos prodigios”, bem como teve seu corpo e hábito preservados da

353 SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **Santuário Mariano**. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1718. Tomo VI, p.280.

354 *Ibid*, p.280.

355 Note-se que a autora usou o termo “milagres”, o qual, após a bula de Urbano VIII, não poderia ser empregado senão para feitos extraordinários confirmados pela Igreja; portanto essa nomenclatura não seria permitida se esta fosse uma obra impressa, sujeita a maior escrutínio. Isso ilustra o fato de que as memórias e vidas manuscritas, conquanto seguissem o mesmo modelo das obras impressas, poderiam adotar certas licenças nem sempre sancionadas pela ortodoxia. O uso de tal vocábulo parece também corroborar a ideia de que esta era uma obra para consumo interno.

356 Pode-se afirmar com relativa certeza que a autora baseia seu relato na vida escrita por Fr. Caetano do Vencimento, não só por mencionar “como consta no livro de sua vida”, como pelo fato de repetir a fórmula de que a religiosa teria sido purificada “como ouro na frágua”, presente nos *Fragmentos* e atribuída ao inquisidor João da Costa Pimenta. Tal afirmação, como veremos adiante, parece ter sido inverídica.

corrupção do tempo. Suas relíquias, afirmou a escritã, operaram muitos milagres e maravilhas³⁵⁷.

É importante ressaltar um elemento significativo dos testemunhos acima, aparentemente óbvio, mas nem sempre levado em consideração: o fato de ter sido examinada pelo Santo Ofício e isto não ter resultado num castigo público não implicava que suas ideias tivessem sido aprovadas. A tramitação sob sigilo, nesse aspecto, teria sido, digamos, “prejudicial” para o próprio Tribunal. Curiosamente, declarações como a de Fr. Agostinho de Santa Maria foram previstas pelos inquisidores quando da emissão da sentença: “e porque neste Reino terá chegado a muitas partes noticia de que o Santo Officio tem tomado conhecimento das couzas da delata; que na estimação de muitos será tida por santa, e esta se acrescentará, vendo que foi examinada e não castigada [...]”³⁵⁸.

Os breves testemunhos mencionados anteriormente, bem como os *Fragmentos da prodigiosa vida da ... Madre Mariana da Purificação*, a ser analisado adiante, eram tudo o que a maior parte das pessoas da época sabia sobre ela, para além da própria fama, transmitida oralmente. Muitas das informações constantes no texto do processo, guardado no secreto do Santo Ofício, eram, por razões óbvias, inacessíveis senão para os inquisidores. Caso pudessem examinar os autos, é possível que muitos não tivessem a mesma opinião de sua santidade ou que cressem menos nos milagres alegados.

Interesses na publicação

Numa sociedade em que a beatitude era tida em elevada conta, ser um santo trazia grande prestígio para o indivíduo, em que pese essa fama também fosse tida como um estorvo e uma fonte constante de tentação para religiosos como S. Teresa de Jesus. Isto não impediu que Castela patrocinasse a sua canonização junto a Roma visando adicionar mais um diadema à lustrosa coroa de santos espanhóis, o que serviu como uma poderosa propaganda do suposto apoio divino aos Habsburgos. Os portugueses empregaram estratégia semelhante no contexto da oposição a Castela no pós-Restauração, nomeadamente através da publicação do *Agiolégio Lusitano*. Seu autor, Jorge Cardoso, procurou refutar a tese corrente na época, de que Portugal era uma “pátria de poucos santos”, quando, em verdade, dizia ele, esta errônea impressão era fruto da falta de cuidado com a guarda da memória. Tal crença o motivou a dedicar-se à

357 PODROZA. *Da fundação do convento* (manuscrito), p.13r-13v. BNP, Res. 8092.

358 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 495r.

empresa quase quixotesca de dar notícia acerca de todos os santos que viveram em Portugal, desde os tempos da antiga Lusitânia³⁵⁹.

Não apenas reinos instrumentalizavam a santidade, mas indivíduos que fossem agraciados com um parente especialmente favorecido por Deus tendiam a buscar fazer conhecida essa ligação por meio do patrocínio, por exemplo, à publicação de *vita*. Numa época em que o sangue de judeus e hereges era hostilizado, não seria de se espantar que o sangue bento fosse exibido com orgulho, adicionando ainda mais um grau de distinção numa sociedade profundamente estribada no prestígio.

Nos *Fragmentos*, pode-se ver um exemplo de instrumentalização da biografia da “santa de Beja” em que, ao tornar conhecidos seus prodígios, curas e revelações, a consequência mais imediata era o incremento do status daqueles que estavam ligados a ela. O autor, Fr. Caetano do Vencimento, e seu irmão e patrocinador da publicação, Pe. João Duarte Ribeiro, eram sobrinhos de Mariana da Purificação e, portanto, beneficiários de parte dos espólios de fama que a carmelita amealhou em vida.

Sobre o autor dessa obra, Fr. Jorge da Encarnação, ao prefaciá-lo, afirmou:

Para se dar ao prelo este Livro, bastava o nome de seu Author, taõ conhecido nas Universidades, taõ venerado em Cadeiras, e tambem ouvido em os pulpitos. Conhecimento he tão universal, que precisára, a que digão todos, he a composição deste Livro huns Fragmentos do seu Author. As corentes (sic), ou torrentes de sua sabedoria não se limitam a tão pequenas margens, porque por huma só boca naõ dezafoja o Nilo. Torno pois a dizer, que para a approvaõ deste Livro bastava o vir rubricado com o nome do seu Author [...]³⁶⁰.

Barbosa Machado, autor da Biblioteca Lusitana, afirmou apenas ter sido esse religioso natural de Lisboa, local onde também, no ano de 1717, ingressou nas fileiras do Carmelo. Filho de Salvador Duarte e Maria da Conceição, foi também Mestre Jubilado e Secretário de Província³⁶¹.

359 Para mais sobre essa discussão vide FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Agiologio Lusitano: Estudo e Índices**. Porto: Editora da FLUP, 2002. t.V, p.7-33 e RANGEL. **A arte da salvação**, Cap. II - “Espelho de austeridade: os ascetas do Agiologio Lusitano entre 1564 e 1666”.

360 VENCIMENTO. **Fragmentos**, Licenças do Santo Ofício.

361 MACHADO, Diogo Barbosa. **Bibliotheca Lusitana: historica, critica e cronologica [...]**. Lisboa: Na Officina patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759, t. IV, p. 85. No Fundo da Província do Carmo, há um documento que menciona a participação de Fr. Caetano do Vencimento, na qualidade de Lente de Teologia, nos exames do Pe. Fr. Felisberto de Oliveira. Sendo, neste tempo (1762), o provincial Fr. Antônio de Almeida. ANTT, Provincia do Carmo, mç 35, fls 1r-1v.

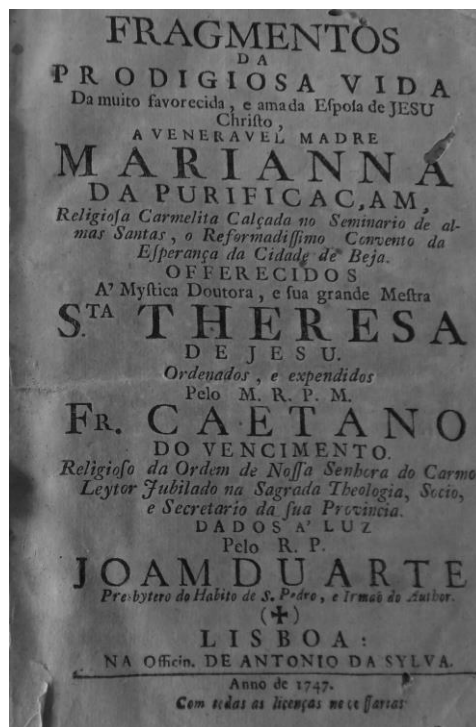


Figura 7: Frontispício dos “Fragmentos da prodigiosa vida da [...] Madre Mariana da Purificação” (1747) de autoria de Fr. Caetano do Vencimento. Note-se o destaque dado ao patrocinador da obra.

Para os fins pretendidos, é relevante, mais do que tratar sobre o autor, chamar a atenção para aquele que possibilitou a publicação da obra. João Duarte Ribeiro teve uma invejável ascensão na carreira eclesiástica. Foi doutor em Cânones, colegial de S. Pedro e logrou a dignidade de cônego doutoral da Sé de Lamego. Seguiu o *cursus honorum* do Santo Ofício, servindo à causa da fé como deputado e promotor do Tribunal de Lisboa (1682)³⁶². Em seguida, após ter sido transferido para o Tribunal de Coimbra, tornou-se inquisidor em 11 de março de 1693³⁶³. Enquanto esteve ligado ao braço conimbricense do Santo Ofício, julgou casos célebres como o de Arcângela do Sacramento, estudado por Pedro Tavares e José Pedro Paiva³⁶⁴.

De regresso a Lisboa, sete anos depois, tornou-se Inquisidor desse tribunal e, muito rapidamente, no ano de 1701, passou a integrar o prestigioso Conselho Geral do Santo

362 MONTEYRO, P. Fr. Pedro. **Catalogo de Deputados da Mesma Inquisiçam [de Lisboa]...**, [s.e.], [s.a.], p.457.

363 _____ . **Inquisiçam de Coimbra: Catalogo de todos seus Inquisidores...**, [s.e.], [s.a.], p.483.

364 TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos**, Caps. VI e VII e PAIVA, José Pedro. Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). In: **A cidade e o campo. Colectânea de Estudos**. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000.

Ofício³⁶⁵. Para além dos cargos e dignidades ligadas à Inquisição, João Duarte ascendeu à cadeira episcopal de Portalegre, à qual acabou por renunciar depois, além de ter sido Comissário Geral da Cruzada³⁶⁶.

Na autorização do Paço à obra que patrocinou, pode-se visualizar com mais clareza um provável interesse na divulgação desse livro, qual seja, o lustro da sua casa e o aumento de sua distinção entre os pares. É possível ainda notar, nesse texto, a capilaridade dos Duarte nos postos mais elevados da sociedade lusitana:

[...] com mayor individuação posso eu dar especifica notícia de toda a sua honrada, pia, honesta, sabia, e opulenta família, que honrarão os Claustros Religiosos, o Habito Clerical, as Borlas Doutoraes, os Collegios insignes, os Tribunaes rectissimos, assim da Fé, como Ecclesiasticos, e não menos os da Justiça, e Fazenda de V. Magestade [...]³⁶⁷.

Tais dignidades e cargos poderiam tornar o indivíduo reconhecido perante a sociedade, mas, para distingui-lo dos demais, convinha adicionar mais uma camada de diferenciação, qual seja, associá-lo a uma “santa”:

[...] e estes são só os predicados, que constituem as Genealogias illustres, nobres, e fidalgas; porque senão deve estribar o Fidalgo, Nobre, e illustre no sangue que o anima, senão nas virtudes, que o exorna, como o bem disse Seneca: mas se elle o não dissera, bastava que assim o asseverasse, e expendesse em hum eruditissimo parecer, o eximio Doutor João Duarte Ribeyro [...], sobrinho da Religiosissima M. Marianna, e seu Afilhado [...]³⁶⁸.

Esta tentativa de associação ficava ainda mais clara no trecho em que o autor fez menção aos parentes, explicitando a sua ligação com a venerável. Esta culminou, evidentemente, com o mecenas:

Abrangeo tambem esta fortuna aos parentes mais chegados da Veneravel Marianna; porque, como pelo vinculo do sangue, tinhão com ella mais frequente trato, necessariamente haviaõ participar de sua feliz sorte. Grande foy a do Excellentissimo, e Reverendissimo Senhor Joaõ Duarte Ribeyro,

365 MONTEYRO, P. Fr., **Inquisçam de Lisboa: Catalogo dos Membros do Conselho Geral...**, [s.e.], [s.a.], fls. 11-12. Não se pode deixar de notar a ironia do fato de que um parente de Mariana da Purificação ocupou, mais tarde, a cadeira do Tribunal que a processara.

366 *Ibid*, fls. 11-12. Segundo o *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, a Bula de Cruzada era um “diploma pontificio que concedia graças e privilégios, indulgências e faculdades aos católicos que dessem esmola destinada a determinada finalidade, inicialmente o financiamento das Cruzadas, de onde o seu nome. [...]. As bulas concedidas aos reis portugueses para a Reconquista e depois para a expansão de Marrocos repetem-se com poucas variedades até 1584. A bula concedida por Gregório XIV (*Decens esse videtur*, 6.4.1591) abre nova fase que perdurará até 1914: caracterizada pela fixação do quantitativo da esmola; e com Paulo V (16.12.1609) de seis em seis, dá-se a renovação das bulas, tendo como principais alterações as dos papas Urbano VIII, Pio IX e Leão XIII. Nesta fase as condições eram as seguintes: ter intenção clara dos objectivos e estar em estado de graça, tomar o sumário da bula impresso e assinado pelo comissário-geral escrever nele o nome; conservá-lo durante um ano [...], dar a esmola devida segundo as fontes de receita” BULA DE CRUZADA. AZEVEDO (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal (A-C)**, p.276

367 VENCIMENTO. **Fragmentos**. “Do Paço”.

368 *Ibid*, “Do Paço”.

sobrinho da nossa Veneravel, a quem neste lugar se deve a primazia, não só pela dignidade da pessoa, mas tambem porque reforçou o propinquo grão do parentesco com o amorozo vinculo de seu ditoso afilhado³⁶⁹.

Em outros exemplos, menos explícitos do que o do inquisidor mencionado acima, manifestou-se a preocupação do autor em ligar membros da família Duarte à religiosa. Ao narrar a trajetória dos religiosos da Companhia oriundos do Noviciado de Évora, o Pe. Antônio Franco mencionou o lisboeta Pe. Luís Duarte, o qual ingressara nas fileiras dos *soldados de Cristo* no ano de 1666, sendo profícuo nas Letras. Sobre ele, disse o autor do *Imagem da Virtude*, além ser dotado de grande conhecimento, “fez sem comparação muyto mais da virtude”. Digna de nota é a declaração seguinte, a qual confirma o argumento apresentado: “as propensões a esta [a virtude] pareciam nelle naturaes, porque se pòde dizer, que era de casta de Santos; pois todos seus Irmãos, & a sua gente foy a gente de Deos: na Companhia teve outro Irmaõ chamado Joseph Duarte, homem de virtude conhecida”³⁷⁰. Para coroar suas credenciais, fez menção a “huma Religiosa parenta sua em a Cidade de Beja”, a qual, como vimos, “foy tida & avida por Santa”³⁷¹.

Evidentemente, uma obra como os *Fragmentos* segue o estilo modelar das hagiografias, o qual tendia a realçar as características socialmente mais apreciadas, com vistas a enquadrar o indivíduo no padrão de santo da época. Isso implicava também esconder as potencialmente embaraçosas. Tal fato se tornava especialmente verdadeiro quando se tratava de um membro do Conselho Geral do Santo Ofício, que teve uma tia processada pelo mesmo tribunal em que detinha uma cátedra. Sendo este fato conhecido publicamente, era necessário dar alguma justificativa, como a de dizer que saiu ilibada de um rigoroso escrutínio. Isso foi feito por Fr. Jorge da Encarnação, o qual, vale lembrar, poderia, como membro da Inquisição, ter acessado o processo e verificado o resultado dos exames contra Mariana, mas não o fez. Essa omissão corrobora a hipótese de que, se o fizesse, estaria a contrariar interesses de gente poderosa. Em diapasão com a versão do autor, Fr. Jorge emitiu, pois, um parecer favorável:

Quando vi o Livro, fiquei logo admirado, vendo a especialidade dos favores Celestiaes, a nenhum outro santo atéqui concedidos. Com muita attenção continuei a ler para ver se entre elles descobria cousa, que pudesse offender a nossa Santa Fé, e os dogmas Catolicos; mas reflectindo na Vida da Veneravel, e nas grandes averiguaçoens, que se fizerão assim pellos mayores MM. de espirito, como por parte do Tribunal da Santa Inquisiçaõ, logo me convenci, que tudo erão favores do Ceo, e extravagancias da Divina graça.

369 *Ibid*, p.19.

370 Este trecho da *Imagem da Virtude* é citado por Fr. Caetano do Vencimento em seus *Fragmentos*. *Ibid*, p.22.

371 FRANCO. *Imagem da Virtude*, p.211.

Nem o serem novos, ou nunca vistos me pode desvanecer esse pensamento [...]”³⁷².

Curioso é notar que este foi, precisamente, o questionamento levantado por João da Costa Pimenta, quando perguntou “como podem ser de Deus estes favores se nelles se conthem factos e palavras que podião ocasionar hũa grande vangloria e jactancia, poes são [...] cousas que não se le as concedesse Deus a grandes sanctos?”³⁷³. Vale lembrar que, para a mentalidade da época, vincada na imitação de modelos, as “novidades” no campo religioso eram vistas como algo perigoso e potencialmente demoníaco diante da ortodoxia mult centenária e o exemplo de muitos santos, cujos espíritos tiveram de ser confirmados por rigorosos exames. Como seria possível que uma “freira qualquer” como Mariana, sobre a qual pairava a suspeição de fingimento, tivesse recebido várias visões do trono celeste quando grandes santos só o vivenciaram em raras ocasiões? Mariana da Purificação respondia a estas críticas da mesma maneira que Fr. Jorge da Encarnação, invocando a liberalidade divina em conceder favores a seus eleitos³⁷⁴, embora reconhecesse a sua pequenez e indignidade diante de tais benefícios³⁷⁵.

A partir de alguns dos exemplos já citados e outros que serão abordados adiante, muitas das ideias e visões reproduzidas no livro, como se observa, foram reprovadas ou, no mínimo, colocadas sob grave suspeição. Apesar do esforço de construir uma narrativa perfeitamente enquadrada nos modelos, mesmo na própria obra, o autor anônimo da Licença do Paço³⁷⁶ deixou transparecer certa resistência:

Confesso, que muitas vezes, se suspendia a pena na duvida, se seria mais prudente escrever, ou ocultar alguns favores carinhosos, com que o Castissimo Esposo diliciava a esta sua Serva; mas respeitei áquella Divina voz, que obrigou à mesma Veneravel aos escrever; porque em muitas, e repetidas occasioens, que repugnava a sua pasmosa humildade individuar alguns desses prodígios, certamente superiores à nossa limitada

372 VENCIMENTO. **Fragmentos**, “Licenças do Santo Ofício”

373 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 400v.

374 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 400v-401r.

375 Neste pormenor, a religiosa seguia o comando de S. Teresa nas *Moradas*, a qual advertiu às suas religiosas que se acautelassem da soberba quando recebessem grandes favores do Céu: “Si son favores y regalos del Señor, mire com atención si por ello se tiene por mejor, crea que no es espíritu de Dios; porque es cosa muy cierta que quando lo es, mientras mayor merced le hace, muy más em menos se tiene la mesma alma y más acuerdo trai de sus pecados y más olvidada de su ganancia y más empleada su voluntad y memoria em querer sólo la honra de Dios, ni acordase de su propio provecho, y com más temor anda de torcer em ninguna cosa su voluntad y con mayor certidumbre de que nunca mereció aquellas mercedes, sino el infierno”. JESUS, S. Teresa de. **Las Moradas del castillo interior**, sextas moradas, 3, 2 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 535.

376 Esta licença foi expedida em 23 de setembro de 1747, por três censores os quais se conhecem apenas os sobrenomes: Almeida, Carvalho e Castro. Não foi possível identificar qual deles teria redigido tal texto.

compreensão lhe aparecia logo o Celestial Esposo, dizendo: *Escreve, Marianna, porque nisso tenho muita gloria*³⁷⁷.

Procurou-se, então, solucionar a “dificuldade”, para usar um termo processual, em aceitar a veracidade das alegações de sor. Mariana através do recurso à autoridade. Etribado em reputados mestres, como os já citados Pe. Manoel Bernardes, Fr. Agostinho de S. Maria e Pe. Antônio Franco, afirmou que “coadjuvaram pois minha pulsilanimidade com tão fortes valedores”. A notoriedade das virtudes da *santa de Beja* foi responsável por dirimir algumas de suas incertezas: “venceu tambem a minha indeliberaçãõ, o bom nome, e respeito, com que dentro, e fóra deste Reyno foy sempre na vida e depois da morte venerada esta Serva do Senhor”. Finalmente, sobre esta religiosa, diz que foi “approvada a rectidão de seu espírito pelos equissimos Ministros do Santo Tribunal”³⁷⁸. O que vimos no início do capítulo corresponde a um “exagero” difícil de contestar à época, uma vez que não era possível coligir as alegações feitas nos *Fragmentos* com outras fontes. Tomando isso como premissa, analisemos alguns dos eventos descritos nessa obra à luz do processo inquisitorial e dos “cadernos” da religiosa, expondo, pois, uma versão alternativa àquilo que foi narrado. Isto viabilizará a compreensão da figura complexa e intrigante da *Santa de Beja*, ao mesmo tempo em que, como foi dito, lança-se luz sobre o processo de criação de um santo.

Adivinho ou profeta?

Mariana da Purificação, segundo seu relato, teria recebido uma alegada profecia declarando que ela seria a “honra de sua geração”, história já ventilada alhures. Esse lugar-comum se manteve, com ligeiras alterações, em todas as narrativas sobre a sua vida, porém as circunstâncias do relato sofreram uma variação significativa nos *Fragmentos*. Estas modificações serão analisadas com o objetivo de compreender as prováveis razões que levaram a esta ocorrência.

Segundo redigiu nos seus cadernos, estava Mariana, da idade de nove anos, costurando e tendo “pratigas [sic] espirituais” com a sua mãe e irmãs, até que uma cigana bateu à porta, “a pidir esmola que nos diria a bona dixa [boa sorte]”. Então “mandou ella [a mãe] dar esmolla pela nossa [sorte] e que fichase logo a porta”, talvez com medo de que lhe lançassem

377 VENCIMENTO. *Fragmentos*, “Do Paço”.

378 *Ibid*, “Do Paço”.

alguma maldição, pois não “hera amiga daquela gente”³⁷⁹. Madre Mariana revelava o preconceito de uma época, o qual perdura até os nossos dias, ao afirmar: “eu tambem lhe tinha medo porque ouvia dizer que furtavão as cousas sem as verem furtar”, mas ficou intrigada sobre o que lhe disse a cigana, pois perguntou à mãe “aquilo que elles diziam na bona dixa, se hera verdade, porque quando eu hia a mestra, me dissera hũa no caminho, chegandose a mim, que avia de caza[r] cõ hũ mansebo muito gentilome e que eu tivera muito medo della, apalpando as orelhas, se me tinha tirado os peccados”, ao que a mãe respondeu que não era assim, mas faziam isso apenas para ganhar esmolas³⁸⁰. Ao falar sobre ciganos, a mãe lembrou-se de uma situação que ocorreu consigo envolvendo “hũ homẽ que adivinhava”, que já havia falecido neste tempo e “tudo quanto dizia se via e susedia”³⁸¹. A mãe de Mariana contou que o tal adivinho teria vaticinado que três coisas ocorreriam: uma ele já tinha visto, outra “hia vêdo” e outra não sabia se veria. A primeira foi que “avia de posuir pouco tenpo os bens”, fato ocorrido quando o pai de Mariana ficou por fiador de um amigo, o qual, não tendo honrado a sua dívida, provocou o confisco da “milhor fazenda” e das “milhores pessas de sua caza”, deixando “seus filhos sem remedio”. A segunda, seria que Maria da Cruz, mãe de Mariana, haveria de parir onze vezes e a terceira “foi que a que tinha no colo”, a pequena Mariana, “avia de ser a honrra de sua geração”³⁸².

No interrogatório de sór. Luiza de Santo Ignacio, essa história foi, novamente, referida, sendo mencionada a visão da estrela aparecida no quarto de Mariana, a qual significaria “que ela avia [de] luzir e resplandeser em este convento e toda parte”. Então, o seu confessor nesta época, Fr. Antônio Escobar, pediu à mesma Mariana da Purificação que perguntasse ao Menino Jesus: “se avia ella ser aquella de que se tinha pronosticado ser santa neste convento”, o que teria sido confirmado pelo Senhor Menino: “não viste, filha, que tu es

379 A atividade de dizer a boa sorte “consistia apenas numa aplicação de um dos vários esquemas de previsão de que dispunham os contemporâneos [dos séculos XVI e XVII], fossem mágicos profissionais ou não. Mas não deve ser confundida com as tentativas de prever o curso dos acontecimentos futuros através da avaliação racional das probabilidades, por exemplo, uma previsão do tempo com base em regularidades naturais observadas [...], pois o mágico fazia caracteristicamente suas previsões a partir de indicações que hoje seriam tidas sem qualquer relação com seu objeto. Alguns desses sistemas de adivinhação tinham uma origem erudita respeitável. Havia um certo fundamento para as atividades dos mágicos ambulantes, denunciados por várias leis quinhentistas por ‘fingirem ter um conhecimento do futuro pela fisiognomia, quiromancia ou outras ciências abusivas, por meio dos quais eles espalham às pessoas em torno que podem dizer seus destinos, mortes e fortunas, e outras imaginações fantásticas como estas’”. THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p. p.202.

380 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl 2v-3r.

381 Esta crença mostra que, ainda no século XVII, os esforços das autoridades eclesiásticas para acabar com as “superstições” da cultura popular não tiveram a eficácia almejada pela alta hierarquia. BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.313-323.

382 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 3r.

aquella que estando nos braços de sua may te disse hum astrologo que avias ser honrra na santidade”³⁸³.

Embora em nenhuma das referências se diga, nominalmente, que foi um cigano o responsável pelo vaticínio da santidade futura da pequena Mariana, as circunstâncias da narrativa apontam uma possibilidade de ter sido ou, ao menos, não a exclui. Conquanto não fosse comum, nos relatos literários que homens pudessem dizer a sorte ou ter vaticínios do futuro³⁸⁴, há alguns casos registrados por Bethencourt n’*O imaginário da Magia*, nomeadamente o de Pedro Bermudez, natural de Oviedo e residente em Cuba do Alentejo, o qual foi processado pelo delito de vidência em 1579 pelo Tribunal de Évora³⁸⁵. Keith Thomas afirma que “era relativamente incomum que um mago vivesse integralmente com os rendimentos de suas atividade mágicas”, pois a maior parte deles usava os seus poderes como uma atividade que complementava a sua renda de artesão, por exemplo. Isto pode justificar o fraco aparecimento de homens dedicando-se às práticas divinatórias frente às mulheres, pois “alguns [‘feiticeiros’], especialmente as mulheres, praticamente dependiam do pagamento de seus clientes”, caso da cigana que veremos adiante e do próprio Pedro Bermudez, o qual exercia o ofício de enfermeiro³⁸⁶. Havia exceções, porém. Pedro Homem, vidente natural da Serra da Estrela e processado em 1590, não teve outra profissão registrada, o que pode indicar que sobrevivia dos lucros auferidos pelas artes da vidência³⁸⁷.

O termo empregado para descrever a atividade do sujeito que disse que Mariana seria “a honra de sua geração” foi “adivinhar” e não “profetizar”, indicando ser, possivelmente, uma ação não sancionada pela ortodoxia, como a dos processados acima referidos³⁸⁸. Este

383 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 73r-73v.

384 Um dos primeiros testemunhos em Portugal sobre a atividade de dizer a boa sorte é de Gil Vicente, no seu “Auto de hūas ciganas”. A fala da cigana Lucrécia atesta isto quando diz: “Andad a ca hermanas y vamos / a estas siñuras de gran hermosura / diremuz el ciño, la buna ventura / daran çuz mercedez para que comamuz”. Os homens, por sua vez, aparecem negociando com cavalos: “Qual de vuz otroz siñurez / trocara a hun rocín mio / rocín que huve dhū judio / aora em pascoa de flores. Y tiengo dos especiales / cavallos buenos que talez”. VICENTE, Gil. **Obras Completas de Gil Vicente: reimpressão fac-similada da edição de 1562**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1928, tomo III. p.226-227.

385 BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.366-367.

386 THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p.210.

387 BETHENCOURT. **O imaginário da magia**, p.368-369.

388 “Prophecia, ou Profecia. Predicção de Propheta. A verdadeyra profecia he huma intelligencia, & conhecimento sobrenatural de cousas distantes, ou futuras por inspiração divina [...]”. “PROPHECIA”. In: BLUTEAU. **Vocabulario portuguez & latino**, vol. VI, p. 778. Enquanto no caso citado, fica claro o caráter divino da revelação, o mesmo não ocorre com as palavras a seguir: “ADEVINHAR. Pronosticar as cousas futuras, ou conhecer cousas occultas. [...]”. “ADEVINHO, ou Adevinhador. Aquelle, que faz profissão de querer adivinhar futuros [...]”. O autor faz referência aos astrólogos, colocando-os no campo dos adivinhos: “[...] Sobre os Astrologos, & Adevinhos. Barros, 1. Dec. fol. 135, col. 1 [...]”. “ADEVINHAR”, “ADEVINHO”. In: *Ibid*, Vol. I, p.125. A seguir se verá, no Regimento do Santo Ofício de 1640, que as práticas de adivinção, bem como da astrologia, foram associadas à feitiçaria e por isso proibidas pela Inquisição.

argumento é reforçado pelo fato de que, no relato posterior, o adivinho foi identificado como “astrólogo”. A astrologia ainda gozava de estatuto científico durante o século XVI e parte do XVII, e era um conhecimento amplamente consumido pela elite, inclusive por membros da Igreja³⁸⁹. Foi, durante muito tempo, uma ciência culta que fez parte dos *curricula* de grandes centros de ensino superior como a Universidade de Paris e Bolonha³⁹⁰. Não parece razoável crer que tenha sido este o caso do vidente citado anteriormente. É mais plausível ter a madre Luiza de Santo Inácio empregado, no seu depoimento, o termo numa acepção genérica, para designar alguém com o “dom” de prever o futuro. Isto se adequaria melhor ao tradicional perfil do vidente andarilho do que um astrólogo de corte que analisava mapas astrais e discutia as possíveis implicações do aparecimento de um cometa. Bethencourt associa a previsão do futuro de recém-nascidos por videntes populares como uma vulgarização do saber astrológico, geralmente erudito, visto que ambos previam tendências nos destinos individuais a partir de alguns elementos relacionados ao nascimento. No caso daqueles, isso poderia se dar através da recolha de um conjunto de indícios no momento do parto ou durante o puerpério. Disso, diz ele, derivava

[...] o hábito de proferir pequenas profecias, reveladoras das aspirações e da hierarquia de valores dominantes na época, que perduravam na memória dos interessados: “dizendo-lhe outrossim a dita Catarina dos Santos que um filho que ela Brites Marques tinha menino que havia de ser criado de príncipe e que havia de comer renda de sé catedral. E que é verdade que ela Brites

389 Os principais campos da astrologia, segundo Thomas, eram as “previsões gerais, horóscopos, eleições e questões horárias”. Esse autor explica que “durante os séculos XVI e XVII, a prática da astrologia judicativa [também chamada de ‘judiciária’] (para dar-lhe seu título completo, pois, por si mesmo, o termo ‘astrologia’ era muitas vezes usado como sinônimo de ‘astronomia’) tinha quatro ramos principais. Primeiro, havia as *previsões gerais*, baseadas nos movimentos futuros dos céus e que levavam em conta eventos iminentes tais como eclipses do Sol ou da Lua, ou as conjunções dos principais planetas numa casa do zodíaco. Tais previsões diziam respeito ao clima, ao estado das colheitas, à mortalidade e às epidemias, à política e à guerra. Em segundo lugar havia as *nativities*, mapas do céu do momento do nascimento de uma pessoa, quer fossem feitos na hora a pedido dos pais da criança, quer fossem reconstruídos por indivíduos adultos que pudessem fornecer detalhes sobre o momento do nascimento. [...] Os detalhes do mapa astral do cliente também eram necessários antes que ele pudesse ter acesso ao terceiro serviço oferecido pelo astrólogo, o de fazer *eleições*, ou escolher o momento certo para a ação certa [...], certos momentos poderiam ser identificados como mais propícios que outros para realizar qualquer empreendimento potencialmente arriscado, tais como viajar ou escolher uma esposa. [...] Finalmente, havia as *questões horárias*, a parte mais controversa da arte do astrólogo e que só havia sido desenvolvida depois de Ptolomeu, pelos árabes. A sua suposição otimista era que o astrólogo podia resolver qualquer questão que lhe fosse colocada, considerando o estado dos céus no exato momento da pergunta [...]”. THOMAS. **Religião e o declínio da magia**, p.239-240.

390 “As is well known, astrology finally disappeared from the domain of legitimate natural knowledge during the seventeenth and eighteenth centuries, although the precise contours of this story remain obscure. It is less well known, albeit clearly documented, that astrology was taught from the beginning of the fourteenth century as an important part of the arts and science curriculum at the great medieval and Renaissance universities, including Padua, Bologna, and Paris. There, astrology was studied within three distinct scientific disciplines – mathematics, natural philosophy, and medicine – and served to integrate several highly developed mathematical sciences of antiquity – astronomy, geography, and geometrical optics – with Aristotelian natural philosophy.”. RUTKIN, H. Darrel. Astrology. In: PARK, Katharine e DASTON, Lorraine. **The Cambridge History of Science: Early Modern Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. vol. III, p.541.

Marques viu depois o dito seu filho que se chamava António Marques [...] capelão do cardeal nosso senhor e ter sua moradia dele”³⁹¹.

Com isso se depreende que o caso de Mariana da Purificação estava longe de ser excepcional.

Conquanto tais elementos fizessem parte do universo das crenças populares, os videntes foram, durante os séculos XVI e XVII, alvo da repressão do Tribunal do Santo Ofício, cujas práticas eram tidas como lesivas, ou mesmo associadas à feitiçaria. Vejamos o processo de uma cigana condenada por adivinhação, o qual pode contribuir para ilustrar como estes elementos assistiram no cotidiano das pessoas do século XVII.

No dia sete de Dezembro de 1682, Manoel da Nóbrega, residente em Lisboa, apresentou uma denúncia sobre uma cigana que aparentava ter sessenta anos e andava em trajas de viúva. Esta mulher se cobria “com hũa saya de estamenha parda, e mantilha de bacta negra com capello cozido debaixo da barba” a qual afirmou para ele “que tinha sua molher auzente, e muitos perigos que passar, se queria que lhos atalhasse”³⁹². Perguntando a ela como haveria de fazer, esta respondeu que

por meyo dos fieis de Deos [as almas dos mortos], e que por todo este mez saberia que sua molher era morta, para cujo effeito lhe pedio lhe avia de dar algum dinheiro que para os ingredientes lhe era necessario e necessitava de hum cruzado que elle lhe deu, e pelo premio de que nisso obrasse lhe havia de dar duas moedas de ouro, que o denunciante prometeo assim fazer, obrando ella por meynos licitos e sem offença de Deos [...]”³⁹³.

“A ditta sigana” então, segundo o denunciante, empregou um método divinatório que envolvia o uso de alfinetes e bolas de cera para determinar a localização da mulher³⁹⁴. Em seguida, repetiu uma oração, a qual permite visualizar a fronteira que separava a chamada feitiçaria de obras alegadamente miraculosas, como as praticadas por Mariana da Purificação e das Mazedas, sobre as quais se tratará oportunamente:

Em nome de Deos Padre, Deos Filho, Deos Spirito Santo tres Pessoas e hum só Deos verdadeiro que Reynou, e Reynará para sempre jamais, Amen Jezus. Santos Fieis de Deos [...] os dáquem, os dálem, e os da navegação vos fostes

391 BETHENCOURT. **O imaginário da magia**, p.58.

392 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 3r-3v. Agradeço ao Prof. João de Figueirôa-Rêgo pela valiosa indicação deste processo.

393 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 3v-4r.

394 Serviços como este faziam parte do repertório dos “feiticeiros” dos séculos XVI e XVII, conforme aponta Keith Thomas. O autor britânico afirma que estes “magos populares” localizavam objetos perdidos, operavam curas, faziam leituras de sorte e adivinhações dos mais variados tipos. THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p.156.

como nos, nos seremos como Vós, todos vos ajuntareis, e neste cazo nos ajudareis³⁹⁵.

Continuando o seu depoimento, Manoel da Nóbrega contou que a cigana havia dito que “aquella sorte fazia para saber se sua molher era morta ou viva e que se os alfinetes se movessem era sem duvida ser morta”³⁹⁶. Concluída a primeira parte do ritual, três ou quatro dias depois, a cigana, chamada Grácia de Mira, tornou à sua casa perguntando “se queria ver a certeza de sua molher ser morta”, o que, segundo ela, “lhe mostraria facilmente”³⁹⁷. Dessa vez realizou um sortilégio diferente, lançando mão de um alguidar cheio d’água em que pôs meia folha de papel, a qual trazia “a figura de hum defunto com quatro castiçaes, dous à cabeceira e dous aos peés”, cuja gravura passou três vezes por baixo do travesseiro da cama, em seguida molhou a mão de Manoel e disse algumas palavras incompreensíveis, depois mandou que repetisse a fórmula anteriormente citada³⁹⁸. Por esse serviço, pediu mais dinheiro, o qual cobriria os custos do feitiço e dos ingredientes. Por entender que “as obras da ditta sigana não são naturaes, como elle pretendia, e sem offença de Deos”, Manoel da Nóbrega apresentou a denúncia diante do Santo Officio para “descargo de sua consciencia”³⁹⁹.

No dia onze do mesmo mês, a vidente foi presa nos cárceres da Inquisição e, três dias depois, apresentou a sua confissão em mesa. Grácia de Mira disse ser natural de Montemor-o-Novo, de idade de cinquenta anos e viúva de Antônio Soares, também cigano. A narrativa de Grácia diverge um pouco da apresentada por Manoel da Nóbrega. Diz ela ter passado pela casa deste e “lhe dissera que lhe mostrasse a mão para lhe dizer a buena dicha”, tendo lido a sua mão, disse que “tinha muitos trabalhos que passar” ao que Manoel respondeu “que já os tinha passado”, referindo-se, possivelmente, à fuga de sua mulher, ao que ela replicou “que não erão esses, senão outros que de novo havia de passar”⁴⁰⁰.

Uma vizinha do denunciante, que estava próxima, a jovem Catarina da Silva, chamou a cigana e disse que Manoel da Nóbrega não era seu marido, “mas era cazado com hũa molher que havia fugido, e tinha illicita amizade com ella ditta Catherina da Sylva” e pediu “que

395 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 4r-4v. Vale notar, neste trecho, a presença dos “[mortos] da navegação”, um indicativo, que passou ao campo cultural, do elevado risco de morte pelos naufrágios. Tenebroso fim, sem dúvida, especialmente se considerarmos o fato de que morriam sem receber o sacramento da Extrema-unção.

396 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 4r-4v.

397 Embora Manoel da Nóbrega não especificasse, a confissão de Grácia de Mira parece indicar que se trataria de um ritual em duas partes. ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl.14r-14v.

398 É provável que estas palavras as quais Manoel da Nóbrega não conseguiu entender fossem orações em latim, recitadas em voz baixa. Esta era uma prática corrente entre os curandeiros do Período Moderno. THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p.157.

399 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 5r-5v.

400 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl.13v.

quizesse fazerlhe algũas devoções ou feitiços que o obrigassem a recebella por molher”⁴⁰¹, o que Grácia se comprometeu a fazer. Depois narrou os sortilégios já citados e defendeu-se ao dizer que os fez e cobrou por elles “obrigada de sua muita pobreza por ser viuva, e ter filhos que alimentar”. Contra a acusação de feitiçaria, disse estar “uzando de couzas naturaes [...] dizendo as palavras sobreditas e mandando dizer as orações que a Igreja approva, sem animo nenhum de offender a Deos Senhor Nosso, mas de ainda assim não lhe ser licito”⁴⁰², mas que estava “arrependida, pede perdão, e que se uze com ella de mizericordia”⁴⁰³. Seu apelo pareceu ter surtido efeito, pois no dia 22 de dezembro foi libertada após ser “reprehendida asperamente, e advertida que se tornar a cahir nas culpas porque foi preza será castigada com todo o rigor de justiça”. Além da dura admoestação, foi condenada a devolver todo o dinheiro que recebeu “por meyo de seus embustes”, o que prometeu cumprir⁴⁰⁴.

Este caso ilustra, mais uma vez, a natureza da religiosidade no âmbito popular, a qual, apesar dos esforços das autoridades, como vimos, ainda trazia muitos elementos mágicos, comumente associados à feitiçaria, o que, se tomamos seu depoimento como verdadeiro, poderia explicar o fato dela crer que tais práticas fossem aprovadas pela Igreja quando, se muito, eram apenas toleradas⁴⁰⁵. Também serve para compreender, ainda que de maneira limitada, a atuação do povo romani durante o século XVII. Ao mesmo tempo em que as autoridades eclesiásticas condenavam e reprimiam suas práticas divinatórias, havia uma

401 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 13v-14r. Note-se o uso dos termos “devoções”, possivelmente indicativo de rezas formulaicas para a obtenção de fins específicos, e “feitiços”, que entrariam num campo possivelmente mais perigoso do ponto de vista da ortodoxia. Ambas, no entanto, poderiam apresentar elementos ligados ao catolicismo, como vimos. Keith Thomas descreve práticas semelhantes às da cigana na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. Os feitiçeiros usavam seus poderes para fazer alguém se apaixonar por outrem, mas também para localizar pessoas perdidas. THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p.198-199.

402 As ciganas da obra vicentina também insistem no fato de serem cristãs. Como se lê na fala da personagem Cassandra, a qual disse: “Dadnuz limuzna pur lamur de Diuz / Christianuz çumuz veiz aqui la cruz”. VICENTE. **Obras Completas**, p, 226v.

403 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 15v.

404 ANTT, TSO-IL, proc. 1236, fl. 16r-16v.

405 Thomas afirma que sortilégios como este, que envolviam rezas e persignações, eram um resquício da crença do poder mágico da Igreja medieval. A crença no poder curativo da água benta também não havia desvanecido. Estes elementos, portanto, criaram condições para que, mesmo na Época Moderna, houvesse tais práticas entre os milagreiros populares. As orações esvaziavam-se do seu papel de rogos ao poder divino e passavam a trazer o potencial miraculoso em si, tornando-se “não tanto súplicas, mas sim de fórmulas admonitórias envoltas em linguagem religiosa”, com o uso frequente da invocação à Trindade e/ou aos santos. “Era tal a eficácia mecânica atribuída a esse tipo de oração”, como a que foi recitada por Grácia de Mira, “que às vezes nem era dita em voz alta, sendo simplesmente escrita em um papel, que então era pendurado em torno do pescoço do paciente”. Continua o autor, dizendo que “alguns dos outros encantamentos empregados pelos curandeiros tinham uma linhagem mais intrincada. Eram versões deturpadas de orações cristãs ou trechos quase ininteligíveis de versos semi-religiosos descrevendo supostos episódios da vida de Cristo ou dos santos”. Com tantos elementos do catolicismo, não é inescusável a alegação da cigana de que estivesse a praticar “orações que a Igreja approva”. O autor mostra que os dois sistemas não eram incompatíveis, pois “havia na religião uma sobrevivência de elementos mágicos, e aspectos religiosos na prática da magia”, o que tornava difícil, mesmo para as autoridades eclesiásticas, separar o joio do trigo. THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p.156-157; 225.

parcela da população que poderia vir a crer na veracidade do que faziam⁴⁰⁶. No entanto, como vimos, muitos eram vistos como ladrões ou embusteiros, o que traria pouca fiabilidade aos seus presságios.

Há uma razão provável para a recusa de Fr. Caetano do Vencimento em relatar o ocorrido de maneira fiel ao que escreveu a sua biografada. No Regimento de D. Francisco de Castro (1640), o qual estava vigente aquando da escrita e publicação dos *Fragmentos*, aparece pela primeira vez a condenação a adivinhos e astrólogos judiciários no Título XIV: “Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores e dos que invocam o demônio e tem pacto com ele ou usam da arte de astrologia judiciária”, no qual se pode ler: “se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios ou adivinhações, usando de cousas e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confiscação de bens e de todas as mais que em direito estão postas no crime de heresia e contra ele procederão os inquisidores na mesma forma que procedem contra os hereges e apóstatas de nossa santa fé”⁴⁰⁷. Tal condenação foi reforçada no regimento josefino de 1774, o qual, devido às preocupações ilustradas, viu tais práticas com ainda menos tolerância⁴⁰⁸.

Este parece ter sido o motivo que mais pesou para o autor optar por escrever essa história de uma outra maneira. O mecenas João Duarte Ribeiro, principalmente por ser inquisidor, certamente não teria interesse em se ligar a uma religiosa cuja previsão da santidade teria constituído, em si, um delito da alçada do Santo Ofício. Não poderia haver, portanto, margem para suspeitas. Outra hipótese, impresumível, é a de que Fr. Caetano desconhecia o relato original e compilou o que já circulava por tradição oral. A improbabilidade reside no fato de que afirmou ter tido acesso aos cadernos nos quais a freira do Carmo relatou este episódio. Argumenta-se que teria omitido essa versão pelos problemas que ela poderia acarretar.

De adivinho a São José

Segundo relatou o carmelita Fr. Caetano do Vencimento, reproduzindo um *topos* bastante usado nas hagiografias, “logo desde o berço pertendeo o summo Bem patentear a

406 Keith Thomas afirma que, no caso da Inglaterra do Período Moderno, as autoridades eram mais lenientes com os praticantes da chamada “magia branca” do que com os praticantes de *malecifium*, aplicando, pois, penas mais brandas. Aqueles “dificilmente eram chamados aos tribunais, a menos que tivesse ocorrido fraude ou algum outro dano em suas atividades”. THOMAS. **A religião e o declínio da magia**, p. 208.

407 **REGIMENTO do Santo Ofício da Inquisição**. Lisboa: Manuel da Silva, 1640. p. 181. In: FRANCO, José Eduardo e ASSUNÇÃO, Paulo. **As Metamorfoses de um Polvo**. Lisboa: Editora Prefácio, 2004. p. 181.

408 *Ibid*, p. 87.

V.[enerável] Mariana”. Neste particular, a história de Mariana se assemelha à de Sór. Mécia da Coluna, a jerônima “que de menina deu evidentes mostras dos efeitos da graça preveniente com que Deos daquella tenra idade aia [havia] disposto para serva sua”⁴⁰⁹.

O autor afirmou que, não a mãe, mas uma ama estava a embalar a pequena Mariana, quando “chegou hum venerando pobre a pedir esmola”. Note-se que não há nenhuma identificação dele como um adivinho ou “astrólogo”, mas é usada uma terminologia que sugeria ser ele um eremita. Prosseguindo o relato, afirmou que aquele teria inclinado a cabeça e fitado os olhos em Mariana e declarado: “*ora, crie-a com cuidado, porque essa menina ha-de ser a honra da sua geração, e uma grande Santa da Igreja*”⁴¹⁰. Chama-se atenção para a parte destacada a qual, como vimos anteriormente, não figura em nenhum dos documentos coevos que se foi capaz de localizar, o que parece indicar ser uma adição do próprio autor. O vaticínio de que ela seria a “honra de sua geração” é uma afirmação genérica, que não estava necessariamente relacionada com a vida religiosa. Para atingir os propósitos do livro, tal assertiva foi ampliada e teve um significado específico atribuído pelo autor. Num período de enquadramento mais severo como o da primeira metade do século XVII, esta poderia ter tido mais dificuldade em figurar no livro, especialmente após os decretos de Urbano VIII acerca do uso do termo “santo”⁴¹¹.

A ama, então, querendo dar uma “esmola avantajada” para “satisfazer ao pobre e premiar o vaticinio” não mais o encontrou. Desceu as escadas em disparada, a perguntar aos criados da casa se teriam visto o misterioso homem. Os criados juraram que “nem pobre, nem pessoa alguma subira a escada”. Confusa pelos acontecimentos, recolheu-se ao quarto na consideração dessa imensa maravilha, “conferindo no coração o ditto vaticinio, que em breve tempo se vio desempenhada profecia”⁴¹².

O autor concluiu a história com uma curiosa interpretação:

Achey por tradiçãõ (talvez que extrahido dos primeiros escritos de nossa Veneravel) fora S. Jozé em trage de mendigo o Paraninfo de taõ boa nova. Mas dado, que não fosse de taõ soberana Jerarchia, me persuado, que não era da dos pobres ordinarios, não só pella gravidade que tinha no aspecto, mas tambem por não esperar a esmolla prometida, o que não fizera se na realidade fosse necessitado.⁴¹³

409 CARDOSO. **Agiologio Lusitano**, 1652, t.I, p.91.

410 VENCIMENTO. **Fragments**, p.4. Grifo meu.

411 ZARRI. From prophecy to discipline, 1450-1650. In: _____; SCARAFFIA. **Women and faith**, p.111.

412 *Ibid*, p.5.

413 *Ibid*, p.5. A menos que Fr. Caetano do Vencimento estivesse a se referir a um conjunto de textos que não conhecemos, não há nenhum escrito de Mariana que corrobore esta afirmação.

Pudemos notar o processo de transformação de um evento da biografia de Mariana, o qual, em sua forma original, poderia levantar questionamentos embaraçosos e, inclusive, reforçar as suspeitas de fingimento. A opção do autor foi a reescrita e a transformação da adivinhação de um indivíduo praticante de uma atividade questionável em S. José, que trazia uma profecia dos céus e desaparecia em circunstâncias miraculosas, muito mais digno de crédito aos olhos de seus devotos leitores.

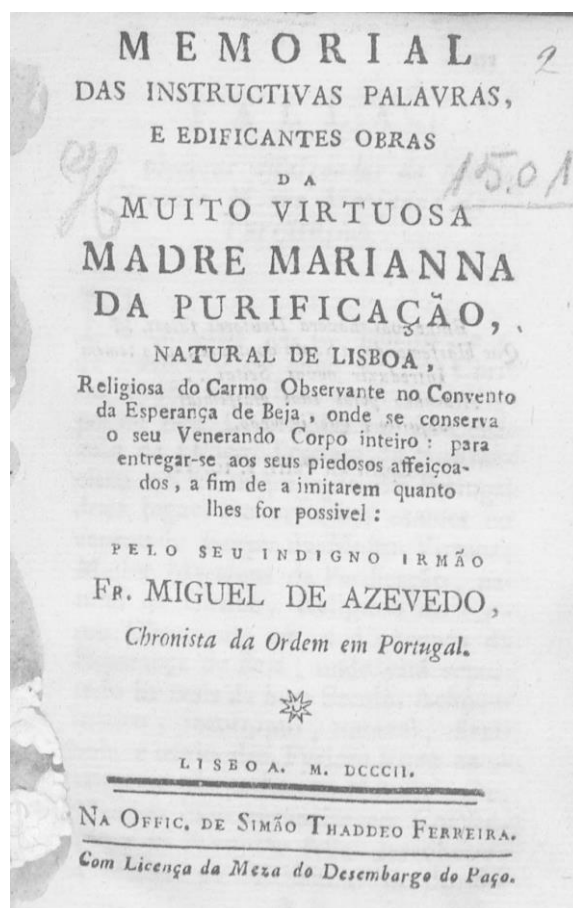


Figura 8: Frontispício do *Memorial de instructivas palavras da [...] Madre Mariana da Purificação* (1802) de Fr. Miguel de Azevedo. Nota para a referência ao corpo incorrupto da religiosa.

Os Fragmentos não foram a única *vita* dedicada a resgatar a memória de Madre Mariana da Purificação. Sua família continuou a tentar, por mais alguns anos, usufruir do seu cabedal de méritos. O *Memorial das instructivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa Madre Mariana da Purificação*, saído ao lume em 1802, reproduz diversos elementos encontrados na obra anterior, mas, aparentemente, tinha um objetivo mais ambicioso – pleitear uma possível beatificação da *Santa de Beja*⁴¹⁴. Isso explica a menção à

414 Uma evidência desta expectativa é a comparação entre a alegada ausência de corrupção do corpo de Madre Mariana com os de S. Teresa de Jesus e de S. Madalena de Pazzi. A preservação cadavérica destas, “a Igreja já

alegada incorruptibilidade milagrosa do seu corpo, além da extensa reprodução dos exames *post-mortem* que comprovariam tal beatitude, bem como os relatos ao culto público que a religiosa recebeu na cidade em que faleceu⁴¹⁵.

O nome de família do autor, Fr. Miguel de Azevedo, não engana. Este, que se identificou como “indigno irmão” da religiosa, provavelmente tinha algum grau de parentesco com a freira de Beja e não deixou de salientar, aqui e ali, a origem familiar desta. Um exemplo disto é quando afirma “he sim a descendente de Azevedo contratada para receber com Christo”, referindo-se a Mariana⁴¹⁶. Noutra ocasião, ao citar os diversos familiares da religiosa, exclamou “que bem dita vem a ser toda esta família de M.[ariana]!”⁴¹⁷. Embora menos efusivo do que Fr. Caetano do Vencimento, o autor do *Memorial* não se furtou a louvar as virtudes de João Duarte Ribeiro, que qualifica como “muito digno de todos os empregos ecclesiasticos, que exerceo, e muito mais digno do Bispado de Portalegre que dimitio”⁴¹⁸.

Na obra dos inícios do século XIX, o relato do “adivinho” foi ainda mais desnaturado, tornando-se apenas uma breve menção. Fr. Miguel relatou que a pequena Mariana teria sido salva de uma morte prematura graças às orações da mãe, para, diz esta, “vires a ser a honra da nossa geração, conforme então me disse hum venerando, e desconhecido velho”⁴¹⁹. Aqui se verifica, portanto, o ciclo completo de “depuração” de uma narrativa potencialmente problemática numa que não apresentava nenhum risco de crítica.

O interesse na análise deste detalhe, aparentemente insignificante, como se propôs no início do capítulo, é lançar luz sobre o processo de construção das vidas. Em muitas delas, não há como verificar as informações apresentadas sob um formato modelar. Através da observação desta, podemos concluir que alguns (ou muitos) dos aspectos da trajetória dos santos retratados nas hagiografias e vidas poderiam sofrer intervenções para que se adequassem aos interesses do autor e/ou patrocinador da obra. São analisados a seguir outros casos ilustrativos em que esta edição teve lugar.

definio como sobrenaturaes”. A esperança de ocorrer o mesmo com a *Santa de Beja* se verifica com clareza: “A incorrupção da Carmelita Portuguesa a M. M. da Purificação, que pela Igreja **ainda** não está julgada como milagrosa”. AZEVEDO. **Memorial de instrutivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa madre Mariana da Purificação [...]**, p. 185. Grifo meu.

415 *Ibid*, p. 163–198. Segundo o autor, houve um fervor para ver o corpo da religiosa quando do seu óbito. Se se crê em seu relato, havia indícios de um culto público, o qual permaneceu muitos anos após a sua morte: “Tanto que o Povo ouviu o dobre dos sinos, e soube porque eles se davão, correo em chusmas ás portas da Igreja, e da clausura, e voz em grito dizião todos: *Queremos ver a Freira Santa; (Freira Santa* lhe chamavão ainda antes de morrer).” (p.158)

416 *Ibid*, p. 28.

417 *Ibid*, p. 20.

418 *Ibid*, p. 22.

419 *Ibid*, p. 18.

A direção espiritual de Fr. Antônio de Escobar

Segundo o autor dos *Fragmentos*, no ano de 1667, Fr. Antônio de Escobar foi apontado como confessor do Convento da Esperança de Beja, sendo um homem “insigne nas Divinas e Humanas letras, e por Deos escolhido para antemural da tormenta que se havia de levantar contra esta serva do Senhor”⁴²⁰. Ainda conforme Fr. Caetano do Vencimento, Escobar era um “sabio e prudente diretor” e já teria notícia da fama de santidade da Venerável Sór. Mariana da Purificação, por isso “logo que a confessou, [...] admirou o estado da sua alma”. Para que a religiosa tirasse proveito dos benefícios da solitude, desembaraçando-a do “trato das creaturas”, obedeceu ao comando do Divino Esposo e a retirou da casa de sua Mestra, onde “muito padecia”⁴²¹. Isto teria iniciado uma série de conflitos, os quais já foram abordados noutra capítulo. Neste, em particular, chama-se atenção para a maneira como foi descrita a relação entre Mariana da Purificação e seu confessor, com especial interesse no que foi omitido nos *Fragmentos*, a exemplo das acusações dirigidas a ele por outras freiras do convento. Aquele a quem o autor chama de “prudente diretor”, seria considerado, em verdade, inapto para dirigir aquela religiosa, afastado do Convento da Esperança e substituído pelo padre Fr. João da Luz⁴²², o qual parece ter feito um trabalho melhor na condução de sua confessanda. É evidente que tais circunstâncias não são aludidas em nenhuma parte da obra.

Começemos pelas queixas das adversárias de Mariana da Purificação, nomeadamente as críticas da sua mestra, Soror Brites da Graça, e suas partidárias. Deve-se tomar o depoimento de Madre Brites com algum cuidado, visto que a religiosa aparentemente guardava um forte ressentimento em relação a Mariana. É possível que tenha ficado desgostosa por perder o papel de “guia” de Madre Mariana para Fr. Antônio de Escobar, bem como pelo fato deste retirá-la de sua dependência, mágoa esta que deve ter sido ainda mais acentuada por ter ela doado uma considerável soma de dinheiro para o dote de Mariana⁴²³. Ainda assim, seu depoimento é útil para fazer um contraponto acerca da questão do diretor espiritual. Madre Brites acusa o confessor de desviar Mariana das obrigações da regra, sendo leniente por permitir que permanecesse em êxtase quando deveria estar no coro. Antes da

420 VENCIMENTO. **Fragmentos**, p.46-47. No *Memorial*, Fr. Miguel de Azevedo manteve a boa opinião acerca deste confessor, a quem chamou “prudente, sábio, circunspecto e acautelado”. *Ibid*, p. 46.

421 *Ibid*, p.47.

422 *Ibid*, p. 23.

423 “[...] Soror Mariana da Purificação esteve em caza della testemunha quatro annos donde professou tendoa por sua filha e pera ajuda de seu dotte lhe deu cem mil rs, a qual amava com o amor de mestra pera discipula [...]”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 70v. Isto correspondeu a quase um terço do dote de 360 mil réis pago pela religiosa, que incluía as propinas ordinárias e uma arroba de cera fina para as velas. ANTT, Ordem do Carmo, Convento de N^a Sr^a da Esperança de Beja, Livro I, fl. 54r.

chegada de Fr. Escobar, diz ela com ressentimento, “ella se levantava e hia ao choro se a chamavão”. Brites da Graça se recusava a aceitar os fenômenos místicos experienciados por Mariana, chamando-os apenas de “acidentes”, termo que era mais comumente empregado para ocorrências de natureza médica, especialmente os desmaios⁴²⁴. A estes, afirmou com desdém, “o Pe. Confessor impos o nome de extasis”. O diretor espiritual, segundo seu parecer, agia de maneira leviana, afirmando que, nos êxtases, “fas perguntas tam importunas e ella [dá] respostas tam impertinentes que senão atreueo ella testemunha a hir ouvir semelhantes couzas”⁴²⁵. A sua acusação mais grave, se tomamos seu depoimento como verídico, expunha a ineficiência da direção do confessor:

anda o ditto Pe. confessor trazendo gente por este convento em geral e particular pera que creão a ditta religioza que he santa e fala em Deos com tanto empenho que em praticas publicas depois de comunhão qual lhe prega a toda a comunidade dizendo que são hereges quem não crer as couzas da Madre Mariana e seus favores de Deos, e isto he o que ouve publicamente [...] ⁴²⁶.

Outra de suas acusações foi a quebra de clausura por parte de Escobar ao entrar no convento em horário inapropriado, estando “nelle athe a mea noute”, devido ao suposto aparecimento da “estrela” na cela da religiosa, nome dado pela “ditta religioza e as affeioadas ao padre confessor”. Brites da Graça rechaçava tal interpretação ao dizer “que era hũa pedra [de] superficie liza que, com os rayos de lus, reflexava a vista com os rayos do seu reflexo [...], o que ella testemunha julga por mais certo”. A sua opinião acerca da relação entre Fr. Antônio de Escobar e sua confessanda é que, embora sor. Mariana seja “muito virtuoz”, “o padre confessor a deyta a perder tentandoa com vanglorias e superfluidade”⁴²⁷. Este parecer é corroborado por sóror D. Maria de Oliveira, a qual afirmou que

[...] depois que comessou a tratar com o dito confessor, sahio da esfera de sua obediencia, não obedecendo as suas preladas nas regras de sua ordem mais que a ordem e mandatos de seu padre confessor, que por toda esta cidade andava chamando gente de sua fação pera assestir aos extasis que dizem que tem a Madre Mariana e fazendo com ella com perguntas

424 “ACCIDENTE. [...] Accidente. (Termo da Medicina). O que sobrevem de perigoso ao doente, no tempo de sua doença, como sono profundo, o fastio, o não poder dormir, &c. [...]. Accidentes da alma. Chamaõ os medicos as paxoens da mesma alma, como a ira, a tristeza, a alegria; porque o bom uso dellas conserva a saude, & o mau uso das mesmas causa doenças, & occasiona a morte. [...]. Accidente. Desmayo.”. “ACCIDENTE”: In: BLUTEAU. **Vocabulario portuguez & latino**, vol. I, p. 70. Para um exemplo prático, vide o caso de D. Guiomar da Silva, relatado no *Jardim de Portugal*, cuja vivência foi marcada pelos “sanctos exercicios” que praticava. Estando um dia em oração, “lhe deo hum accidente de apoplexia [...]” que, finalmente, lhe tirou a vida. DOS ANJOS. **Jardim de Portugal**, p.519 – 520.

425 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 71r.

426 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 71v. Esta alegada pregação, ainda que conste na denúncia de muitas religiosas, é dita como desconhecida por Mariana da Purificação. (fl.387v).

427 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 71v.

importunas que responda por boca de Deos couzas bem impertinentes a seu serviço e a sua direção de sua Sagrada Jgreja [...]”⁴²⁸.

No entendimento de D. Maria, o confessor “a mete em grande jactancias e vanglorias”, pois considerava “misterios grandes”, “cousas de pouqua substancia como são alguns milagres que talvez serão acazo, acontecidos”, aludindo ao mencionado aparecimento da estrela e também à alegada abertura miraculosa pelo Senhor Menino de uma porta trancada⁴²⁹.

D. Maria concordava com Brites da Graça no tocante aos perigos da jactância em que, segundo ela, Mariana da Purificação poderia incorrer devido à publicação de seus favores pelo confessor. Isto, dizia, “lhe da escandolo, porque a ditta religioza he virtuosa, no que paresse, e abstimente, e elle a anda perturbando com a publicação de suas virtudes, com que se mostra muito vanglorioza”. Para provar a sua alegação, demandou do confessor que perguntasse a Mariana, estando em êxtase, “porque rezam não metia a setta na Madre Soror Leonor de S. Bento que he hũa religioza de boa vida”, referindo-se ao já discutido incidente da transverberação. Inicialmente, recusou-se a responder, mas obrigada da obediência, como o confessor lhe compelia muitas vezes a fazer, “disse que lhe dizia o Senhor Menino porque não achava ninguem mais pura que ella [no convento]”⁴³⁰.

A publicização dos favores da “santa de Beja”, condenada por outras religiosas e pelo próprio Santo Ofício, parece ser, apesar disso, apresentada de maneira positiva nos *Fragmentos*, ainda que se sublinhe que Mariana não estava confortável com a exposição: “Chamou tambem, para presenciar os continuos, e extraordinarios extasis, em que tanto contra sua vontade publicava a humilde Marianna os favores, que nelles recebia [...]”⁴³¹. Fr. Antônio de Escobar, numa carta posterior ao encerramento do processo, na qual relatou a sua versão da história, defendeu-se ao afirmar a inevitabilidade da fama acerca das maravilhas daquela

428 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 88r

429 A religiosa Catherina de Jesus, em seu depoimento, relatou uma ocasião em que Mariana da Purificação estava em êxtase no interior do confessionário. Possivelmente para evitar que a freira extática recebesse uma atenção indesejada, a madre priora trancou o confessionário a chave. Sor. Catherina, acompanhada de outras religiosas, foram àquele local, na esperança de ver os efeitos dos incêndios amorosos do Senhor Menino, mas “se magoou com as demais de que achasse a porta fechada”. Desoladas, sentaram-se próximas ao lugar, mas presenciaram aquilo que consideraram um milagre. Quando tentou pegar o ferrolho, a porta estava destrancada e se abriu facilmente. Maravilhada, perguntou a sór. Mariana quem abriu a porta “e ella repondeo que o Senhor Menino”. Mais tarde, quando questionada pelo Santo Ofício acerca desse evento, a *Santa de Beja* admitiu que a porta estava defeituosa e podia ser aberta sem a chave. Depois do ocorrido, disse que o fato de a porta abrir poderia não ser obra milagrosa do Menino, mas do demônio, para que as outras freiras lhe inquietassem com perguntas durante o êxtase. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.67r.; 435r-436r.

430 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 88r. Um dos muitos exemplos foi quando lhe apareceu o Senhor Menino “com hũa setta que com ella a avia de firir tres vezes”. O confessor, após ter notícia da visão, perguntou-lhe o que significavam as três feridas, ao que “recuzou muito dizelo”, mas “obrigada da obediencia, disse que eram as tres virtudes: humildade, charidade e obediencia”. (fl.26r)

431 VENCIMENTO. *Fragmentos*, p.51.

religiosa, pois sendo “favores tão grandes”, “se não podia impedir a publicidade delles, pois nos Extasis [Mariana] publicava, e os tinha em todo lugar e em toda hora”⁴³².

D. Maria não foi a única a condenar o comportamento de Fr. Antônio de Escobar perante o S. Ofício. Sórora Helena da Trindade relatou que o confessor, durante os êxtases de sua confessanda, ordenava que se perguntasse ao Senhor Menino por “hũa religioza com quem falla por amizade particular e em particulares que tem com ella lhe chama Canastra e Bogia e por estes mesmos termos pergunta á delata por ella e ella lhe responde á ponto, com respostas tão impertinentes como as perguntas”⁴³³. A mesma sóror Helena, quando inquirida novamente acerca do assunto, detalhou aquilo que considerava uma postura escandalosa por parte de Escobar:

estando a ditta sorora Mariana em hũ accidente em prezença [da] ditta testemunha lhe perguntou o padre confessor falando com a ditta religioza por estes termos “la esta a Canastra no choro” e ella lhe respondeo “muitos annos esteja ella lá” e isto se entende da freyra com quem fala porque por estes termos a trata em particular sendo que deante desta pergunta estava falando com a ditta Mariana em couzas de Deus⁴³⁴.

Noutra ocasião, dessa vez referindo-se à chamada “Bugia” enquanto inquiria Mariana acerca das “cousas e favores que Deus lhe fazia”, “mesturada entre estas [coisas]”, teria indagado ““como esta a Bugia dos seus dentes [?]”, ‘porque não pede ao Senhor Menino pellos dentes da Bugia [?]’”, a religiosa extática teria respondido, “rindosse”, “sim, pesso”⁴³⁵.

Não apenas as religiosas opositoras a Mariana consideravam a inaptidão de seu confessor, mas também o Fr. Manoel de S. Elias, subprior do Carmelo na cidade de Beja, o qual foi interpelado pelo padre confessor que lhe contou “algũas couzas que ella [Mariana da Purificação] em seus extasis dezia que não soavão bem a elle testemunha, [por isso] lançou fora toda a coriozidade de ver e ouvir semelhantes couzas”⁴³⁶. Fazendo coro com as religiosas supracitadas, não teve o que questionar a respeito do proceder de Mariana da Purificação, pois “ja em secular avia dizer bem da ditta religioza”, portanto, “paresse a elle testemunha que o padre Confessor fr. Antonio de Escobar he incapas de tratar e ser padre spiritual de semelhante sogeito”. O subprior afirmava ser necessário um varão “de mayores letras pera deregir e encaminhar os perigos em que lhe paresse de presente a ditta religioza”. Sua

432 ESCOBAR, Fr. Antônio de. **Informação do Pe Confessor da Me Marianna da Purificação do Convento da Esperança da Cidade de Beja** (manuscrito). Biblioteca Municipal de Évora, Res. Arm. X, n4, p4, 17--, fl.4v.

433 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 153r.

434 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 159r. A chamada “Canastra”, provavelmente é Sebastiana de S. Antônio. (fl. 165v).

435 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 159v. A religiosa a quem se atribuiu o apodo de “Bugia” é Mariana da Conceição: “[...] [mandou] perguntar á ditta religioza o ditto Pe. pello dente da Madre Mariana da Conceição que nelle trazia dores pedindo a ditta religioza que pedisse ao Senhor Menino que lhe tirasse a dor” (fl. 161r).

436 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 45v.

preocupação residia no fato de crer que “em tal estado & he costumado o inimigo a invadir com a prespicaça de suas tentaçõins e vanglorias que elle testemunha sabe de ouvido que são muitas nesta religioza”⁴³⁷. As duras críticas de Fr. Manoel de S. Elias parecem ter, ao menos em parte, algum fundamento. É possível que o confessor estivesse se deixando levar pelo prestígio “colateral” que estava a receber com a fama de santidade de Mariana⁴³⁸. Isto soa mais razoável do que a acusação de ignorância, visto que, por seus escritos, além do fato de ser um definidor da Ordem, percebe-se ser um homem de letras⁴³⁹.

O pomo da discórdia da relação entre o confessor e as detractoras de Mariana parece ter sido a construção do poço, acerca do qual a venerável escreveu:

[...] ardia o Convento em pragas e murmuraçoens de mim, e de meu Confessor. Tudo era clamar sobre quem tal inventou, que não querião poço, que já em outro tempo se começara a abrir, e por não ter agoa, se tornara a entulhar; e que o Diabo inventara aquillo dizendo era poço do Menino Jesu, (porque assim lhe puzeraõ o titulo, quando se principiou) que poço do Diabo lhe chamavão ellas [...]⁴⁴⁰.

E continuou a relatar as controvérsias suscitadas pela construção do poço:

Muito se padeceo aqui, em quanto se não tapou [o poço], e ainda depois de tapado, eu, e o meu Confessor pagamos o pato, e em nos quebraraõ todas as lanças; no P. Confessor mais que em mim, que eu não padecei nada, a respeito do que elle padeceo [...], mas o que me consolava, que Deos lhe havia [de] dar o premio, e tudo isto tendo elle dado todo o dinheiro, que no poço se gastava, e dizia: Que se no poço não tivesse agoa, ficaria todo o gasto por sua conta, sem que o Convento tivesse nelle dispendio algum. [...] Ate a Inquisição se foi isto accusar: de sorte, que chegando ao poço me disse o Senhor Inquisidor: Neste poço temos nós hum poço (sic)⁴⁴¹.

437 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 46v.

438 Há precedentes em relação a isso, como refere Giulia Barone a respeito do diretor espiritual de Margarida de Cortona: “Her mystical Life, narrated by Giunta Bevegnate, a Franciscan who was for many years her confessor, cannot be entirely trusted. His use of Margaret’s visions and her privileged relationship with Christ to advance himself is all too evident”. BARONE, Giulia. *Society and women’s religiosity, 750-1450*. In: ZARRI; SCARAFFA. **Women and Faith**, p. 64.

439 Sobre a erudição de Fr. Antônio de Escobar, remeto à leitura de Anabela Galhardo Couto, a qual afirma: “Frei Antônio de Escobar foi homem de vastos conhecimentos. Comprova-o não só o conjunto dos testemunhos daqueles que sobre ele escreveram, mas também o teor da sua produção literária, de caráter erudito”. COUTO. **Uma arte de amar**. p.29

440 VENCIMENTO. **Fragmentos**, p.91.

441 *Ibid*, 91-92. Esta afirmação é verídica, pois o notário do S. Ofício de Évora, Manoel de Andrade, em março de 1670, confirmou que “fazendo esta diligencia por minha mão, tirado o caldeirão pello sinal do molhado da corda se achou que o poço tinha de altura de agoa trese palmos e meo”, o que ratificaria a palavra do Senhor Menino. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 296v. Há um registro, datado de novembro de 1651, da construção de um poço no Convento da Esperança, sobre o qual não se pode afirmar com segurança tratar-se do “poço do Senhor Menino”. O documento apontou o gasto de 2270 réis “na obra que se fes nas casas do poso”. ANTT, Ordem do Carmo, Convento de Nª Srª da Esperança de Beja, Livro X, [não paginado]. Ressalte-se também que a atividade de localizar reservas subterrâneas de água para a construção de poços não era desconhecida no domínio da magia, cf. BETHENCOURT. **O domínio da magia**, p.72.

Nem todos os envolvidos no caso, porém, criticaram a direção de Fr. Antônio de Escobar. Sor. Helena da Cruz, referindo-se a Mariana, afirmou que era uma “religiosa de muita virtude, refformada, muito mais deu mostras de tal depois que se aconselhou e tratou com o Pe Antonio de Escovar confessor deste convento que por suas letras encaminhou de tal sorte que deu clareza a este convento”⁴⁴². O próprio confessor, nas suas contraditas, pediu que alguns dos testemunhos não fossem considerados, porque eram movidos “por contraria parcialidade, e por outras razões que callo por segredo da ordem”⁴⁴³. No seu depoimento, a já citada madre D. Maria Oliveira, considerada “das mais autorizadas [...], a qual sabe o ditto comissario das mais fidedignas do ditto convento e menos de suspeita pera o negocio que se pertende”⁴⁴⁴, afirmou que “Madre Mariana de Santo Thomas, vigaria da caza, Donna Antonia de Castanhede, Jnes dos Seraphins, Elena da Trindade, Mariana do Spiritu Santo, todas sinco contradittadas na contraditta da Comissão **são inimigas declaradas** do sobredito padre e bem mostravão o empenho pera dezluzirem ao ditto padre na deligencia que se fes das cauzas da Madre Marianna”⁴⁴⁵. A aversão chegou ao ponto de Helena da Trindade afirmar que “mandavão os Senhores Inquizidores [...] que por parte do Santo Officio [Fr. Antônio de Escobar] avia de ser depposto”, além de afirmar que o padre provincial teria chamado Escobar “só afim de o não irem prender pello Santo Officio”⁴⁴⁶.

D. Maria, como vimos, mudou de opinião a respeito do referido diretor de consciência, possivelmente após ver confirmado o “milagre” do chamado “poço do Senhor Menino”. Uma outra pessoa teve a sua opinião mudada acerca do confessor – a própria Mariana.

Mariana da Purificação, antes da chegada de Fr. Antônio de Escobar, disse ser “a mais aflita e desconsolada creatura, que não podia achar consolasão em couza algũa desta vida, pois não tinha quem me governasse a minha alma nã a minha vida”. Alimentava grandes expectativas, pois ouvira falar que o seu futuro confessor “hera letrado” e, por isso, “avia de ter muita consolasão e que não andaria às segas”. Quando, finalmente, este confessor chegou, passou a ser, segundo ela “minha lux e a minha gia [meu guia] e meu bem e toda a minha consolaçam”⁴⁴⁷.

A vinda desse confessor não teria sido um acontecimento fortuito. De acordo com o relatado por Mariana nos seus cadernos, o próprio Senhor Menino o teria enviado para o Convento da Esperança “pello zello que tem da tua alma [e] do bem della [...], eu o trouxe

442 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 251v.

443 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 259v.

444 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 191v.

445 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 192v. Grifo meu.

446 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 192r-192v.

447 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, Anexo, fl. 45r-45v.

[diz o Senhor Menino] por amor de ti”. O diretor espiritual teria sido escolhido, especialmente para esse fim, entre os varões de letras da Província do Carmo. Segundo ela, declarou o Menino Jesus acerca disto: “nã achei em toda a provincia outro de quem te podesse fiar, que cõtanto zello e cuidado, tratasse de ti e de tuas couzas como elle porque em nenhũ achei o talento, animo e vontade que convinha para se emcaminharem e tratarem destas minhas couzas, pois são as que me dão muita honrra e gloria”⁴⁴⁸. Estas palavras, mais tarde, custaram caro a Mariana.

No interrogatório ao qual foi submetida pelo inquisidor João da Costa Pimenta, perguntaram-lhe “se entende ella declarante que nesta provincia e religião do Carmo não haveria outro sojeito maior letrado e de mais partes e tallento, e que melhor podesse assistir ao governo de sua alma?” Ao que replicou dizendo não conhecer outros indivíduos, mas por considerar verdadeira a revelação do Senhor Menino, “entende que elle [o confessor] seria o mais capax para este ministerio”⁴⁴⁹.

A pergunta que veio em seguida é interessante por revelar uma possível preocupação com o alumbradismo, abordado no primeiro capítulo. Pimenta questiona se era o confessor quem a dirigia, ou era o contrário. Nalguns casos, especialmente em grupos alumbrados, mas também no universo informal das “beatas”, não era incomum que as mulheres, por meio de suas revelações, adquirissem tamanha autoridade que passassem a atuar, na prática, como diretoras espirituais de seus confessores. Estes buscavam os conselhos delas pela proximidade que tinham com o divino. A religiosa negou, no entanto, que fosse capaz de tal coisa⁴⁵⁰. O fato é que algumas religiosas encontraram, por meio de suas visões, revelações e também do ascetismo, um espaço de relevo em que não careciam da sabedoria livresca, quase exclusivamente dominada pelos homens, consoante foi apresentado no primeiro capítulo⁴⁵¹.

Os indícios aparentemente apontavam no sentido contrário à resposta da freira. Por isso, o inquisidor demandou da religiosa “como se pode verificar que o ditto padre confessor

448 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, Anexo, fl. 55v-56r.

449 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 384v-385r.

450 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, l. 385v.

451 “Junto con al ascetismo, la otra via que tenía la mujer para liberarse de su condición ‘inferior’ era la de las visiones. [...] Las visiones, así, confirmaban e incluso reproducían la identificación de la mujer con lo irracional. La exclusión, por ‘incapacidad’, del ámbito de lo sagrado llevó a algunas a buscar un papel protagónico em un territorio donde se sentían seguras, en el del sentimiento. En él, docenas de mujeres como Sor María [de Jesús, religiosa mexicana concepcionista que viveu entre 1582-1637] encontraron un poder que parecía trascender al de los mismos confesores y sacerdotes, y pudieran tener acceso a la sabiduría, sin el ‘penoso proceso del aprendizaje libresco’”. A via da mística, trilhada com sucesso por religiosas como S. Teresa, teve a sua importância acrescida no Período Moderno, na medida em que alguns defendiam que, apesar dos riscos, aquela era “una forma de conocimiento más elevada e inmediata que la teología”, além disso, corroborava o fato de que “para el siglo XVII, la teología mística ya había conseguido una posición paralela a la que tenía la escolástica y la intuición entraba a formar parte de los medios de acceder al conocimiento divino”. GARCÍA, António Rubial. **La santidad controvertida**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p.176-177.

encaminhasse a ella declarante se elle era o que lhe perguntava e lhe disia, e pedia que o soubesse do Senhor o que elle havia de faser na direcção de sua vida e alma, e ficava na mão della declarante faser a sua vontade, e diserlhe, se quisesse, que assim era de Deus?”, ao que respondeu dizendo que o padre confessor não lhe ordenava fazer tudo o que dizia o Senhor Menino, mas apenas que o comunicasse, então ele lhe diria como agir⁴⁵².

O inquisidor prosseguiu, tentando fechar o cerco no tocante a essa questão. Perguntando se o confessor reprovava alguma coisa que Mariana lhe relatava, a declarante respondeu negativamente. Pimenta então indagou se não seria por isso que Mariana teria achado “muita consolação”, conforme havia afirmado, com a direcção do padre Escobar. Ao que replicou que “não tinha ella declarante consolação [neste fato], antes tinha algũa desconsolação em lhe não reprovar o ditto padre confessor cousa algũa das que lhe communicava”⁴⁵³. E continuou, perguntando “se era o ditto padre confessor o que disia que cria nas cousas della declarante a olhos fechados, e a publicava por santa e milagroza e venerava todas suas cousas como revelações e professias?”⁴⁵⁴. A religiosa respondeu, por sua vez, que não se recordava ter ouvido o confessor dizer que acreditava em suas maravilhas de olhos fechados, mas que se achasse escrito em seus cadernos, era verdade⁴⁵⁵. Não foi possível encontrar tais declarações entre os escritos da religiosa, dos quais apenas uma parte sobreviveu. No entanto, não podemos excluir a hipótese de que tivesse afirmado ou ao menos acreditasse em tais coisas, pois suas ações, como vimos, parecem corroborar a crença do inquisidor. A religiosa, contudo, confirmou que o confessor publicava os favores celestes recebidos por ela “e disia que não levava em paciencia os que não quisessem crer nellas”. Pimenta, por sua vez, arrematou, perguntando se “entende ella declarante ainda agora que o ditto padre confessor fasia nisto o que devia a bom mestre spiritual e para bom governo e direcção da consciência e alma della declarante, e sua vida, e estado de religiosa metendoa nos perigos da vangloria e jactância, e de ser enganada e illusa do demonio?”, ao que Mariana “Dice que em tudo isto achava ella declarante **que o ditto Pe confessor tinha muita falta**”⁴⁵⁶. Pela primeira vez, a religiosa reconheceu a deficiência do confessor na sua obrigação de diretor espiritual.

452 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 385v.

453 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 386v.

454 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 387r-387v.

455 Mariana, em diversas perguntas, dizia não se lembrar da matéria perguntada e fazia referência ao que estava escrito em seus cadernos. Poder-se-ia afirmar que foi uma estratégia visando colocar-se num campo mais seguro? Isto é, responder aos questionamentos em seus próprios termos, sem a pressão de um tribunal a direcionar as respostas.

456 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 387v. Grifo meu.

Para o inquisidor, a consequência lógica da declaração acima era: a revelação de que o Senhor Menino teria trazido Fr. Antônio de Escobar para este convento era fruto de “algum engano do demonio”. O que lhe levava a crer nisto era o fato do Menino Jesus ter, supostamente, lhe dito não achar em toda a Província do Carmo quem pudesse tratar a sua alma com tanto zelo. Sendo Deus onisciente, “e vendo o Senhor tudo o que elle tẽ obrado athe o presente; não se pode dizer que fossem suas as dittas palavras”. A defesa de Mariana a estas acusações é interessante. A religiosa cria na veracidade das revelações e afirmou que “nem por o ditto padre confessor obrar mal na sua obrigação a respeito della declarante deixaria de ser vontade de Deus que elle viesse para este convento e sempre a vontade de Deus seria que elle obrasse bem”. A “Santa de Beja” fez ainda uma tentativa de penetrar nos arcanos da vontade divina, oferecendo a explicação de que “poderia o Senhor permitir que elle obrasse na forma que o fez para que dahi se siguisse algũ trabalho a ella declarante; e fosse vontade sua que os padecesse para maior honra e gloria a sua, e bem de sua alma”⁴⁵⁷.

Não foi essa imagem de desleixo e credulidade que transmitiu Fr. Caetano do Vencimento nos seus *Fragmentos*. Aquele a quem chama “douto e escrupuloso Confessor” teria consultado o parecer de diversos letrados e não contente “com taõ cordatos pareceres, não perdoando a trabalho, nem omitindo alguma diligência”, teria dado conta ao tribunal do Santo Officio de Évora e ao Cabido da mesma cidade, “que se admiravão naquella Religiosa, os rigorosos exames, que se tinham feyto, e o uniforme parecer dos homens doutos, e condecorados com virtudes, para que naquelles integerrimos Tribunaes se resolvesse o modo, com que devia proceder em matéria de taõ altas consequencias”⁴⁵⁸. Da maneira como o autor relatou, portanto, Fr. Escobar parece ter ido, de livre e espontânea vontade, buscar a opinião da Inquisição acerca destas matérias como forma de obter o máximo reconhecimento para as virtudes da religiosa. Vimos, porém, que a realidade foi diferente. A religiosa havia sido, em verdade, denunciada e ele intimado a depor acerca das alegadas maravilhas, sobre as quais pairava a suspeita de fingimento.

Proseguiu, então, Fr. Caetano:

Fizerão huns, e outros Senhores as ponderaçoes, com que costumaõ decidir negocios taõ graves, e ouvidos os homens grandes daquella Universidade, de commum consentimento vierão, em que não tinha parte o demonio naquellas maravilhas, e chamado o Confessor lhe ordenárão, que elle, e a sua Sagrada Religiaõ dessem a Deos as graças pela joya, que tinha depositado naquelle Convento, que deixasse hir aquella alma pelo caminho, que a guiava Deos, e

457 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 388v.

458 VENCIMENTO. *Fragmentos*, p.51-52.

que das suas letras, e prudencia esperavaõ procedesse em tudo com acerto⁴⁵⁹.

A narrativa acima se coaduna com a versão defendida por Fr. Antônio na sua carta, na qual afirmava ter se consultado com vários doutores, que teriam chancelado os feitos da religiosa. Disse ele:

[...] chamei o Doutor Miguel Jacome Esquivel, e o Prior de S. Tiago, que ouvindo-lhe nos Extasis todo o referido, e tendo noticias do que havia sucedido, lhe assegurarão de não poder ser fingimento, nem iluzoens do inimigo, e não se podia duvidar ser Deus o que obrava estas maravilhas, o mesmo succedeo com o Reverendissimo Vigario Geral ao outro dia, e no seguinte como P^e Fr. Luiz de S. Francisco, Religioso Franciscano⁴⁶⁰.

O “prudente confessor”, segundo afirmou, teria ido mais além, deslocando-se a Évora para consultar-se com outros letrados, onde “achei as mesmas aprovaçoens”, declarou. Defendeu-se ainda ao dizer que de tudo deu conta ao Santo Ofício e ao Cabido:

[...] os requeri, que se tinhão, ou tivessem o menor escrupulo nestas couzas, e se entendessem que aqui poderia haver engano, e ignorancia, demasia ou risco, mandassem examinar o negocio, que eu e os letrados de Beja não entendiamos melhor, e que sempre estaria prompto para obrar, o que em hum ou outro Tribunal consultasse que convinha. **Todas responderão que nenhuma dúvida lhes ficava e que tudo fiavão de mim**⁴⁶¹.

Se consideramos, no entanto, testemunhos como o de Fr. Manoel de S. Elias, bem como o desenrolar dos eventos, a versão do confessor não se sustenta. Este argumento é corroborado após a leitura do parecer pouco favorável dos inquisidores, como teremos a ocasião de fazer mais à frente. É oportuno recordar que Escobar, após a conclusão do processo, foi afastado da direção espiritual da religiosa, sendo substituído por Fr. João da Luz.

Os problemas com a direção de Antônio de Escobar são evidentes. Porém, em virtude do caráter laudatório das vidas, nada das ações possivelmente reprováveis em sua direção espiritual passou à estampa. Tal exemplo é assaz relevante. Malgrado não seja desconhecido dos estudiosos o fato de que a narrativa das vidas e hagiografias, por sua própria natureza, seja editada e censurada (nalgumas ocasiões, pelo próprio autor), poucas vezes podemos ver exatamente o que foi omitido ou modificado e, com isso, inferir sobre os possíveis objetivos da edição.

459 *Ibid*, p.52. Acerca da afirmação de que o demônio não teve parte nas maravilhas, discutir-se-á mais adiante.

460 ESCOBAR. **Informação do Pe. Confessor...**, fl. 4v-5r.

461 *Ibid*, fl. 5r. Grifo meu.

O amor do Senhor Menino

Já foi discutido noutra capítulo que a devoção ao Menino Jesus, ao menos a partir do relato de Mariana da Purificação, parecia servir como uma válvula de escape aos anseios maternos de algumas religiosas⁴⁶². O amor filial e, por vezes, esponsal que tinha aquela religiosa não foi visto com bons olhos pela Inquisição.

Segundo narrou D. Jerônima Miranda, priora do Convento da Esperança, aquela religiosa bradava “Amor, Amor” durante os seus êxtases, dizendo “como he bonito, é lourinho” o Senhor Menino, “tomara que as religiosas vos amassem e vos quissem”, dizendo que “a ditta religioza que o ditto Menino abrasava [abraçava] e apertava muito dizendo ‘o Senhor Menino he tam brinquam’”⁴⁶³. A representação do Menino jocosos e brincalhão é compreensível na sua lógica – Ele agia dessa forma porque era uma criança. Lembremos que Mariana teve, logo cedo, de cuidar dos irmãos menores após a morte da mãe⁴⁶⁴. É provável que o modo como o Senhor Menino se comportava nas aparições fosse uma mímese das brincadeiras dos irmãos. Os inquisidores, no entanto, não encararam isto da mesma maneira. Episódios como os que o Senhor Menino lhe tirava os alfinetes do véu e brincava com as flores que a venerável trazia nas mãos, segundo Pimenta “[...] são cousas de galantaria e indecentes á Magestade e soberania de hum Deus de que senão podem affirmar e crer que as fizesse”⁴⁶⁵. Referindo-se à mesma situação, perguntou “como podião ser de Deus se estas cousas eram de galantaria e zombaria estar lhe tirando os alfinetes do veu, e as flores da mão e as aparições e visões de Deos não podem conther em si cousas leves, jocosas e menos dividas ao respeito que se deve ao Senhor?”. A sua réplica parece confirmar a ideia enunciada anteriormente, pois “dice que como o Senhor lhe aparecia em forma de menino, e lhe estava ferindo o coração com a setta como seu muito amante, não duvida que pudesse tambem faser as dittas cousas como se fora menino”⁴⁶⁶.

462 Sobre a devoção ao Menino Jesus em Portugal, de apreciável penetração entre religiosas e leigos, incluindo a sua “humanização” por meio de vestes e adereços considerados “profanos” e “indecentes” pelas autoridades eclesiásticas, vide AZEVEDO (Org.). **História religiosa de Portugal**, v. II, p.616-618.

463 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.59r-59v.

464 “[...] chamou minha May a todos os filhos e filhas para lhe lansar a benção [...] e me emcomendou a mim, a todos os irmãos e irmas, a doutrina, o ensino, a união e o governo de todos, que suposto eu tinha hũa meya irmã mais velha, cõtudo a mim foi esta avirtencia e recomendação”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.4r.

465 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.433v-434r

466 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.466v-467r. Esta imagem se aproximava muito das imagens do Divino Amor, uma forma cristianizada do Jesus Menino em forma de cupido, representado com aljava e setas a abrasar suas amantes com flechas do seu amor divinal, conforme a *Santa de Beja* experienciou. Embora esta forma de representar não fosse desconhecida antes da formalização, tampouco o eram as juras de amor entre as “esposas de Cristo” e o seu Amado, como se verificou com Mariana da Purificação. A devoção, originalmente italiana, foi formalizada em Portugal através de Sór. Elena da Cruz, abadessa do Convento da Esperança em Lisboa,



Figura 9: Menino Jesus “Divino Amor” (Séc. XVIII), Museu do Tesouro da Sé de Évora. No vestido da imagem se lê “Divino Amor” em bordado, denotando a associação com a devoção homônima, iniciada em finais do século XVII em Portugal. Note-se a semelhança com as descrições das visões místicas de Mariana da Purificação, as quais corroboram a ideia de apropriação e ressignificação da imagética (Foto do autor).

fundadora da Irmandade do Monte do Amor Divino. A obra *Despertador do Amor Divino* (1695) de D. Fernando da Cruz, produzida sob os auspícios daquela monja, delineava a estrutura e os propósitos dessa confraria “que tantos corações tem ferido, & a tantas almas tem voado” e objetivava expandi-la no Reino. CRUZ, D. Fernando da, **Despertador do Amor Divino [...]**, Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1695, p. 4. Esta devoção, nascida no ambiente monástico, foi abraçada pelo laicado, como dá conta Tavares, incluindo diversos elementos da nobreza, da qual também era oriunda a priora do prestigioso convento da Esperança. Um exemplo dos donativos recebidos foi “a do Marquês das Minas, que dera ‘à imagem do Amor, Arco e setta de Ouro, cuberto de pedraria’, cujo custo chegara a ‘perto de cinco mil cruzados’, mandando-lhe outrossim fazer coroa do mesmo metal, ‘adornada das mesmas preciosas pedras’, algumas das quais ofertadas por ‘senhoras devotas da mesma imagem’”. TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos**, p. 162.

Noutra ocasião, na qual manifestou esse caráter familiar com que tratava o divino, o Menino teria colocado um pouco de manteiga na manga do seu hábito. A própria Mariana relatou isto nas suas memórias:

[...] quando eu, estando abrindo a porta, sinto rangir [de] papel na manga. Vou ver [e] acho hũ papel embrulhado cõ hũa pequenina de manteiga. Quando eu a achei, fiquei admirada e rime dizendo comigo: ‘quem me meteria na manga isto?’ [...] E ao outro dia me disse meu espoz: ‘sabes quem te meteo a manteiga na manga? Fuy eu [...]’⁴⁶⁷.

Tal atitude por parte do Senhor Menino, para o inquisidor, não condizia com a dignidade de Deus, por isso questionou se não era coisa de zombaria, e afirmou novamente que “as vizões e loquções de Deus hão de ser muito conformes a sua grandeza, respeito e veneração que se lhe deve e ao medo com que nas sagradas letras se referem suas aparições, e não como cousas de riso ou galantaria, mas com toda a composição natural”, por isso “não se pode presumir bem das visões e revelações de cousas leves, curiosas, jocosas, e scandalozas”. Com tudo isto, a freira disse concordar. Pimenta, então, questionou se “devião ser cousas do demonio, ou fingidas por ella declarante?”⁴⁶⁸.

A resposta que a religiosa deu a estas acusações é digna de nota. Inicialmente, defendeu-se ao dizer que “quando escreveo as dittas couzas foi depoés de as haver comunicado com seu confessor, e de lhas haver aprovado, com isso lhe paresse então que serião de Deus estas cousas”. Desta forma, Mariana da Purificação tirava de si a culpa por ter crido numa possível ilusão e, sutilmente, a atribuiu a seu diretor espiritual, o qual não pareceu ter feito o seu trabalho como deveria. Madre Mariana, todavia, após a argumentação de Pimenta, aventou a possibilidade de ter sido iludida, tendo em vista “as dificuldades e repugnâncias que lhe apontão lhe paresse que tambem poderia ser illusão do demonio”, mas de uma coisa era certa, “não foi fingimento seu, nem ella dice nunca cousa que não paçasse na verdade”⁴⁶⁹.

Em várias outras ocasiões, ao contrário do que se relata na sua *vida*, teria sido ludibriada pelo Inimigo. Numa destas, o Senhor Menino teria lhe dito “não chores que agora me quero eu regalar contigo nesta cama” e depois viu uma luz ofuscante e teria ficado a gozar “de huns abraços muy amorosos”. Perguntada se considerava que isto era procedido de Deus ou era obra a sua, respondeu que entendeu ser da parte de Deus, “pella pax e sosego de sua alma, e mais effeitos que se seguirão”, a justificativa mais usada ao longo do processo. O

467ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl.73r.

468ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.434r-435r.

469ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.435r.

inquisidor, então, questionou como poderia ter sido isso de Deus se nos seus cadernos revelava a dúvida de que, neste episódio, porventura estivesse a ser enganada. Tal incerteza, segundo Pimenta, era indício de ser “cousa do inimigo”, uma vez que “he doutrina certa de todos os doutores que os favores do demonio entrão com consolação, e no fim deixam inquietações e duvidas, como ella declarante reconheseo”. Contra isso, a freira se defendeu alegando inexperiência, por estar nos princípios de sua profissão, bem como por não crer que fosse capaz de receber tamanho favor, visto não ser merecedora, além de dizer que o provincial dos Carmelitas Descalços não a reprovou nesta matéria⁴⁷⁰.

Ainda insistindo na questão do regalar-se com ela na cama, Pimenta afirmou:

[...] não são palavras que se possam achar em revelações e loquções de Deus, nem ainda são termos porque se possa falar entre creaturas modestas e compostas; e somente se podem dizer que são termos de amantes profanos e lascivos. E estas proposições scandalosas e indecentes, e que offendê as orelhas dos fies e catholicos cristãos [...].⁴⁷¹

Madre Mariana da Purificação, após os argumentos apresentados pelo inquisidor, aparentava duvidar de seus favores, reconhecendo “agora pelas muitas dificuldades que se lhe representão, lhe pairesse podia ser illusão do demonio, o que ella por ser ignorante não podia entender”⁴⁷². Nota-se que, apesar do letramento manifestado em argutas respostas no processo, bem como a sua preocupação em estribar-se nas autoridades, Mariana acabou por apelar, talvez por uma estratégia de defesa, para a tese da ignorância inerente das mulheres. Não se deve descartar ainda a possibilidade da religiosa alegar desconhecimento em virtude da mudança no campo de discussão da teologia mística para o *discretio spirituum*. Enquanto se mantinha na esfera da mística, por ter a experiência oriunda de sua vivência espiritual, falava com desenvoltura e autoridade. Quando se passava ao discernimento de espíritos, não poderia alegar tal conhecimento, por isso se submetia ao juízo da Inquisição.

João da Costa Pimenta continuou, citando outra ocasião semelhante, na qual disse que “dandolhe o Senhor um abraço dice: ‘filha, vai às matinas que eu toda esta noute me estive deleitando e regalando em braços contigo’”. Também neste caso, “pello que agora e atras se lhe tem mostrado entende e tem para si, que estas palavras poderião ser engano e illusão do demonio”⁴⁷³.

Nos exemplos mencionados, é possível notar que houve, ao contrário do que afirmou o autor dos *Fragmentos*, uma reprovação expressa de algumas de suas declarações e

470 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.437v-438r.

471 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 438v.

472 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 438v.

473 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 439r.

fenômenos extraordinários, mas que podem ter passado por verdadeiros e aprovados pelo fato de a religiosa não ter sido submetida a uma pena mais severa pelo Santo Ofício. E isto, bem como o segredo do processo, como já se afirmou, permitiu a hagiógrafos como Fr. Caetano do Vencimento escrever uma versão da história que ocultava as ocasiões nas quais a religiosa, conforme ela própria admitiu, foi vítima de ilusão diabólica. O conhecimento destes fatos poderia levar ao questionamento de muitos dos “favores” que recebeu, visto serem assaz incomuns.

“Hum favor tão grande” : o silenciamento do milagre

Certa feita, por esquecimento seu, Mariana da Purificação deixou de rezar a Noa, a hora litúrgica correspondente às 15 h. Então, com o coração pesaroso, lamentou ao seu Esposo por ser “tão descuidada e negligente [que se] me não lenbrão minhas obrigaçois”. A isso replicou, então, “cõ tanta gracinha” o seu Menino dizendo: “agora te fizera eu hũa carranquinha, Marianna. Paresete a ti que te deixaria eu fazer faltas tendote por minha conta e querendote eu tanto?”. Acrescentou seu Divino Esposo que “emquanto estiveste cõ o teu confessor, tua mestra santa Thereza cõ as onze mil virgẽs a rezarão [a Noa] por ti e ma vierão apresentar. Assim que, filha, não fizeste falta nenhũa qua [cá] no ceo e por isso ta eu não lenbrei”. Para confirmar o imenso favor, apareceu-lhe Santa Teresa “muito fremozza”, fazendo-lhe a sua visita costumeira, a dizer “ontẽ, filha, supri tua falta. Vai continuando com as tuas disipulas que ja teis [tens] muitas [...]”⁴⁷⁴.

Se os céus lhe favoreciam tanto, o mesmo não se podia dizer dos doutores do Santo Ofício. O dominicano Fr. Agostinho de Santo Tomás, um dos qualificadores encarregados de examinar o processo, afirmou que “estas proposições parecem *contra veram Theologiam, et sacros Doctores* e consequentemente temeraria”. Seu argumento é que a reza das sete horas canônicas, assim como o jejum, são obrigações pessoais, portanto não podem ser satisfeitas por outrem. Este religioso acrescentou ainda que S. Teresa e as Onze Mil Virgens já estavam a gozar da bem-aventurança e não tinham nenhum encargo neste sentido, pois a “obrigação de rezar, alem de ser pessoal, he dos que são viadores e dos que estão em a Igreja Militante: e os que estão ja bemaventurados na gloria, ainda que possam impetrar favores de Deus para os que estão *in via* [em vida], não podem supri-lhe as faltas, nem satisfazer-lhe as obrigaçoens que quã [cá] tem na Igreja Militante”. Concluiu, então, que “temerariamente dis contra a

474 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, anexo, fl. 73v-74r.

verdadeira Theologia e os Doutores Sagrados, que os bemaventurados da gloria lhe satisfizerão as faltas, e obrigações suas *in via*⁴⁷⁵. O doutor André de Moura emitiu parecer semelhante, pontificando que o alegado favor “he proposição falsa contra o sentir da Igreja, porque a obrigação pessoal della não se cumpre pella obra feita por outra [...]”⁴⁷⁶.

Munidos destas informações, vejamos como foi narrada essa história nos *Fragmentos*. O autor limitou-se, em alguns trechos, a transcrever parte das memórias da própria Mariana, redigidas após a conclusão do processo. Infelizmente, tal parte do manuscrito original possivelmente se perdeu. Estes excertos são úteis para compreender as impressões da religiosa acerca do juízo do Santo Ofício e em que medida a condenação ou não de suas proposições afetaram a sua vida. Disse a religiosa:

Também vi lá a minha Mestra Santa Thereza, que me abençoou tambem; e como era Domingo [...] que he o dia, em que me fez sempre a sua visita (como me prometeo haverá cinco annos) e nunca me faltou até hoje todas as semanas [...]; [...] vi tambem as Onze mil Virgens, de que sou tambem muito particular devota, por outra singular merce, que me fizeraõ (**esta já examinada pela Santa Inquisição**) e assim me pormeterão de me acompanhar à hora da minha morte⁴⁷⁷.

Vimos há pouco a que mercê se referia. Todavia, apenas por esse relato e sem o conhecimento dos autos, não é possível deduzir do que se tratava. Em algumas páginas adiante, noutra ocasião, Mariana arrazoou acerca da repetição do favor, em cujo relato deu mais detalhes, sem, no entanto, alongar-se sobre o suposto favor recebido do Senhor Menino:

Estive rezando algumas devoçoens, e tambem me lembrou, que não tinha eu rezado Completas o dia de antes, que nem lugar tive de me lembrar da minha obrigaçãõ. Não sei se intreviria aqui o inimigo, que Deos não pode ser a causa de haver faltas, salvo as permite para fazer mercès, ou favores, **como já me succedeo em huma Noa**, que por me ter preza da sua mãõ, e estar ocupada com elle no templo, que se rezava, permitio me esquecesse, para me fazer hum favor tão grande (**o que não escrevo por estar já escrito e examinado pela Santa Inquisição**) [...] ⁴⁷⁸.

Ao ler os trechos acima, sem ter lido o processo, pode-se inferir que “o favor tão grande” ao qual a religiosa se referia foi examinado e aprovado pelo Santo Ofício e, por prudência, a venerável Mariana se calava acerca dele. Viu-se, porém, que o juízo foi claro e unânime acerca do favor: era temerário, contra a doutrina da Igreja e dos Doutores, não podendo ser proveniente de Deus e, por isso, resultado de engodo demoníaco ou de

475 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 235v.

476 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 216r.

477 VENCIMENTO. **Fragmentos**, p. 155. Grifo meu.

478 *Ibid*, p.159. Grifo meu.

fingimento. Portanto, se se fosse realmente levar em conta o resultado do exame, dever-se-ia ignorar completamente esta alegada mercê.

Uma outra forma de ler estas declarações é que, mesmo o parecer negativo dos doutores não foi capaz de abalar a sua convicção na veracidade do que viu e ouviu, vincando, pois, sua fé nos “grandes ifeitos de amor e humildade” que sentia em sua alma⁴⁷⁹. Por isso, apesar de estar teologicamente provada, digamos, a impossibilidade de tal coisa ocorrer, a *santa de Beja*, sutilmente, estaria a resistir à tentativa de enquadramento de sua experiência espiritual pelas autoridades do Santo Ofício. Sua religião parece diferir da dos inquisidores na medida em que o Cristo a quem reverenciava era familiar, próximo, não estava sujeito à letra fria dos decretos conciliares, nem dos escritos dos teólogos. Neste caso e noutros, cria que Ele “pode fazer, se quiser”, como muitas vezes respondeu às indagações cétricas dos seus algozes.

“Que não tinha parte o demonio naquellas maravilhas”: reconstrução de uma narrativa

No capítulo VII dos *Fragmentos*, intitulado “Das diligencias, que fez o prudente Confessor para conhecer o espirito da Veneravel M. Mariana” Fr. Caetano do Vencimento apresentou uma versão romanceada acerca do desenrolar do processo inquisitorial de Mariana da Purificação. Segundo esse autor, o diretor espiritual, como vimos, teria deposto ao Santo Ofício para confirmar a procedência divina das visões e revelações recebidas pela religiosa, como prudente confessor que era. O próprio Fr. Caetano, mais adiante, no capítulo XIV intitulado “Do prudente, e rigoroso exame, que do espirito da Veneravel Madre Marianna fez a Santa Inquisição, e do motivo que para isso houve”, parece contradizer-se ao apresentar uma versão diferente do ocorrido. Nesta, apontava que a religiosa fora inquirida pelo Santo Tribunal devido às acusações feitas por pessoas cuja língua foi usada pelo diabo, mas mantinha a tese de que seu espírito foi provado e não foi achada qualquer falta.

Antes de tratar da matéria do capítulo propriamente dita, vale a pena tentar inferir as razões que justificariam a necessidade do autor aludir ao exame da *santa de Beja* pela

479 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, Anexo, fl. 5r. Quanto questionada se sabia quais efeitos são verificáveis para o caso das visões que procedem de ilusão demoníaca, defendeu-se, não com o artifício retórico da ignorância feminina, mas com autoridade de letrada: “[...] não lhe parece experimentou os effectos que causão as cousas que procedem do demonio; contudo, pello que tem lido em algũs livros spirituaes, e tem ouvido a seus confessores e padres spirituaes a quem tẽ dado conta de suas cousas, entendia serem aquelles os effectos que poderião causar as couzas do demonio, os quais em si não havia sentido nem experimentado, quando recebia os favores que tem declarado” (364r-364v). Os efeitos, segundo S. Teresa, são a soberba e vanglória: “De sobervia y vanagloria os libre Dios; y de que el demonio quiera contrahecer estas mercedes, conocerse ha em que no hará estos effectos, sino todo al revés”. JESUS, S. Teresa de. **Las Moradas del castillo interior**, cuartas moradas, 3, 11 In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 506.

Inquisição. Retomemos, portanto, os argumentos apresentados no início do texto, quais sejam, o fato de a religiosa ter sido investigada pelo Santo Ofício era demasiado conhecido para ser, simplesmente, negado ou deixado de lado. Além disso, sendo o mecenas da obra um inquisidor, era necessário explicar os fatos de modo que enaltecesse a venerável, livrando, pois, João Duarte Ribeiro de qualquer questionamento indesejado acerca da sua associação com uma santa cujos prodígios poderiam ter sido fruto de engodo demoníaco. O capítulo, portanto, cumpria este papel.

As acusações levantadas contra a religiosa, que o autor atribui a uma “infernial alucinação”, são as de que era “huma hypocrita, e que os milagres, que a fama publicava, eraõ suppostos pelos seus apaixonados, e que os extasis, e vizoens eraõ do Principe das trevas, que revestido em Anjo de luz lhe apparecia”. Fr. Caetano prosseguia, dizendo que “os procuradores do Inferno nas suas erradas diligencias”, também “a delataraõ por feyticeira na Santa Inquisição de Evora”⁴⁸⁰. Esta última acusação não é mencionada em parte alguma do processo, ao contrário da suspeita de fingimento e de que suas maravilhas eram provenientes de ilusão diabólica, acusações das quais, se verá não ter saído incólume. Voltemos à narrativa dos *Fragmentos*.

Segundo o autor, “não desprezou o depoimento aquelle integerrimo Tribunal”, antes procedeu à devassa. Se se crê no seu relato, os juízes do tribunal já pareciam ter certeza da inocência da religiosa devido à grande opinião de santidade de que então gozava, porém teriam dado continuidade ao processo porque os detratores da religiosa haviam “dourado aquella venenosa pirola”. Ainda assim, todavia, “pareceo aos equissimos Juizes se devia com maiores diligencias tocar aquelle diamante, para melhor se conhecer o seu fundo, e quilates”, o que significa dizer que os inquisidores não a examinaram para verificar a sua culpa, mas para confirmar suas virtudes, uma sutil, porém muito significativa, mudança textual⁴⁸¹.

O resultado do processo era esperado. Os rigorosos exames do Santo Ofício só confirmariam a fama de santidade que a religiosa já gozava. Com o perdão da longa citação, vide o que o autor alegou ter ocorrido após a investigação:

Fizerão estes as prudentes diligencias, com que o Santo Tribunal costuma proceder em casos semelhantes. De algumas ainda existe a tradição nas quais não faltou Deos em manifestar com maravilhas o recto espirito desta sua estimadissima Esposa [...] ficou tão conhecida a virtude e estabelicido o bom nome da nossa Veneravel, que publicamente disse o Senhor Inquisidor, quando se despedio das Religiosas do Convento: *Que o espirito da M. Marianna fora purificado, como o ouro na fragoa, e que só Deos era o Autor de tantas maravilhas*. E foy tal a estimação, que fez desta Serva do

480 VENCIMENTO. *Fragmentos*, p.98-99.

481 VENCIMENTO. *Fragmentos*, p.99.

Senhor, que com ella se ficou cartearo toda a sua vida, e o que mais he, e hoje irremediavelmente lamentamos, **levou consigo, quanto te aquelle tempo tinha escrito a nossa Veneravel; ou para avivar com leitura tão meliflua a sua devoção,** ou, e o mais certo, **para brindar com taõ precioso mimo ao Excellentissimo Senhor João Duarte Ribeyro, sobrinho e afilhado da Veneravel Mariana**⁴⁸².

Noutra parte do texto, como se viu, o autor também afirmou que os inquisidores, após fazerem as devidas ponderações requeridas por este caso, “de commum consentimento vierão, em que não tinha parte o demonio naquellas maravilhas”⁴⁸³.

No *Memorial de Instrutivas Palavras*, esta fórmula foi repetida e, mais uma vez, celebrou-se a vitória da freira de Beja às injustas acusações de “embusteira, embaidora, hypocrita, fanatica, vaidosa, fingida, illusa do Demonio &c”:

O inquisidor [João da Costa Pimenta] por muitos dias repete as averiguações. Ellas concluidas, cuida em retirar-se para Evora. E ao despedir-se das Religiosas, diz: o espirito da M. M. [Madre Mariana] foi purificado como ouro na fragoa: só Deos póde ser o author de tantas maravilhas. Assim triunfou a verdade da mentira, a virtude do vicio, a fortaleza da fraqueza⁴⁸⁴.

Vejamos agora o que diz o processo inquisitorial acerca da religiosa:

pareceo ao mesmo Inquisidor [João da Costa Pimenta], que a delata na grade da Igreja do seu convento, diante da Prelada, vigaria, e discretas, confessor e capellão do mesmo, **seja advertida de que nos seus extases, aparições, visões, e revelações, se achão muitas deficuldades para se terem por procedidos de Deos, e de bom spiritu, e fundamentos para serẽ tidos por illusão do demonio;** E lhe seja ordenado, que ella não publique as visões, e revelações e mais couzas, nem as manifeste, mais que a seus confessores, prelados, e padres spirituais, nem consinta que elles as publiquem; nem dee couza algũa para doentes, como contas, medalhas, cruces, resitos, azeite, unguento, e outras couzas [...]⁴⁸⁵.

O comentário à carta de Fr. Antônio de Escobar, feito pelo jesuíta Pe. Manoel Alves, contribui para colocar em xeque a versão defendida pelo confessor e publicada por Fr. Caetano do Vencimento: “ainda que seja convincente o retroscripto papel do Pe. Escobar, director da Me. Marianna da Purificação, comtudo o Tribunal da Inquisiçam de Evora, não deo resposta alguma positiva, apenas se absteve de proceder contra a serva de Deus. Nenhuma outra cousa fez [em] seu favor”. O mesmo padre afirmou ainda que a religiosa, longe de ser

482 *Ibid*, p. 103. Grifo meu. Vale notar a oportuna menção ao mecenas do livro, tentando aproximar, mais uma vez, o inquisidor João Duarte Ribeiro à santa de Beja. Note-se ainda que esta versão foi sustentada, como vimos, pelo próprio Fr. Antônio de Escobar na sua carta posterior ao processo. É provável que Fr. Caetano do Vencimento tenha se baseado nela para este relato.

483 *Ibid*, p.52.

484 AZEVEDO. *Memorial de instrutivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa madre Mariana da Purificação* [...], p. 122.

485 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 495r.

uma unanimidade, tinha inimigos poderosos dentro da ordem: o provincial dos Carmelitas Calçados Fr. Jorge Cotrim e Fr. João de S. José, subprior do Convento dos Remédios de Évora. Segundo ele, os prelados “se opoem diametralmente as glorias da Veneravel”, e manifestaram tal oposição por meio de “infames escriptos” contra a religiosa⁴⁸⁶.

O processo, bem como o testemunho do Pe. Manoel Alves, portanto, contradizem as ilações de Fr. Caetano do Vencimento acerca do resultado dos exames. Não só as maravilhas da religiosa foram desaprovadas, tendo fortes indícios de serem provenientes de ilusão diabólica, como aquela foi admoestada a não tornar a publicá-las em virtude dessa suspeita. Parece muito pouco provável que o inquisidor, após emitir a sentença supracitada, tenha dito que o espírito da religiosa foi aprovado e que “só Deus era o Autor de tantas maravilhas”, bem como que guardou, movido por grande devoção, os escritos da religiosa. Tal sentença contradiz ainda, a declaração de Fr. Antônio de Escobar, citada anteriormente, de que não restava nenhuma dúvida acerca da procedência divina dos favores recebidos pela religiosa.

Para os inquisidores Pedro de Magalhães, Bento de Beja e aos deputados Bartolomeu Ferreira e Estevão Foyos, por sua vez, pareceu que:

[...] das respostas da delata se não colhia rezão concludente que lida a censura que os qualificadores dão aos seus extases, visão e revelação, de que não podião ser de Deos, e mais parece serê tiradas dos livros spirituais, de que sentia em si, e era obrigada ao menos à duvidar de todas suas couzas, quando se lhe mostra que não podião proceder de Deos; e bastou para se certificar aprovação de seu confessor, que ella mesma confessa, que a encaminhou mal [...]⁴⁸⁷.

O “uniforme parecer dos homens doutos”, portanto, não foi tão favorável quanto relatou Fr. Caetano do Vencimento, antes, Mariana da Purificação foi unanimemente considerada ilusa.

A sentença

Mariana da Purificação, conforme vimos ao longo deste capítulo, teve algumas de suas ideias e práticas reprovadas pelo Santo Ofício. Analisaremos quais elementos pesaram em favor da religiosa para uma punição menos rigorosa⁴⁸⁸. Em primeiro lugar, as robustas provas

486 ALVES, Pe. Manoel. “Nota”. In: ESCOBAR. **Informação do Pe. Confessor...**, fl.13v-14r. Infelizmente, não foi possível localizar os escritos citados.

487 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 495r-495v.

488 Consta no Regimento de 1640 que “[...] porquanto algumas pessoas, com fingimentos de virtude, procuram mostrar que tem revelações do ceu e fazem milagres e com isso causam grande escandalo no povo cristão e costumam por esta via introduzir doutrinas falsas e grandes abusos em prejuizo de nossa santa fé, ordenamos que no Santo Oficio sejam castigados os que cometerem este crime e, sendo pessoas de ordinária condição, sejam

recolhidas não permitiram atribuir à religiosa, de maneira conclusiva, a prática de fingimento de santidade, como ocorreu com as Mazedas, analisadas no capítulo a seguir. O inquisidor João da Costa Pimenta, responsável pelo interrogatório de Mariana, absolveu-a do delito de fingimento após ouvir os depoimentos das freiras da casa, as quais, mesmo quando se opunham a ela, afirmavam ser “muito humilde, muito verdadeira, abstinente, obediente, e tem todas as virtudes, e que nunca se soube o contrario, e continuou nesta boa reputação desde primeiro tempo, que foi para o dito convento”⁴⁸⁹. Nota-se aqui, como já foi dito no capítulo anterior, o peso que tinham as práticas ascéticas para a acreditação da vida espiritual dos indivíduos da época. Por isso, santos como S. Teresa de Jesus e S. João da Cruz, muito afamados por serem grandes místicos, tinham uma faceta menos conhecida do grande público, a saber, levavam uma vida austera e empregavam práticas ascéticas que eram consideradas extremas até mesmo para os seus contemporâneos⁴⁹⁰. Aquela religiosa também não apresentava os sinais que acompanhariam, na concepção dos doutores, o fingimento de santidade, os quais eram: “usar de grandes cautellas, e simulação, para se mostrar muito sancta, falando por modos desusados, e affectando humildade. E da delata testificação as religiosas ser muito verdadeira, sem invenção, nem hipocresia, nem presume que ella dezeja ser tida por sancta; e do seu modo de falar, e referir os favores que diz receber de Deos”. Por isso, Pimenta concluiu não haver motivos suficientes para atribuir-lhe a pecha de fingida. Confirmando a tese anteriormente apresentada do papel das práticas ascéticas, em especial nas suas componentes mais extremas, na acreditação da virtude dos religiosos, o inquisidor afirmou que, além do material recolhido, “acresceo”, o fato de que a religiosa passou um mês em jejum, tomando apenas a comunhão diária⁴⁹¹, o que, diz ele, “não podia ser sem milagre”.

condenadas em pena de açoites e degredo de galés, e se forem pessoas religiosas ou nobres, sera a pena arbitraria, tendo-se respeito ao escandalo e prejuizo que causaram suas culpas” **REGIMENTO do Santo Officio da Inquisição** (1640). In: FRANCO e ASSUNÇÃO. **Metamorfoses de um Polvo**, p.192. Sórora Mariana, tendo estado de religiosa, certamente não seria açoitada publicamente, como foram Guiomar e Maria Mazedas, as quais tinham baixo estatuto social. Tampouco Mariana seria enviada às galés, porque isso macularia a sua Ordem, mas poderia ser “degredada” para outro convento no Reino ou no Brasil, o que acabou por não ocorrer.

489 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl. 494r.

490 A Doutora da Igreja confessou em sua *Vida* o desejo de penitenciar-se: “Andando yo después de haver visto esto y otras grandes cosas y secretos [...] deseando modo y manera en que pudiese hacer penitencia de tanto mal y merecer algo para ganar tanto bien, deseava huir de gentes y acabar ya en todo apartarme del mundo. No sosegava mi espíritu, mas no desasosiego inquieto, sino sabroso. Bien se vía que era de Dios y que le havia dado Su Majestad a el alma calor para disistir otros manjares más gruesos de los que comía”. JESUS, S. Teresa de. **Libro de la Vida**, 32, 8. In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**, p. 175.

491 Esta era uma prática muito recorrente na hagiografia. Neste caso em particular, o pão celeste seria capaz de suprir a sua necessidade de alimento corporal. Para Antônio García, esta prática estava prenhe de simbolismo, pois “la religiosidad femenina encontró en la Eucaristía no sólo em símbolo del alimento celestial sino también la más fuerte manifestación de la corporeidad de Cristo, con la cual la mujer pudo identificar su propia condición corporal (nutricia y sufriente) y em la cual se le permitió desbordar su exacerbada sensibilidad. De ahí que el ayuno, la comunión, la sangre, el Niño Jesus, el corazón y el dolor estén vinculados em un mismo espacio simbólico”. GARCÍA. **La santidad controvertida**, p.178. A relação entre a piedade feminina e o jejum, bem

Ainda acerca deste fato, relatou: “posto que da prova que se fes não resulte certeza infalivel, fica porem hũa certeza moral da verdade do sucesso, corroborada com a presumpção da capacidade do sujeito, e suas virtudes, que se não podião esconder, em a falta dellas, às religiosas com que de dia, e noite assiste ha tantos annos”⁴⁹².

A confirmação de suas virtudes foi importante na emissão de uma sentença favorável à delata, mas não foi o único elemento a contribuir para a ausência de uma pena mais severa. Um deles foi o fato de colocar-se à disposição do Tribunal, muitas vezes destacado no seu depoimento, reconhecendo a sua ignorância e pequenez diante do juízo do Santo Ofício⁴⁹³:

Nem tambem na delata se deve considerar outro argumento dos principaes que os Doutores trazem para se presumir nestas materias fingimento; que he o não se querer accomodar o Visionista, com o conselho dos juizes, superiores, e prudentes confessores; pois no discurso dos exames por quatro, ou cinco vezes protesta, que em tudo o que disse, confessou, e escreveo està prompta para obedecer à risca, sem replica, à tudo o que dittos, e escritos se achem couzas que repugnão a serem de Deos e mal soantes; não havendo da parte da delata pertinacia em as sustentar [...]⁴⁹⁴.

Concluiu, então, o inquisidor que “não terá lugar de castigo, por ser hũa mulher ignorante”⁴⁹⁵. Recorde-se que estes inquisidores bebiam numa concepção teológica que considerava a mulher como naturalmente propensa a ser ludibriada pelo demônio.

Além dessa visão negativa acerca da mulher, já discutida noutro capítulo, cabe atentar para o caráter pedagógico da Inquisição o qual era, na maior parte das vezes, ofuscado pela “leyenda negra” que se criou em torno do tema. Conquanto a imagem mais viva que a menção do termo “Inquisição Moderna” evoque seja a das fogueiras dos relaxados, viu-se que, em muitos casos, os processos não resultavam em punições capitais. No caso de indivíduos que cometiam delitos por uma alegada ignorância, havia a prescrição de castigos menos severos ou simplesmente uma admoestação para que crime não se repetisse, como vimos no caso da cigana Grácia de Mira. Os inquisidores tinham, decerto, uma preocupação em extirpar os hereges contumazes do Reino, mas também acreditavam que seu ofício tinha uma função propedêutica, qual seja, de encaminhar as almas do rebanho de Cristo. Em virtude disso, não hesitavam em usar a vara da repreensão quando aquelas se desgarravam das demais.

como a espiritualidade relacionada ao Sacramento da Eucaristia, são amplamente discutidos em BELL, Rudolph. **Holy anorexia**. Chicago: University of Chicago Press, 1985 e BYNUM. **Holy feast and holy fast**.

492 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.494v.

493 “Dice [Mariana] que sem embargo de tudo lhe pairesse que poderia ser de Deus [...], mas que sempre se sojeita ao que se julgar por mais certo” ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.453. Na nota marginal, escrita pelo inquisidor, destaca-se este fato. Noutro trecho, afirma que submete-se “ao que o Sancto Officio lhe ordenar para o maior bem de sua alma e segurança de sua consciencia” (fl.483v).

494 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.494v-495r.

495 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.495r.

Outro elemento em favor da *santa de Beja*, levado em conta pelo Santo Ofício, foi a conclusão de que aquela teria sido iludida, como se demonstrou anteriormente. A ilusão demoníaca, segundo o pensamento da época, era um risco que corriam todas as almas que buscavam alcançar os graus mais elevados da vida espiritual, por isso se fazia necessária a instrução de indivíduos letrados e peritos em averiguar o “bom spiritu” das visões e revelações. Na falta destes elementos, mesmo o mais devoto dos cristãos, como parece ter sido o caso de Mariana da Purificação, poderia ser ludibriado pelas artimanhas do Maligno. É, portanto, forçoso para o inquisidor concluir que, apesar de “serem muitas das ditas revelações, e visões, illusão do Demonio, como a mesma delata em muitas partes dos exames confessa”, estes eram “sem culpa da mesma”⁴⁹⁶. Os inquisidores concluíram “se lhe devia mostrar que as suas couzas mais procedem de fingimento do que illusão, por ser o fundamento da jurisdição do Santo Officio”⁴⁹⁷. Como não conseguiram provar, inequivocamente, o logro, não poderiam castigar a venerável, pois a ilusão estava fora da alçada inquisitorial. Somado a isso, deve-se levar em consideração um último elemento, já mencionado: a inapetência do seu confessor em dirigi-la.

Embora não tivesse recebido, como se viu, uma condenação pública, houve consequências deletérias para a *Santa de Beja*. Pe. Manoel Alves lucidamente afirmou que a fama da religiosa “fica muito denigrada com esta conduta do Santo Oficio e que [o] remedio he bem deficultozo, mas não impossivel”. Para restituir a dignidade daquela religiosa

devem procuralo os Carmelitas para a gloria de sua Religiaõ, elles [que] tem sido sempre os maiores persiguidores da Veneravel, e por isso obrigados por justiça, e por todos os titulos a reçarcir os graves damnos, que causarão ao bom nome da M^e Marianna, empenhandosse em illustrar as suas virtudes, e acções dignas de Memoria e desfazer as calumnias, e falsidades, com que se tem pertendido obscurar, ou ao menos por em duvida, ou em esquecimento a sua brilhante santidade⁴⁹⁸.

Essa reparação, como se sabe, só ocorreu muitos anos após a sua morte.

496 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.495r. A ilusão demoníaca, em si, não era culpa punível pelo Santo Ofício. A religiosa, no entanto, precisaria ter cautela dali em diante. A publicação dos favores após a condenação inquisitorial (isto é, seus milagres e visões não foram considerados verdadeiros), por sua vez, constituía delito, por divulgar doutrina considerada contrária ao parecer da Igreja. Por isso, provalmente, a religiosa se calou nos escritos posteriores acerca de determinados assuntos, como foi citado, dizendo que era matéria já julgada.

497 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.497r.

498 ALVES. In: ESCOBAR. **Informação do Pe. Confessor...**, fl.14r.

À guisa de conclusão

Procurou-se, ao longo desse capítulo, desconstruir uma *vita*, comparando diferentes discursos sobre um mesmo evento, bem como apresentar possibilidades de explicação dos silêncios constantes na obra. Foi possível evidenciar que a obra de Fr. Caetano do Vencimento tinha o propósito de trazer de volta a memória de Madre Mariana da Purificação, porventura esquecida pelo passar de muitas décadas, e associá-la a João Duarte Ribeiro, seu sobrinho e patrono da obra. Seu objetivo com isso era inequívoco: dar lustro a si e à sua casa pelo prestígio que trazia ter uma “santa” na família.

Vimos ainda que elementos importantes da biografia da religiosa foram deixados de lado e/ou reescritos de uma outra maneira, visando atender a interesses específicos. O episódio em que a santidade da pequena Mariana teria sido prevista de antemão, por exemplo, permite visualizar isto com nitidez. A narrativa original, da própria Mariana, não se encaixava nos padrões desejados e por isso foi quase totalmente modificada. Outro dado importante a se levar em consideração foi a problemática direção espiritual de Fr. Antônio de Escobar, fato reconhecido pela própria religiosa. Viu-se que isto não figurava em qualquer parte dos *Fragmentos*, pois esta obra sustentava a imagem do confessor prudente e letrado.

A mais importante construção da narrativa foi a ideia de que, por não ter sido condenada pelo Santo Ofício, suas maravilhas e visões haviam sido reconhecidas como verdadeiras, o que, como se demonstrou, não é correto. O fato de não ter sido punida e de a imensa maioria das pessoas não se ter acesso ao processo inquisitorial permitiu o sucesso deste discurso, o qual não se sustenta quando cotejado com as fontes processuais. A análise destas mostrou que a própria religiosa admitiu que as visões poderiam ser fruto de ilusão demoníaca. O depoimento dos qualificadores do Tribunal tampouco corrobora aquela tese, pois refutaram por unanimidade as suas “maravilhas”. Depreende-se, pois, que a narrativa apresentada por Fr. Caetano do Vencimento, como toda *vita*, não tinha por objetivo reproduzir de maneira mais fiel possível a trajetória da *Santa de Beja*, mas adequar a sua biografia aos padrões de santidade da época, bem como aos interesses de quem financiou a publicação dos *Fragmentos*.

É importante ressaltar que não é intuito deste trabalho encontrar máculas na biografia desta religiosa pelo puro desejo de desacreditá-la. É muito provável que esta freira tivesse sido, na maior parte de sua vida, uma religiosa que empreendeu um esforço genuíno na busca pela santidade. Não é isto que se questiona, senão a maneira como a sua história foi contada depois. Podadas as folhas secas e os galhos tortos, as árvores podem tornar-se mais

apresentáveis, mas se nos limitamos a observá-las aparadas e em jardins ordenados, perdemos a oportunidade de apreciar a beleza que a própria natureza produz, com seus ramos disformes e imperfeitos. Da mesma maneira, pode-se afirmar que, no mundo católico moderno, a veneração aos santos, à Virgem e ao Cristo nem sempre esteve relacionada com os elementos heroicos ou miraculosos de suas vidas, antes com suas limitações. Era mais fácil para o camponês pobre reconhecer-se no Cristo Barroco, sofredor e chagado, do que no Cristo do Românico, real e austero. Logo, é possível que o conhecimento das limitações, das dúvidas, das inseguranças e da humanidade de indivíduos como Mariana da Purificação nos leve a uma maior empatia, ao mesmo tempo em que, através do estudo da trajetória dessa alma em particular, possamos inferir como se teriam encaminhado outras.

Capítulo IV – As Mazedas e o beatério do Padre Tomé Couceiro

Em trabalho sobre a santidade feminina, Gabriella Zarri observa que esta, socialmente, “era valorizada e buscada tanto por meios lícitos, isto é, meios relevantes à própria natureza da fé religiosa, como pelos ilícitos”. Esta afirmação remete à duplicidade que caracterizava o fenômeno no Período Moderno. Para a compreensão mais clara dessa importante forma de expressão cultural, é necessário que, para além dos casos de santidade aprovada, sejam investigados também casos nos quais o “contramodelo” da santidade fingida aparecia⁴⁹⁹. Viuse, por meio da análise do caso de Mariana da Purificação, a dificuldade de traçar linhas claras que definam o caráter da santidade de um indivíduo, mesmo aquela considerada “aprovada”. Isso se deve ao fato de que os indivíduos raramente se encontravam nos antípodas, fosse da santidade inquestionável, fosse do fingimento puro. No reverso da medalha, por mais contraditório que isso possa soar, era possível fingir santidade por querer e não conseguir ser mais santo, ou por desejo de imitar progressos espirituais de outros, como se perceberá adiante.

Por ora, é relevante analisar o que se entende por santidade fingida, de modo a fornecer os instrumentais necessários para a compreensão do caso das terceiras franciscanas, Maria de Santo Antônio (~1615-1642+), também chamada de Maria Mazedada, e sua mãe, Guiomar Mazedada (~1601-1642+), as quais tinham, respectivamente, 26 e 40 anos quando da abertura dos seus processos (1641). Ambas trajetórias permitem visualizar as complexidades dos casos de simulação, bem como a dificuldade em extrair uma confissão e/ou provar os alegados delitos através de minucioso exame. Como um dos doutores do Santo Ofício declarou, a matéria é “mui dilicada e difficutosa”⁵⁰⁰, o que se terá ocasião de verificar neste capítulo.

Santidade Falsa e Fingida

Madalena da Cruz (1487-1560), religiosa espanhola pertencente ao convento das Clarissas de Córdoba, gozava de grande prestígio entre as autoridades eclesiásticas de seu tempo e era reputada por mulher de grande virtude e santidade. O reconhecimento alcançado foi tamanho que o poderoso imperador Carlos V pediu que benzesse as vestes de batismo de

499 ZARRI, Gabriella. Female sanctity, 1500-1660. In: HSIA, R. Po-chia (Org.). **The Cambridge History of Christianity: Reform and expansion, 1500-1660**, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007, p. 180.

500 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 45v, II.

seu filho – ninguém menos que o futuro Filipe II. Segundo nos relata Peter Dinzelbacher, ela “manifestava a fisionomia da verdadeira mística: êxtases, visões, numerosas profecias que depois se verificavam”⁵⁰¹. A história poderia terminar aqui, exemplificando uma experiência recorrente neste período. Porém a aparência não correspondia à realidade.

Consta que havia recebido a visita de um anjo, que mais tarde se revelou ser um demônio de nome Balban. Numa outra ocasião, inclusive, este teria mantido relações sexuais com a religiosa sob a forma de um belo rapaz. Com a criatura das trevas, a freira teria estabelecido um pacto “para garantir até, no futuro, uma vida de santidade exterior”⁵⁰² e, aparentemente, o demônio cumpriu a sua parte do trato, pois Madalena manteve por 38 anos uma conduta, aparentemente, ilibada, comportando-se “oficialmente no modo perfeito da mística reconhecida”, período no qual teria mantido um jejum severo, nutrindo-se apenas da hóstia; bem como operado curas milagrosas, recebido os estigmas e até mesmo levitado⁵⁰³.

Depois desse longo período começaram as desconfianças. Algumas das irmãs acusaram-na de fingir os jejuns⁵⁰⁴. Além disso, após uma adversária sua tornar-se abadessa do convento, teve sérios problemas de saúde, incluindo convulsões. Numa sessão de exorcismo levada a cabo por seu confessor, a embusteira teria revelado os engodos que cometeu e seu pacto com Balban. Recobrando a consciência, no entanto, negou tudo o que tinha falado anteriormente. Noutra exorcismo, acabou por admitir a sua aliança com as forças das trevas. Sem demora, os Inquisidores a prenderam, acusando-a de simulação de santidade. Escapou de ser queimada diante da catedral de Toledo para ser “encarcerada”, até o fim dos seus dias, num convento franciscano, onde morreu privada da fama que tanto desejava.

Um observador arguto perceberá a semelhança entre esta “santa fingida” e aquilo que se costumava reconhecer como uma bruxa. De fato, isto denota a linha tênue que separava

501 DINZELBACHER, Peter. Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo. In: ZARRI, Gabriela (org.). **Finzione e Santità**, p.57

502 *Ibid*, p. 57-58. Grifo meu. Esta e as traduções que se seguem são minhas.

503 *Ibid*, p.58.

504 A capacidade de fazer jejum total por um longo período foi considerada um elemento acreditador para Anna Lamnit, a qual viveu na Alemanha de começos do século XVI, tendo sido venerada como santa em vida. Aquela chegou a atrair a atenção de figuras como o Imperador Maximiliano e até mesmo Martinho Lutero. O jejum de Anna Lamnit, porém, foi desmascarado como fingimento pela duquesa Kunigunde, que a flagrou enquanto comia massas e frutas através de um pequeno furo na porta (DINZELBACHER, Sante o streghe... In: ZARRI (org.). **Finzione e santità**, P.62-65). Mariana da Purificação teve um parecer mais favorável dos inquisidores devido ao jejum que teria guardado por quase todo o mês de novembro. Disseram eles: “ajuda muito contra a presumpção de fingimento a larga prova do sumario, que acrececo, da delata estar todo o mez de Novembro proximo passado sem comer”, o que afirmavam “não podia ser sem milagre” (ANTT, TSO-IL, proc. 1720, fl.494). Vimos com Anna Lamnit que, com alguma astúcia, isso era bem possível.

uma mulher que operava milagres por meio dos poderes divinos daquela que fazia prodígios através de feitiçaria. De acordo com Dinzelbacher,

A associação tão frequente destes fenômenos com as áreas da “santidade” e da “magia” indica a ulterior predominância de um modelo de mundo de tipo mágico e arcaico que, todavia, é camuflado [mascherato] de hipótese explicativa intelectual. Nesta perspectiva, a bruxa, se não efetua diretamente magia, age em força de um pacto com o demônio; analogamente, a santa é vista em virtude de um “pacto com Deus”, como por exemplo o casamento místico⁵⁰⁵.

No caso de Madalena da Cruz, portanto, estava presente o elemento característico do crime de bruxaria mencionado acima. Com isto também concorda Brian Levack:

A ideia central do conceito cumulativo de bruxaria é a crença de que bruxas faziam pactos com o Diabo. O pacto não somente servia de base para a definição legal do crime de bruxaria em muitas jurisdições, como também seria como a principal ligação entre a prática da magia maléfica e a alegada adoração do Diabo. No sentido mais pleno da palavra, uma bruxa era tanto uma praticante de magia maléfica, como uma adoradora do Diabo, e o pacto era a maneira através da qual ambas as formas de atividade mais claramente se relacionavam⁵⁰⁶.

Além disso, a suposta relação sexual que Madre Madalena da Cruz mantivera com o Maligno se assemelhava muito às existentes nos *sabás*, reuniões nas quais as bruxas realizariam cerimônias profanas e copulariam ritualmente com o Diabo⁵⁰⁷. Levack atribui esta demonização das relações sexuais a uma “atitude negativa da Igreja medieval e do início da Idade Moderna em relação ao sexo”⁵⁰⁸. Dinzelbacher está, pois, correto em afirmar que “neste caso poder-se-ia falar de uma bruxa travestida de santa, sendo o pacto com o demônio o elemento essencial do estereótipo da bruxa desta época”⁵⁰⁹.

Dados os elementos acima, portanto, fica a questão de como distinguir uma bruxa, um feiticeiro ou visionário de um indivíduo santo, cujos poderes seriam uma manifestação do

505 DINZELBACHER. Sante o streghe... In: ZARRI (org.). **Finzione e santità**, p.76.

506 LEVACK, Brian. **A caça às bruxas na Europa Moderna**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1988. p.33

507 Para um exemplo desta prática no Brasil Colonial, vide um interessante documento transcrito e analisado por Luís Mott, no qual Joana Pereira de Abreu relatou suas experiências na participação daquilo que o historiador classifica como um *sabá*: “[...] Um mês antes, me contou a dita Mãe Cecília, que o Demônio tinha torpezas com as mulheres. E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria. [...] Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da igreja da mesma vila da Mocha, em que vivíamos, e na qual igreja da vila se conserva o Santíssimo Sacramento, que ali havia de bater com as partes prepósteras [traseiras] assim nua umas três vezes na porta da Igreja indo sempre para trás [...]. E que dali havia de endireitar nua para umas covas de defuntos que estão a um lado da vila, aonde chamam o Enforcado [...]. E que ali me havia de aparecer um moleque [o diabo em forma de moleque] e que eu pondo-me na postura de quatro pés, ele me havia de conhecer pela prepóstera”. MOTT, Luís. Um congresso de diabos e feiticeiras no Piauí Colonial. In: BELLINI; SAMPAIO; SOUZA. **Formas de Crer**, p.137-138.

508 LEVACK. **A caça às bruxas**, p.37-38.

509 DINZELBACHER. Sante o streghe... In: ZARRI(org.). **Finzione e santità**,p.58.

favor divino. Segundo Weinstein e Bell, o escrutínio da Igreja costumava ser maior do que o das mulheres e dos homens comuns, pois “as pessoas tinham seus próprios meios de decidir quem eles venerariam”. Ao contrário da instituição, pouco se importavam com a ortodoxia das ideias, interessando-se muito mais na vida que esses santos levavam e, principalmente, a evidência de poder sobrenatural, que atestaria a sua eleição divina⁵¹⁰.

Era possível visualizar alguns sinais que tornavam um sujeito digno de veneração: a pureza doutrinal, como foi dito, era importante para a Igreja, mas não necessariamente para o fiel comum. Um segundo elemento a se levar em conta era a virtude heróica⁵¹¹, a qual costumava ser um fator que a Igreja empregava para distinguir os santos de feiticeiros e bruxas, porém “na crença popular a virtude santa era menos uma questão legalista que carismática. A combinação da força de personalidade, rigorosa abnegação, humildade e boas obras levavam o povo a crer que havia um santo em seu meio”⁵¹². Além destes fatores, Weinstein e Bell ressaltam que: “obviamente uma distinção reside nos efeitos dos poderes sobrenaturais, santos não usavam seus poderes para fins malignos. Mas um assecla de Satã poderia esconder o mal por trás da semelhança de bem. Os servos do diabo usavam feitiçaria para aumentar suas reputações e estabelecer sua autoridade”. Fato já verificado anteriormente em Madalena da Cruz e seu pacto com o demônio com o objetivo de ganhar prestígio através de uma piedade fingida.

A última característica fundamental para aquela distinção era o ascetismo extremo:

Entre o santo milagreiro e o agente demoníaco, no entanto, havia outro enorme abismo. O santo era invariavelmente praticante de um profundo ascetismo penitencial, o qual via a operação de milagres como incidental, por vezes até um obstáculo embaraçoso no caminho da auto-humilhação. [...] Os fiéis estavam convencidos que os mais abnegados ascetas possuíam os maiores poderes sobrenaturais, não apenas para curar a carne, mas também para adivinhar as perplexidades [*divining the perplexities*] da condição humana. Mesmo quando não operavam milagres ou usavam algum

510 WEINSTEIN; BELL. **Saints and society**, p.142.

511 Anne Schutte define virtude heróica como a glória da Graça, a qual torna possível “undertakings surpassing normal capabilities. Significantly, the prime example is not the kind of miracle so highly prized under the previous system (the performance of cures, levitation and the like) [refere-se ao modelo de “excelência de virtudes”, anterior ao processo de canonização de S. Teresa], but rather such full participation in Christ’s Passion as to receive physical marks identical to his wounds. Strong candidates for sainthood bear the excruciating pains that ensue, as well as the torments of final illness, with ‘heroic endurance’. They counter well-intentioned advisers’ disapproval of excessively severe penitential practices and extravagant vows with ‘heroic resistance’. Prospective saints exhibit heroism not only in the struggle against their own human nature but also in combats with the devil and other adversaries of the Church, including heretics and infidels”. SCHUTTE. *Little women, great heroines...* In: ZARRI; SCARAFFIA **Women and faith**, p.146

512 WEINSTEIN, BELL. **Saints and society**, p.143.

outro instrumento de poder sobrenatural durante suas vidas, os ascetas extremos costumavam ser vistos como santos.⁵¹³

No exemplo de Mariana da Purificação, como vimos, sua vida ascética foi um dos elementos que lhe conferiram crédito perante os inquisidores. As testemunhas afirmam que esta religiosa era “muito humilde, muito verdadeira, abstinente, obediente e tem todas as virtudes”⁵¹⁴.

Mesmo observando esses fatores, para as pessoas do século XVII, nem sempre era fácil determinar quem era um santo e quem era um assecla de Satã, como evidenciam os complexos casos de santidade fingida que emergem da documentação inquisitorial.

Após a observação do caso da freira espanhola, fica o questionamento: o que caracteriza a santidade fingida e quais as condições históricas que permitiram a sua existência? Para responder a esta indagação, convém olhar para as transformações ocorridas na santidade “aprovada” e na atuação dos teólogos para distinguir o fingimento e a ilusão demoníaca da manifestação considerada verdadeira.

Durante os começos da cristandade, o modelo prevalente de santidade feminina era o de mártir. Podemos destacar a narrativa de Santa Margarida, uma nobre de Antioquia, a qual, segundo a *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze, teria se recusado a cumprir as ordens do prefeito Olíbrio, que tentou obrigá-la a rejeitar a Cristo e adorar seus deuses. Para tanto, teria se valido de brutais métodos como “suspendê-la no potro⁵¹⁵, primeiro ser chicoteada, depois cruelmente arranhada com pentes de ferro que deixaram seus ossos expostos e o sangue jorrando de seu corpo como da mais límpida fonte”⁵¹⁶. Conforme a narrativa, tais torturas não foram capazes de quebrar o espírito de Margarida, pois novamente recusou-se a curvar-se ante os “falsos deuses”, até que veio o golpe final:

[...] foi despida e seu corpo queimado com tochas ardentes, levando todos a se admirarem de que uma moça tão delicada fosse capaz de suportar tantos tormentos. Em seguida foi amarrada e jogada em um tanque cheio de água, para aumentar suas dores, mas no mesmo instante a terra tremeu e todos viram a virgem sair dali ilesa. Diante disso 5 mil homens converteram-se e foram condenados a ser decapitados em nome de Cristo. Temendo que outros se convertessem, o prefeito mando cortar a cabeça da bem-aventurada

513 *Ibid*, p.153. Evidentemente, estas práticas ascéticas poderiam ser fingidas ou empregadas com objetivos escusos, como foi o caso de Anna Laminit, a qual “indossava il cilicio, vestiva solo di nero”, porém o fazia com o objetivo de ser tida por santa. DINZELBACHER. Sante o streghe... In: ZARRI(org.). **Finzione e santità...**,p.62.

514 ANTT, TSO-IL, proc. 1720, 494v, grifo meu.

515 Segundo o tradutor, o potro é “um instrumento romano de tortura, constituído por uma armação de madeira cuja forma lembra um pequeno cavalo, daí o nome (*equuleum*)”.VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Aurea: vidas de santos** (trad. Hilário Franco Jr.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p.189, nota. Um aparato de tormento de mesmo nome foi empregado pelo Santo Ofício, como se verá adiante.

516 *Ibid*, p.536.

Margarida [...]. De um só golpe, cortou-lhe a cabeça, que recebeu assim a coroa do martírio [...].⁵¹⁷

Passado o período de perseguição à Igreja de Cristo, já na Alta Idade Média e Idade Média Central, os modelos prevalentes eram os de abadessa santa e soberana piedosa. A mudança neste modelo ocorreu no período tardomedieval, no qual Dinzelbacher afirma ter se dado a “invasão mística”⁵¹⁸, dentre cujas representantes podemos destacar as santas Brígida da Suécia e Catarina de Siena. Segundo o autor, desde o século XII, através das diversas *vita* e hagiografias, se pode reconstruir um “tipo quase ideal” de santa mística, dominante na Idade Média tardia, e que esteve presente até finais da época da Luzes.⁵¹⁹

No período moderno, este modelo mencionado acima passou a ser, cada vez mais, objeto de desconfiança das autoridades eclesiásticas. Pois, conforme Zarri, na medida em que se desenvolveu a santidade “aprovada”, concomitantemente definiu-se o que foi chamado de santidade “afetada”. Enquanto aquela é caracterizada pela “heroicidade das virtudes morais e sociais, mais do que a presença de dons sobrenaturais”, esta se aproxima do modelo místico tardomedieval. A partir de fins do século XVI, as tentativas de retomada deste ideal foram vistas com desconfiança e frequentemente associadas ao fingimento⁵²⁰.

Ainda conforme a mesma autora, desde finais do século XIV, os teólogos procuraram estabelecer regras que permitiam distinguir a “verdadeira” da “falsa” santidade, elaborando a ciência do *discretio spirituum* [discernimento de espírito], enquanto dos inquisidores se esperava que desmascarassem a santidade “simulada”. O controle das canonizações e a divulgação dos modelos aprovados, estabelecidos de maneira mais definitiva no período pós-tridentino⁵²¹. Na esteira do processo de confessionalização⁵²², houve a busca por eliminar as

517 *Ibid*, p.537.

518 Deve-se ressaltar, no entanto, que o martírio continuou a alimentar o imaginário dos cristãos que, mesmo no século XVII, almejavam a dádiva de morrer na mão dos infiéis (ou dos índios), como já se destacou.

519 DINZELBACHER. Sante o streghe... In: ZARRI(org.). **Finzione e santità**, p.72.

520 ZARRI.“Vera” santità, “simulata” santità: ipotesi e riscontri. In: _____. **Finzione e Santità**, p.15.

521 ZARRI. From prophecy to discipline, 1450-1650. In: _____; SCARAFFIA. **Women and faith**, p. 100-101.

522 “Al tonante di un periodo storico che va dalla metà del secolo XV alla metà del Seicento, opportunamente designato como età della confessionalizzazione forzata o del disciplinamento sociale, le ‘sante vive’ debbono considerarsi non tanto come l’ultima propaggine del misticismo medievale, quanto il modello di una cultura e religiosità femminile che si esprime in forme nuove che iniziano ora ad essere indagate. Sotto il profilo specifico della storia della santità femminile esse costituiscono il referente prossimo sulle loro orme un modello di perfezione interiore e di comportamento ormai respinto dalla chiesa. Il complesso processo che, attraverso il disciplinamento dei culti, il rifiuto la ritualità davanti a la proposizione di orientamenti nuovi della vita religiosa giunge a mutare profondamente il modello di santità nei secoli XVI-XVIII [...]”.ZARRI. **Le sante vive**, p.17. Vide ainda HSIA, R. Po-Chia. Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII. In: **Manuscrits**, 25, 2007 e PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Cap. 6 - “A solução católico-tridentina”.

“superstições” e enquadrar os desviantes por meio da Inquisição. A enorme influência exercida pelo confessor permitiu à Igreja Romana o estabelecimento do controle daquilo que Adriano Prosperi chama de “foro da consciência”. Quando isto se efetivava, o indivíduo internalizava a norma e a disciplina sem a necessidade de uma imposição mais rígida, como foi debatido no primeiro capítulo⁵²³. A preocupação em disciplinar não se restringia à Igreja, mas foi uma nota crescente no período que se seguiu às Reformas. Isso se verificava, por exemplo, na busca por desmascarar e punir comportamentos que fugiam ao padrão como as “falsas viúvas”, as “falsas virgens” e os “falsos mendigos”⁵²⁴.

O outro lado da vigilância inquisitorial sobre os casos de simulação foi o temor daqueles cuja santidade poderia ser considerada genuína, pois precisariam defender-se de acusações infundadas e proteger sua reputação. Isto não era tarefa fácil, mesmo para aqueles que, mais tarde, seriam considerados dignos de veneração e imitação, a exemplo de S. João da Cruz e S. Teresa de Jesus. A fama de virtude trazia, junto com ela, uma grande desconfiança de que poderiam ser embusteiros ou hereges. A seriedade disto era tal que poderia levar o santo a duvidar de si próprio:

O medo da falsa santidade faz soçobrar os santos. Entre as pessoas comuns, escrúpulos de consciência, de sorte que havia pais de família que se assustavam diante da ideia de que suas filhas quisessem ir para o claustro: porque no claustro viam não poucas armadilhas sob a capa do misticismo. Como poderia saber um comerciante ou outro homem comum se sua filha não seria tida por alumbrada, se a suspeita havia caído sobre Luís de Granada, Juan de Ávila, Inácio de Loyola ou Teresa de Jesus⁵²⁵?

Julio Caro Baroja argumenta ainda que o medo do fingimento e do, já discutido, alumbradismo também pode ter trazido algum prejuízo para o florescimento das formas genuínas de santidade:

Esta preocupação ante os alumbrados aparece muito bem refletida na *Relación de la vida de nuestra madre Cathalina de Cristo* (1545-1594), companheira e, inclusive, parente de Santa Teresa. Diz assim o texto traduzido por Serrano y Sanz: “Andavam naquele tempo os que chamavam alumbrados, que com suas maldades causaram tanto dano aos servos de Deus, que parece que a virtude andava tão encurralada que ninguém ousava mostrá-la para não serem tidos por suspeitos [...]”⁵²⁶.

523 PROSPERI. **Tribunais da consciência**, p.30.

524 ZARRI. “Vera” santità, “simulata” santità...In: _____, **Finzione e Santità**, p.15.

525 CARO BAROJA. **Las formas complejas de la vida religiosa**, p. 88.

526 *Ibid*, p.88.

Os Inquisidores, portanto, desconfiavam de formas mais heroicas de santidade, em favor de uma piedade fortemente vincada nas práticas ascéticas e no exercício cotidiano da fé, como já tivemos ocasião de discutir nos capítulos anteriores:

Fé tranquila, cotidiana, frente a fé intensa [encendida] e perigosa, que assusta aos inquisidores tanto quanto os céticos, que pode derivar inclusive ao político, porque ocorriam entre os antigos visionários e visionárias, da mesma forma que os de hoje, pessoas obcecadas pela vida pública⁵²⁷.

A complexidade do fenômeno não significa que não seja possível identificar indícios de uma santidade afetada. No entanto, sem a pretensão de enviar o sujeito ao patíbulo novamente, é de especial interesse a compreensão das possíveis razões que levavam ao fingimento. Também se considera a hipótese de que simulação poderia ser uma estratégia de sobrevivência numa época de poucas opções para mulheres pobres a exemplo das Mazedas. Analisar-se-á, pois, a situação socioeconômica feminina no Antigo Regime para que se tenha algumas indicações sobre as prováveis motivações das terceiras retratadas neste capítulo.

Situação Feminina no Antigo Regime

Ainda que a desigualdade entre homens e mulheres fosse evidente ao longo do Antigo Regime europeu, algumas, da cúspide da pirâmide social, poderiam, sob certas circunstâncias, gozar de alguma autonomia e ser detentoras de grande poder. Segundo Manuel Álvarez, a viuvez de uma senhora de elevado estatuto a convertia “automaticamente, em cabeça da família, e como tal era registrada no censo”. Em alguns casos, afirma o autor espanhol, as viúvas da alta nobreza poderiam alçar até mesmo o distinto posto de governadoras:

[...] não se pode esquecer sua maior presença social, sua hierarquia. Acima, é claro, das solteiras, mas em alguns casos das casadas. Isto se observa nos mais altos níveis. Às viúvas se lhes podia confiar postos que de nenhum modo poderiam ter obtido as solteiras ou as casadas. Carlos V pensa em sua irmã Maria e a nomeia Governadora dos Países Baixos porque tem essa autoridade que comportava sua viuvez⁵²⁸.

Não foi esta a situação de Maria Mazedá. É sabido que era filha de um lavrador por nome Matheus Simões, cristão-velho, o qual, segundo a depoente, quando ela era “inda muito menina se foi [...] por esse mundo, sem nunca mais tornar”⁵²⁹. Deixando, portanto, a si e a

⁵²⁷ *Ibid*, p. 89.

⁵²⁸ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. **Casadas, monjas, ramerás y brujas la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento**, Madrid: Espasa, 2010, p. 148–149.

⁵²⁹ ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 112r, II. O documento é dividido em duas partes: a primeira vai até a página 52v, a partir daí a paginação se reinicia. Manteve-se a paginação original do documento, sinalizando-se qual das partes se trata.

sua mãe em situação de penúria. O processo de Guiomar Mazedo é mais detalhado sobre esta situação. A razão pela qual seu marido “se foi por hi alem”, foi “por dividas que devia, depois de lhe vender tudo quanto tinha”. Isto, possivelmente, teria ocorrido por volta de 1620, três anos após o seu casamento. Depois que o marido a abandonou, retornou à casa de sua mãe, onde ficou “recolhida”⁵³⁰. O termo utilizado não é gratuito e indica que estava a viver em condições que preservavam sua honra, quem sabe à espera do possível retorno de seu marido. O vocábulo também pode denotar que teria se tornado uma “beata”, vivendo em reforma de vida e hábito, afastada das influências mundanas.

Em relação a Maria Mazedo, a possível mágoa que carregava do seu genitor é visível na sua confissão de culpa, onde relatou que, quando “começou a dizer que via as almas da outra vida”, sua mãe a teria perguntado “se sabia que o ditto seu pay era vivo, ou morto, e que procurasse saber em que lugar estava”, o que relutou a lhe declarar, por não querer sobressaltá-la com a terrível notícia de que “o ditto seu pay estava carregado de ferros no Inferno, e com isto a ditto sua may se sobresaltou muito, e ficou mui triste”. Porém, confessou mais tarde, que “histo fingio ella confitente de sua cabeça sem saber o que he feito do ditto seu pay nã se he morto nem se he vivo”⁵³¹. Considerando que não fosse fingimento e ainda que não soubesse do real paradeiro de seu pai, pela sua lógica, era perfeitamente compreensível que alguém que abandonava uma esposa e filhos pequenos, se estivesse morto, estaria agrilhado nas profundezas infernais. Vale ressaltar ainda que o poder de saber notícias de uma pessoa específica era uma atividade comumente coberta por adivinhos populares, a exemplo de Brites Frazoa. Esta determinou a localização do marido de Margarida Rodrigues, o qual haveria de regressar em breve. Fato que se concretizou pouco depois⁵³².

A situação de viuvez para as mulheres não pertencentes à nobreza era, à época, praticamente, um atestado de pobreza. Inclusive, no reinado de Filipe II, os censos as classificavam dessa forma. “Nos estratos sociais médios e baixos o mais frequente era que com a morte do marido cessassem as rendas, situação agravada com a casada do mundo laboral”, portanto, com a partida do marido, diz Fernandez Álvarez, “se levava ‘a chave da despensa’”. Pior ainda era a situação de Guiomar Mazedo, pois já era muito pobre e recebia o ônus econômico da falta do marido, sem lograr, porém, o bônus do reconhecimento social das viúvas, as quais eram vistas “com especial simpatia, mesclada com algo de compaixão, pela

530 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 15v-16r, I.

531 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 112v, II; No processo de Guiomar Mazedo, esta confirmava o desconhecimento da situação de seu marido, o qual “não sabe se he vivo, se morto”. ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 15v, I.

532 BETHENCOURT. **O imaginário da magia**, p.67.

sociedade do tempo. Se imaginavam seus esforços e seus apuros”⁵³³. Tratava-se, portanto, de uma mulher abandonada, como tantas outras. Daí se delineava seu estado de dificuldades financeiras, reforçado por ter, ainda, a pequena Maria para criar, além de um outro menino que morreu depois, aos dez anos de idade.

Após o falecimento de sua mãe e irmã “com quem se recolhia”, Guiomar Mazedo recebeu sua herdade, “a fazenda dellas com que se sustenta e pagou algumas dívidas que devia”, tendo, em seguida, ingressado na Ordem Terceira de São Francisco.

É provável que tenha tido que arcar com débitos deixados pelo marido, bem como tenha contraído outros para fazer face aos elevados custos para manter a si e a filha que lhe restara. Além dos proventos da fazenda, relatou outra fonte de renda: ela “ensinava a cozer algumas meninas”⁵³⁴. Sendo perita costureira, além de lecionar este ofício, era possível que também executasse alguns trabalhos para fora, complementando assim seus ganhos. Não se encontrava, pois, em situação de mendicância, mas não deveria gozar de muita segurança financeira, em que pese afirmasse que “nunca lhe faltou o necessario para passar a vida”⁵³⁵.

Possivelmente em lugar do prestígio social de viúva, carregava o estigma de não ter conseguido manter o seu matrimônio, numa sociedade em que a responsabilidade pelo fracasso de um casamento era, muitas vezes, atribuída à mulher. Para autores quinhentistas como Fr. Luís de Leon e Fr. Antônio de Guevara, a “perfeita casada”, sobre a qual escreviam os tratadistas, deveria tolerar o marido, ainda que este fosse alcoólatra e violento. Deveria suportar tudo, mesmo que o casamento fosse um inferno⁵³⁶. Guiomar Mazedo parece ter sofrido abusos de seu cônjuge, pois relatou que esteve, durante seus três anos de casamento,

533 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ. **Casadas, monjas, ramerás y brujas la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento**, p. 148–149.

534 ANTT – TSO-IL, Proc. 3015, 16r, I. Sobre isto, relatou ainda que “avera treze ou quatorze annos que se metteo na ordem dos terceyros e ensinava nesse tẽpo hũas meninas, que largou so por ficar mais livre pera o serviço de Deus” (11v, I).

535 Questionada pelo Santo Ofício se “as dittas revelações e vizões estava faltando necessario para passar a vida e por esta rezão tinha algũa melenconia (sic) ou fraqueza no corpo, e entendimento”, considerando que a aparente privação alimentícia sofrida poderia trazer alguma influência nos êxtases e/ou “acidentes”, responde “[...] nem no ditto tempo nem em outro algũ lhe faltou o necessario para passar a vida, e nunca por esta rezão teve fraqueza no corpo nem melenconia em seu entendimento”. ANTT – TSO-IL, Proc. 3015, 147v, II.

536 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ. **Casadas, monjas, ramerás y brujas la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento**, p. 144–145. Já foi analisada, na dissertação de mestrado, uma situação de violência doméstica, na qual o autor do *Agiolôgio Lusitano*, Jorge Cardoso, em diapasão com as declarações do padre Guevara, louvava a paciência da terceira franciscana Maria do Rosário (†1650) em suportar os maus-tratos do marido: “A terceira franciscana Maria do Rosário (†1650), cujos ‘paes [...]’ eraõ da mais humilde plebe’, antes de se tornar religiosa ‘mostrou admiravel paciencia, tolerando a mã vida, que seu marido (por largos annos) lhe deu, enchendoa de pancadas a toda hora, privandoa do sustento por vezes, & fechandoa muitos dias em obscura, & tenebrosa casa, sã ver luz’. Além do marido que a teria agredido por anos a fio, sua sogra e cunhada teriam contribuído para o sofrimento dela. Disse Jorge Cardoso que ‘em todas estas molestias he muito pera admirar a feminil fortaleza com que toleraua sem mais se queixar, antes dormindo no chão, louvava ao Altissimo’ e ainda que, não fossem as vizinhas a acudirem-na com uma fatia de pão, ‘sem duuida estalãra a fome’”. RANGEL. **A arte da salvação...**, p. 70.

“algũa couza destrahida dos exerçijos da virtude [...] pella tratar mal seu marido”⁵³⁷. Guevara dizia que: “se suporta [sufre], será com seu marido bem casada”⁵³⁸, mas as dívidas contraídas pelo marido parecem ter posto um peso elevado demais ao já combalido matrimônio e os conselhos do dito padre não foram eficazes para mantê-lo.

O quadro de dificuldades não minorava. Contando com escassos meios para a sobrevivência, era patente que não teria recursos para dotar sua filha. Mesmo em se tratando de mulheres de elevado estatuto, salvo algumas exceções, a situação não era das melhores. Embora os casamentos, geralmente arranjados, fossem um importante instrumento para cimentar alianças entre casas nobres, havia a preocupação em prover um dote digno para as filhas, bem como encontrar um par de igual ou superior dignidade. Uma anedota referida por Fernández Álvarez, dá conta de um certo condestável de Castela o qual recebera a notícia de que sua filha teria dado à luz duas meninas, porém apenas uma sobrevivera. Após as novas, o condestável pagou o mensageiro com a generosa quantia de 50 ducados. Segundo afirmava, o dinheiro não teria sido pela viva, senão pela morta, pois seu óbito lhe economizaria uma quantia muito maior quando tivesse de dotá-la⁵³⁹: “pois como as filhas ao casar-se deviam levar um dote, tanto era mais custoso quanto mais alta fosse a linhagem do noivo, e casá-la com um dote escasso só era possível com alguém de menor qualidade, e isso era perder honra [...]”⁵⁴⁰. O relato chocante (talvez, algo exagerado) revela uma desagradável faceta da condição feminina no Antigo Regime ibérico.

Para as mulheres pobres, as perspectivas eram ainda menos alvissareiras, pois dependiam da caridade alheia para obter dotes que lhes permitissem ter um casamento digno. Felizmente, tal situação tocava a sensibilidade de alguns membros da nobreza, especialmente da realeza, que legavam vultuosas somas para dotes de casamento e ingresso nos conventos. Um exemplo disto foi a rainha de Espanha, D. Isabel, a Católica, a qual deixou a quantia de dois milhões de maravedis para a dotação de mulheres pobres e honradas que desejassem seguir a vocação religiosa ou a matrimonial⁵⁴¹. A exigência de serem mulheres de honra imaculada era de fundamental importância, pois tratava-se da única mais-valia que as pertencentes a esta camada da sociedade possuíam. A magistral análise de Adriano Prosperi

537 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 11v, I.

538 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ. *Casadas, monjas, ramerias y brujas la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, p. 145. Vimos também que o interesse em buscar, através dos supostos dons de sua filha, se seu marido estava vivo e a conseqüente tristeza de Guiomar Mazedo ao “descobrir” que sua alma se encontrava no inferno, mesmo muitos anos após seu abandono, pode indicar que ainda estivesse a esperar o seu regresso, como “boa esposa”, de acordo com os modelos da época.

539 *Ibid*, p. 127.

540 *Ibid*, p. 207.

541 *Ibid*, p. 179.

em *Dar a Alma* corrobora a ideia de que, para uma mulher de baixo estrato social como Lucia Cremonini, perder a reputação significava perder tudo. Todas as portas se lhe fechariam e a sua sobrevivência seria ainda mais difícil:

[...] A honra, sobretudo para as classes que não podiam exibi-la como bem hereditário ligado ao nome, possuía um único ponto de referência: a opinião da comunidade sobre seus membros. “A honra – escrevera um literato do século XVI – não reside senão na estima entre os homens”. Para as mulheres, a honra estava ligada ao sexo, e os responsáveis por ela eram os homens: o pai, o marido. Lucia não possuía nem um, nem outro⁵⁴².

Diz mais o autor italiano. A personagem retratada possuía apenas “[...] a honra, ‘moeda das mulheres que não se podia desprezar’, como definiu um reformador modenense das instituições de caridade. Para ela, tal moeda era a única possibilidade de conseguir um dote e evitar cair no último degrau da escala social, das mendigas e prostitutas”⁵⁴³.

Prosperi mostra que, em última instância, o desejo de preservar esse status poderia levar a atitudes desesperadas como a de Lucia, a qual matou a golpes de faca o rebento indesejado. Seu advogado, inclusive, invocou esse argumento ao dizer que o crime fora praticado “não por maldade inata ou desprezo pelos laços naturais que unem mãe e filho (*impietas*): teria sido impelida, ao contrário, pela necessidade de defender sua honra, um bem a ser protegido acima de qualquer outra coisa”⁵⁴⁴.

Nem todas conseguiam mantê-la intacta, fosse por terem realizado atos considerados reprováveis, fosse por uma má fama injustificada. A aparência de honradez era tão importante quanto a honra em si. Havia casos de relações extramaritais que resultavam numa gravidez indesejada, mas não tinham grandes repercussões porque não causaram escândalo público. Algumas mulheres recorriam a abortos, os quais eram ainda mais arriscados do que já são atualmente. No caso daquelas de maior cabedal, poderiam ser retiradas da vista pública e mandadas para as propriedades mais remotas da família, visando esconder a sua “vergonha” até que a criança nascesse. O destino das criaturas geradas nesta relação era, quase sempre, a roda dos expostos, através das quais se livravam, na calada da madrugada, dos mais sonoros arautos da sua desonra⁵⁴⁵.

A roda, no entanto, nem sempre era o fim dos bebês rejeitados, mas, por vezes, era o destino de crianças cujos pais não se tinham recursos para criá-los. A mãe precisava ter de

542 PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: história de um infanticídio**, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 23.

543 *Ibid*, p. 146.

544 *Ibid*, p. 23.

545 FERNÁNDEZ ÁLVAREZ. **Casadas, monjas, ramerás y brujas la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento**, p. 160.

fazer a desesperada escolha entre a morte quase certa do filho e o abandono, na esperança de que conseguisse sobreviver pela caridade de outrem:

Não apenas a honra levava à cruel prática do abandono do menino extramatrimonial, mas também a miséria, que nestes finais do século [XVI] se agudiza notoriamente. Não é raro que os meninos levem uma cédula na qual se consigna ter a mãe se visto forçada a isso “por necessidade”. [...] Em um caso, e como um vestígio da amor à criatura que não deixa de comover, esta é abandonada com a boca cheia de mel, sem dúvida esperando facilitar sua sobrevivência. Às vezes, em nota deixada junto ao menino, se diz que é filho de “pais honrados”, que devolveriam tudo o que se gastasse em seu auxílio⁵⁴⁶.

Aquelas que conseguiam preservar a reputação e não recebiam uma dotação de caridade⁵⁴⁷, como a dada pela Rainha Católica, poderiam tentar a sorte como criadas, como se deu com Catarina de Jesus (também chamada de Catarina Rodrigues) e Águeda das Chagas, amas do padre Tomé Couceiro. Mulheres nesta condição trabalhavam por pouco mais do que moradia e alimento em casas de família ou de religiosos, na esperança de, quiçá, receber algum dote dos patrões quando fosse a hora de casar. Se passassem da idade e não tivessem vocação religiosa, ficariam solteiras e, possivelmente, se tornariam as criadas velhas que os filhos do *pater familias* respeitavam, porque cuidou deles desde o berço. No entanto, a realidade delas também poderia ser a de constante violência, como aponta Prospero:

Uma jovem criada de vinte anos estava exposta a toda sorte de tentações e agressões sexuais. A criada morava na casa dos empregadores, sob o total controle deles. O patrão e os filhos da família a consideravam como uma coisa sua. Relações sexuais impostas com uma certa frequência pelos homens da casa resultavam em filhos [...]. Seguindo um percurso parcialmente convergente, a Igreja havia canalizado toda forma de sexualidade legítima para o casamento sacramentado. Mas a presença de criadinhos pobres fornecia ocasião e incentivo para relações sexuais com os donos da casa⁵⁴⁸.

Se é verdade que nem todas as mulheres tinham vocação para freiras, é igualmente verdadeiro que nem todas tinham um “chamado divino” para o hábito que usavam. Alguns chefes de família destinavam suas filhas aos conventos para preservar o morgado, visto que não precisariam dilapidar o patrimônio familiar com um casamento custoso, podendo fazê-lo a um valor mais baixo e de maneira igualmente honrosa, simplesmente destinando-a aos

546 *Ibid.*, p. 170–171.

547 A própria Lucia, antes do acontecimento, teria sido considerada uma *virgo honesta*, fato confirmado por muitas testemunhas, em especial a do “último ponto de referência, o depositário das consciências e a autoridade capaz de atestar a honradez e a obediência às regras: o pároco”. Por gozar dessa boa fama, “fora-lhe reservado um dos dotes colocados à disposição das moças pobres para possibilitar-lhes o casamento. A ‘*elemosina dotalis*’ era um prêmio e uma sinalização para a sociedade masculina em busca de mulheres honradas”. PROSPERI. **Dar a alma**, p. 23–24.

548 *Ibid.*, p. 105.

muros do convento. O fato de ser menos dispendioso, porém, não implicava que seria barato, uma vez que a dotação serviria, por norma, para a manutenção da religiosa durante toda a vida. Para algumas mulheres, o caminho do convento era tudo o que mais queriam. No entanto, seu desejo poderia esbarrar nessa questão do dote, com o qual poucas tinham condições de arcar. Restava a alternativa de serem irmãs conversas, sem os votos solenes, que trabalhavam como servas do mosteiro. Outras ainda, por não terem a oportunidade de ingressar em nenhuma casa religiosa, sequer como conversas, ou mesmo por não querer abrir mão da relativa liberdade que tinham, poderiam tornar-se terceiras, caso fossem vinculadas a uma ordem⁵⁴⁹. Uma alternativa era tornarem-se “beatas” na acepção mais particular do termo, isto é, “mulheres santas” sem vínculos formais com nenhuma ordem. Sabe-se que Mariana da Purificação iniciou sua carreira religiosa como uma terceira, até conseguir meios para ingressar no Convento da Esperança de Beja. Ver-se-á que a terceira franciscana aqui estudada, Maria Mazeda, cujo nome religioso era Maria de Santo Antônio, aspirava a semelhante trajetória, pois, tendo elevada fama de santidade, lograria uma vaga no “recolhimento” que Pe. Tomé Couceiro planejava fundar. Isso poderia facilitar sua sobrevivência num mundo que, desde a infância, sempre lhe fora pouco amistoso.

Denúncia: o beatério do padre Couceiro em xeque

No ano do Senhor de 1638, ao dia 11 de fevereiro, na casa de despacho da Inquisição de Coimbra, o vigário da igreja de São Martinho da vila de Montemor-o-Velho, Pe. Manoel Carvalho, apresentou sua denúncia, “por descargo de sua conjeição”, contra aquilo que considerava digno da atenção do Santo Ofício. No seu relato, contou que Tomé Couceiro Lobo, bacharel em Direito, após enviuvvar-se do seu segundo casamento, “havera seis ou sette annos, se fes clerigo”. Muito embora fosse do hábito de S. Pedro, “andava vestido de pardo, e com cordão de terceyro, e não se veste de preto senão quando vem a esta cidade [de Coimbra], ou em algum dia muito solemne”⁵⁵⁰. Relatou ainda que “edificou na ditta villa de junto as suas cazas hũa hermida de São Francisco, e por sua ordem se fazem algumas pessoas, assi homẽns como mulheres da terceyra ordem de São Francisco”. Por não ser frade menor, não teria poder para ordenar terceiros, ao que contornava essa restrição recorrendo a “hum frade comissario do mosteyro de Santa Christina que esta junto da ditta villa, e na ditta

549 ZARRI. From prophecy to discipline, 1450-1650. In: _____; SCARAFFIA. **Women and faith**, p.88-89.

550 ANTT- TSO-IL, Proc. 3015, p. 51r-51v.

hermida se lanção os habitos e fazem as profissões”. O Pe. Manoel Carvalho considerava perigosa a alegada essa situação, pois

[...] o ditto Thome Cousseyro chama a sua casa todos os dias aos terceiros e terçeyras da ditta villa e aos que querem ir està lendo livros de historias spirituaes e lhe fas praticas ensinandoos como hão de orar, e he publico na ditta villa que o ditto Thome Cousseyro lhes ensina, que não rezem as orações do Padre Nosso e Ave Maria, nem outra alguma que a Santa Madre Igreja ensina, e que tenham somente oração mental ⁵⁵¹.

O vigário acusava ainda Tomé Couceiro de trazer, para esse fim, “outra terçeyra das partes de Leyria ou do Pombal [...]” a qual “se agazalha na ditta villa de Montemor, em casa de Briatis Cousseira prima do ditto Thome Cousseyro, a qual dizem que ensina a oração mental as outras terçeyras”⁵⁵², sendo isto “notorio na ditta villa”, o que, para alguns teólogos, especialmente em se tratando de gente do vulgo, como é o caso, representava um manifesto risco.

A paulatina diminuição da prática da oração vocal nos círculos mais instruídos começou nos tempos da *Devotio Moderna*, em que o paradigma da interiorização da espiritualidade tornou-se mais prevalente. Evergton Souza atribui o relativo atraso da vulgarização da oração mental em Portugal à desconfiança em relação ao, já discutido, alumbradismo. A partir da segunda metade do século XVII, graças aos esforços, em especial, dos varatojanos, a prática da oração mental conheceu uma difusão apreciável nos meios leigos, o que, decerto, despertou uma série de críticas⁵⁵³. Fr. Luís da Apresentação, na *Vida e Morte do Fr. Estêvão da Purificação*, fez coro aos que criticavam aqueles que buscavam alçar voos elevados, mas não possuíam solidez nas virtudes ordinárias:

Mais rico he (dizia hum varão espiritual) hum homem que tem dez mil cruzados em prata, que o que tem mil cruzados em ouro. Assi tãbem he mais rico o que com a oração ordinaria tẽ as virtudes em grao heroyco, que aquelle que possuindo o dom da contêplação as possui a ellas em grao menos perfeito⁵⁵⁴.

Além da questão da oração mental, outro problema que afligia a consciência do padre Manoel Carvalho era saber que “o ditto Thome Cousseyro dizendo todos os dias missa na sua hermida dava a comunhão em todas ellas a algumas das dittas terçeyras, prinçipalmente as dittas Mazedas, do que ha na ditta villa grande escandalo, o que elle denunciante vio por

551 ANTT- TSO-IL, Proc. 3015, 51v, I.

552 ANTT- TSO-IL, Proc. 3015, 54v-55r, I.

553 SOUZA, Evergton S. Mística e moral no Portugal do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus. In: BELLINI; SOUZA; SAMPAIO (Orgs.), **Formas de crer**, p. 115–119.

554 APRESENTAÇÃO, Fr. Luís da. **Vida e morte do padre Fr. Estêvão da Purificação [...]**. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1621, p.73.

vezes”⁵⁵⁵, apontando para os riscos da comunhão frequente, a qual era uma característica, como se abordou, presente nos grupos dos iluminados. Também apontava que as terceiras faziam votos de castidade e “outro voto particular de se não confessarem com outrem senão com o ditto Thome Cousseyro, e lhe tem feito tãobem voto de obediência a elle em tanto que nem vão ouvir missa, nem pregação, nem fazem romaria alguma nem vizita, sem licença delle Thome Cousseyro”⁵⁵⁶. Com isto, o confessor estava centralizando em si o governo das terceiras, o que foi alvo de críticas dos teólogos do Santo Ofício.

O vigário denunciava ainda, entre episódios de êxtase e alegados milagres, o cerne da peça acusatória de Maria Mazeda, a qual se terá ocasião de investigar com mais vagar:

Disse mais que de hũ mês a esta parte ha fama na ditta villa que a ditta Maria Mazeda tem em casa do ditto Thome Cousseyro raptos, e que quando acorda delles, dis que foy levada em spirito a outra vida, e da novas das almas dos defuntos, dizendo que hũas estão no inferno e que não aproveyta fazeremlhe nada, e que outras mandão que so lhe digão missas a differentes oragos, ou devações e numca as pessoas de cujas almas trata, e conforme ao que ella dis, escreve o ditto Thome Cousseyro escritos as pessoas a quem a ditta Beata nomea pera que as mandem dizer [...] ⁵⁵⁷.

Apesar das duras acusações, o Pe. Carvalho não parecia nutrir qualquer sentimento de rancor em relação a um dos denunciados, sobre quem teceu comentários elogiosos, dizendo ser “o ditto Thome Cousseyro [...] christão velho, e por tal tido, e havido, pessoa nobre, e de boa vida e costumes, letrado, que aconselha partes e vive honestamente [...]”, tendo ainda “juizo perfeito, e proçede no governo de sua casa, e fazenda com bom entendimento e discurso”. A denúncia do vigário de São Martinho, segundo depreendemos de sua fala, parece ter sido uma medida extrema tomada por ver aquele “que era grande amigo particular” envolvido em situações que flertavam com a heresia, “e lhe pezava de elle [Tomé Couceiro] se occupar em semelhãtes couzas, das quaes o tem por vezes reprehendido sem aproveytar”⁵⁵⁸. O fato é que sua denúncia encontrou os ouvidos atentos do Tribunal, que deram início a uma extensa devassa.

Maria Mazeda, mulher de “fraco juizo”

Sabe-se pouco acerca da infância de Maria Mazeda além do que já foi apresentado. Tem-se notícia de que nasceu em Montemor-o-Velho por volta de 1615, tendo 26 anos à altura

⁵⁵⁵ ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 54v, I.

⁵⁵⁶ ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 51v-52r, I.

⁵⁵⁷ ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 52r, I. Note-se para o termo que utiliza – “beata” – para se referir à terceira, o qual, pelo tom da sua acusação, parece ter sido utilizado em sentido depreciativo.

⁵⁵⁸ ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 54r-54v, I.

da abertura do processo, e de que teria começado a experienciar fenômenos extraordinários a partir dos nove anos. Eram “vizois de almas do purgatorio”, bem como “outras varias apariçois e vizõis de anjos, da Santissima Trindade, e de Demonios, e que tivera por vezes raptos e extazis, em que ficava sem sentidos”⁵⁵⁹. Ao contrário de Mariana da Purificação, a qual saiu da cosmopolita Lisboa para Beja, consta nos registros do Santo Ofício que Maria Mazedra “sempre morou na ditta villa de Montemor donde nunca sahia fora”⁵⁶⁰. Seus pais e avós também eram naturais desta vila. Aquele era o seu mundo.

O quadro que se pintava de Maria de Santo Antônio foi geralmente favorável. Relatava-se que “tem fama de virtuozza, e era christã velha devota, e de ordinario gasta as manhãs na Igreja mas [é] moça pobre e de gente humilde, torta dos olhos, e alegre no seu modo de parecer, e ouvio dizer que desde pequena, tinha as vezes accidentes de gota coral”. O termo empregado, segundo Bluteau, é uma forma vulgar “daquilo que os medicos chamaõ *Epilepsia*”, cujo nome é esse “por que imagina o vulgo, que a gota coral, he uma gota, que cahe sobre o coração”. A explicação que dava, de acordo com a medicina da época, era que a epilepsia

he huma convulsão de todo o corpo, & hũ recolhimento, ou attracção dos nervos, com lesão do entendimento, & dos sentidos, que faz que o doente caha de repente. Procede este accidente da abundancia de humores phlegmaticos corruptos, que enchendo subitamente os ventriculos anteriores do cerebro, & recolhẽdose o cerebro para expulsalos, attrahe para si os nervos, & os musculos, & ficando o doente sem movimento parece morto. Alguns lhe chamão doença de Hercules, porque estava sogeto a este mal. Hippocrates, por grande, lhe chama doença sagrada⁵⁶¹.

Izabel de Magalhães, moradora da mesma vila, a par de atestar que Maria Mazedra e sua mãe, Guiomar, eram “cristãs velhas e boas molheres”, atribuiu outra característica a uma das terceiras: “a Maria Mazedra a tinha por muito simples, e fraca do juizo”⁵⁶². A própria Guiomar, quando questionada acerca dos “raptos” e “extasis” da filha, argumentou que, ao seu parecer, “lhe vem os dittos raptos por ser muito doente, e fraca do miolo”⁵⁶³, provável referência aos acidentes “gota coral” mencionados anteriormente, os quais poderiam, eventualmente, atenuar a acusação de fingimento de Maria.

559 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 63r, II.

560 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 3r, II.

561 GOTA In: BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, v. 4, p.101. Bethencourt afirma que essa enfermidade também era associada à possessão de entidades espirituais, recorrendo-se, para sua cura, a devoções ao Espírito Santo, considerado, dentro dessa lógica, um espírito mais poderoso. Noutros casos, alguns curandeiros recorriam às forças das trevas para obter o mesmo fim. BETHENCOURT. **O imaginário da magia**, p. 82-83.

562 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 44r, I.

563 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 44v, I. O grifo está presente no documento.

Noutro testemunho, Margarida Álvares, ao tomar conhecimento das alegadas visões de Maria Mazedra, deu-lhes pouco crédito “pello ter por patranha⁵⁶⁴, e a moxa por simples”, o que, segundo Bluteau, significa “tola, parva”⁵⁶⁵. O tabelião Pedro Fernandes Pirilhão ratificou o afirmado por Izabel, sua esposa, ao dizer que são “fracas de juízo”, e porventura seriam escusáveis pois “não vivem com escandalo”⁵⁶⁶. O cavaleiro-fidalgo Manoel da Lapa acresceu a constatação de que, em virtude do “fraco juízo”, “o Demonio as pode enganar” com mais facilidade. Somava-se a isso a ideia corrente de que as mulheres eram mais suscetíveis aos enganos do Maligno⁵⁶⁷. No caso de Maria de Santo Antônio, não foi por falta de tentativas.

Segundo relatou, ainda antes de ser terceira, teria tido um dos primeiros contatos com o Tentador. Sua descrição destes encontros não fogem muito do arquétipo da época: era “hũ homem vestido de negro, abrazado em fogo, com as mãos e o rosto, tudo de negro”, o qual teria visto “com os olhos corporais”. Ao ver a tétrica figura, foi tomada de pavor e começou a gritar. Sua mãe, Guiomar, perguntou o que estava a ver para estar daquela maneira, ao que Maria, impotente pelo medo, “disse que não sabia o que via”. Guiomar entendeu que poderia ser o Diabo a atormentar sua filha e lançou mão da água benta, aspergindo-a pela casa, o que provocou a fuga da criatura. Não satisfeito, Satanás tornou a atormentá-la no dia seguinte ao dizer, asperamente, “com voz grossa e alta” que “a alma della era sua e não tinha ja remedio

564 Segundo Bluteau, patranhas são “contos fabulosos”, “coisas que não são, nem podem ser”. PATRANHA In: BLUTEAU. **Vocabulario portuguez & latino**, vol. VI, p. 319.

565 Além das diversas definições citadas pelo autor, outra que pode se aplicar é: “Simplez. Homem simplez, bom homem, que não he dos mais destros, facil de enganar. *Homo simplex* [...]”. SIMPLEZ, In: BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 – 1728, v. 7, p.650.

566 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 43r, I.

567 *Ibid*, 43v, I. S. Teresa de Jesus, no *Caminho de Perfeição*, discorreu sobre as pequenas coisas de que o Maligno pode se utilizar para tentar as mulheres, as quais considerava possuir uma fraqueza natural. Ao mesmo tempo, justamente por ser mulher e por ter experiência, afirmava saber mais que os letrados nestas matérias e, portanto, procurava extirpar as potenciais causas de tentação com mais afinco do que estes varões fariam: “Sé que no falta el amor y deseo em mí para ayudar em lo que yo pudiese a que las almas de mis hermanas vayan muy adelante en el servicio del Señor; y este amor, junto con los años y espiriencia que tengo de algunos monasterios, podrá ser aproveche para atinar en cosas menudas más que los letrados, que, por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes, no hacen tanto caso de las cosas que en sí no parecen nada y a cosa tan flaca como somos las mujeres todo nos puede dañar; porque las sotilezas son muchas del demonio para las muy encerradas, que ven serles necesario aprovecharse de armas nuevas para dañar. Yo, como ruin, heme sabido mal defender, y así queria escarmentasen mis hermanas en mí”. JESUS, S. Teresa de. **Camino de Perfección** (códice de El Escorial), prólogo, 3. In: *Idem*; LA MADRE DE DIOS. **Obras completas**. Um reflexo inequívoco dessas ideias foi a pontificação de Fr. Manuel de Santo Atanásio: “Bastava somente ser molher para ser sujeito mais apto e ocasionado a ser enganado do demonio, por duas cauzas [...]. A 1ª he a muita credulidade das mulheres, por cuja cauza este sexo he mais facil para o engano, e muito mais facil se se veste de algũa specie de devação ou santidade. A 2ª cauza he a fragilidade do mesmo sexo, *maxime si comitetur libidine*. E como o demonio conheça estas (senão naturezas) propriedades innatas das mulheres *et deinde* o temperamento e inclinação particular de cada indivíduo, *inde est* que mais mais facilmente engana e mais se aproveita dos sujeitos das mulheres para a sua ruina e offensa de Deos, a quem tanto aborrece. Acrescenta ainda a minha confirmada sospeita o ser Rustica, porque de gente deste lote se val pella mayor parte o demonio para semear seos embustes, enganos e falsas santidades, ainda debaixo da mayor devação [...]” ANTT, Conselho Geral do Santo Offício, Livro 194, fl.270 *apud* TAVARES. **Beatas, inquisidores e teólogos**, p. 170, nota 204.

algum”, deixando-a após ser esconjurado pela menção do nome de Cristo, pelo sinal da cruz e pela água benta. Seu confessor, após ter notícia desse episódio, recomendou que trouxesse sempre consigo, para se proteger do demônio “que lhe queria impedir e tirar de algũ bom intento que ella devia ter escolhido para servir a Deus”⁵⁶⁸.

Além da forma acima, o Maligno apresentava-se a ela de variadas maneiras, uma delas era “em forma de frades franciscanos e agostinhos e que lhe dezião que se não podia salvar ella ditta M^a de Santo Antonio”, o que sugere uma animosidade recebida dos membros da própria ordem. A terceira franciscana, porém, os enfrentava, relatando que “pelejava contra elles algũa ves” e simbolicamente os sobrepujava quando “os metia debaixo dos pés”⁵⁶⁹.

Se cremos em seus relatos, o Diabo apareceu-lhe diversas vezes, 23 no total, sendo que na última parece ter revelado um dos seus principais objetivos: afastá-la da observância dos ideais do *Poverello*. Escolheu para isso, oportunamente, o dia de São Francisco. Nesta aparição, o Tentador dizia “que não fizesse cazo do habito de São Francisco que tinha tomado que o metesse debaixo dos pes, e que o queimasse”⁵⁷⁰, isto poder-se-ia tratar, inclusive, da manifestação de um conflito interno decorrente da sua adoção de tão severa forma de vida. Tal conjectura é corroborada pelos relatos da própria, a qual mantinha um rigoroso programa de austeridades alimentares, pois “jejuava as quartas feiras e nas segundas, quartas e sextas feiras de cada somana, jejuava nos dittos dias a pão e agoa [...] por conselho de seo confessor”, o qual afirmava que “as pessoas que são terceiras tem a ditta obrigação de jejuar ainda que não seja de pecado mortal”. Suas práticas ascéticas não se limitavam ao jejum, mas também “nos dittos tres dias de cada somana por sua devação tras selissio e se deseplina”⁵⁷¹. É provável, portanto, que este regime de penitências estivesse a cobrar seu preço.

As aparições demoníacas eram assaz comuns e toda a hagiografia está povoada delas. Não são, portanto, nelas que se focava a mira do Santo Ofício. Suas lentes estavam direcionadas para qual proveito, se houvesse, Maria tiraria deste contato com o Inimigo. Este, se confirmado, a colocaria sob a alçada da Inquisição. Perguntaram-lhe se fez algum pacto tácito ou explícito com o Diabo; se lhe prestou veneração; se se valeu do seu poder para conhecer coisas futuras, bem como se pediu para que lhe favorecesse em algo, porventura lhe concedendo fama ou capacidade de operar maravilhas. A estas indagações, respondeu negativamente⁵⁷².

568 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 24r-25r, II.

569 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 64r; 67r, II.

570 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 24v-25r, II.

571 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 12r, II.

572 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 25r-25v, II.

Guiomar Mazeda também teria recebido investidas infernais com algumas “falas interiores” as quais, dizia, “lhe parecia do demonio”. As vozes chamavam-lhe “velhaca, e puta de seu confessor, e mais as outras, e que o seu confessor era cornudo, e outras palavras torpes semelhantes”⁵⁷³

Volvendo à questão da alegada “simplicidade” de Maria de Santo Antônio, Inês de São Francisco, outra terceira franciscana da região, ama do Pe. Antônio Nunes, corroborava a ideia negativa acerca de sua irmã de hábito, pois afirmou que “emtende ella testemunha que estes raptos, e couzas que dizem, das novas que dizem trazer, das almas do outro mundo, tem ella testemunha por parvuisse, e não por verdade de Deus” e arrematou, com uma ponta de ressentimento, “por este respeito lhe não querẽ bem as dittas terceiras, nẽ a visitão se esta doente”⁵⁷⁴.

A mãe do licenciado Simão Travassos Ribeiro teria recebido uma visita do padre Couceiro, o qual trazia a revelação de que deveria mandar dizer cinco missas pelas almas de seus pais⁵⁷⁵. Para além deste fato, vide a opinião do licenciado acerca da religiosa. Disse ele que Maria “he mulher plebea”, bem como ressaltava o fato de não ser “tida por moura, nẽ judia” nem provir “de outra nação infecta”, porém alertou que a religiosa “he de fraco juizo” e “não aprova semelhantes raptos, e extasis, nem sabe outra pessoa que os aprove, antes os tem por louquice”⁵⁷⁶. Sendo mais um a engrossar o coro dos que desprezavam Maria de Santo Antônio por ter pouca instrução e, segundo afirmavam, pouco juízo.

A capacidade de Maria de Santo Antônio era subestimada por boa parte dos seus contemporâneos. O desenrolar do processo, no entanto, revelou outras facetas da personalidade desta visionária, as quais seriam indicativos de que, talvez, não possamos considerar a terceira tão “simples” quanto pintavam seus detratores. Sua trajetória é complexa e teremos a ocasião de verificar isso mais adiante.

As almas do Purgatório

A partir de finais do século XII a ideia do Purgatório começou a tomar corpo, tendo boa parte de sua justificação teológica estabelecida com o rigor escolástico do século XIII. De maneira simplificada, pode-se dizer que o problema inicial posto aos teólogos do século XII era: se as almas daqueles que cometeram pecados mortais iriam para o Inferno e as boas

573 ANTT – TSO-IL, Proc. 3015, 15r, I.

574 ANTT – TSO-IL, Proc. 3015, 15v-16r, I.

575 ANTT – TSO-IL, Proc. 3015, 23v, I.

576 ANTT – TSO-IL, Proc. 3015, 24v, I.

gozariam do Paraíso Celeste, para onde se destinavam aqueles que se estavam no meio-termo? Para suprir essa lacuna, criou-se a ideia do Purgatório: “o local de purgação de dois tipos de situação pecaminosa: os pecados veniais, os pecados arrependidos [regrettés], confessados, mas para os quais a penitência não foi cumprida”⁵⁷⁷.

A doutrina desse “terceiro lugar” é fruto de uma sociedade que, paulatinamente, se afastava dos modelos estritamente binários vigentes na Alta Idade Média, a saber: Céu-Inferno, suserano-vassalo, clérigo-leigo, dentre outros⁵⁷⁸:

O esquema ternário sobre o modelo do qual nasceu o Purgatório não é menos bem sucedido a partir da segunda metade do século XII e não é menos ligado às estruturas em evolução da sociedade feudal. Ele consiste em uma categoria *intermediária* que desliza entre duas categorias extremas. É a promoção do *meio* não por emergência de uma terceira categoria *após* e *abaixo* das duas primeiras, mas entre as outras duas...⁵⁷⁹

O Purgatório constituiria, portanto, num local intermediário, que não é nem o Céu, porque não se trata de um lugar de gozo para os bem-aventurados, nem Inferno, por não representar o local para onde vão as almas dos que cometeram pecados mortais. Então, no dizer de Le Goff: “o Purgatório é um lugar duplamente intermediário: não é tão feliz como o Paraíso, nem tão miserável como o Inferno e durará apenas até o Juízo Final. Basta, para lhe fazer verdadeiramente intermediário, situá-lo entre o Paraíso e o Inferno”⁵⁸⁰. A doutrina católica admite ainda a existência de outros locais como o “limbo das crianças”, porém, para os fins pretendidos neste trabalho, se enfocarão os três principais: Céu, Inferno e Purgatório. Este último, como o nome já indica, consistiria num locus de purga para os pecados veniais. Venial no sentido de “digno de vênia”, de perdão, considerando que fossem aplicadas as penitências adequadas⁵⁸¹. O terceiro lugar era, portanto, um local também de exercício da justiça divina, em que as almas sofreriam as penas correspondentes aos pecados cometidos em vida, até que fossem consideradas dignas de passar à bem-aventurança⁵⁸². A justiça purgatorial era profundamente vinculada no modelo jurídico do século XII, pois a penitência era uma das três formas através das quais um acusado poderia purgar seus delitos, que eram:

577 LE GOFF, Jacques, **La naissance du Purgatoire**, Paris: Gallimard, 1991, p. 297.

578 *Ibid*, p. 304.

579 *Ibid*, p. 305.

580 *Ibid*, p.305.

581 “L’expression péché véniel appartient en tout cas à cet ensemble de notions et de mots qui émergent au XII^e siècle avec le Purgatoire et qui forment avec lui un système. Le mot a de plus l’intérêt de signifier – sens dont les clercs du XII^e siècle étaient très conscients – dignes de *venia*, de pardon. La notion a pris un tour juridico-spirituel”. *Ibid*, p. 294.

582 “La réflexion des vivants sur l’au-delà me semble pourtant plus animée par le besoin de justice que par l’aspiration au salut – sauf peut-être dans des périodes brèves d’effervescence eschatologique. L’au-delà doit corriger les inégalités et les injustices de l’ici-bas”. *Ibid*, p. 284.

“[...] produzindo testemunhos irrefutáveis, se prestando a um exame profundo, ou, antes de qualquer publicidade, reconhecendo sua culpa e se arrependendo” (pela confissão e penitência: *confessione et penitentia*). Enfim, “se um acusado não queria se purgar, então, ou ele está convencido de ser culpado, ou ele mesmo confessa seus pecados, ele será condenado”.⁵⁸³

Era papel dos vivos fazer sufrágios para os mortos. A razão para isto se observa na declaração do historiador francês, a qual, conquanto se refira ao período medieval, ainda conserva forte identificação com a realidade do Portugal barroco: “Os mortos não existem senão para os vivos. Inocêncio III disse: os vivos se ocupam dos mortos porque eles mesmos serão os futuros mortos. E numa sociedade cristã, sobretudo na Idade Média, o futuro não tem apenas um sentido cronológico, mas tem primeiramente e sobretudo um sentido escatológico”⁵⁸⁴. Citando o doutor angélico, Le Goff afirma que a ligação que une os vivos entre si, une também os vivos aos mortos em estado de caridade, na medida em que “os mortos vivem na memória dos vivos... e assim os sufrágios dos vivos podem ser úteis aos mortos”. S. Tomás de Aquino defendia ainda a possibilidade de comunicação entre os finados e viventes, o que justificaria teologicamente a existência das aparições de almas a suplicar que se aliviassem suas terríveis penas no Purgatório⁵⁸⁵, como as que, supostamente, apareceram para as Mazedas.

Muitos séculos após a difusão da doutrina do Purgatório, para os indivíduos do século XVII, poucas preocupações superariam a inquietação de não saber o destino da alma de um familiar já falecido. Se fosse possível, mediante uma intervenção miraculosa, ter “alvíssaras” da alma de um marido, da mãe ou pai, seriam, decerto, informações de grande valia. Mais ainda, se alguém pudesse determinar, exatamente, quais medidas necessárias para abreviar o sofrimento dos defuntos apenados, esta pessoa estaria a prestar um serviço de imensa relevância e, conseqüentemente, obteria grande destaque numa sociedade fortemente católica como a do Portugal barroco.

Maria Mazedas, ou Maria de Santo Antônio, religiosa terceira do hábito de S. Francisco, alegava ser esta pessoa. Em casa do seu confessor, o padre Tomé Couceiro, a religiosa teria tido certos “extasis, e raptos”, nos quais “via almas, e que hũa[s] estavam no inferno, e outras no purgatorio”⁵⁸⁶. Vale destacar, consoante Bethencourt, que o ato de determinar o destino de almas apenadas também estava dentro do domínio da feitiçaria, havendo bruxedos feitos para “fazer bem a ellas”, isto é, abreviar suas penas naquele lugar de

583 *Ibid*, p. 288.

584 *Ibid*, p. 283.

585 *Ibid*, p. 368.

586 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 13r, I.

tormento. Esse caso é mais um elemento que revela a, já destacada, dificuldade na definição das fronteiras que separavam os dois campos⁵⁸⁷.

Segundo o depoimento de Águeda das Chagas, companheira de hábito de Maria de Santo Antônio, esta, com Catarina Rodrigues, criada do padre Couceiro, “dizião depois dos raptos, e extasis, que tinhão, que vião almas, e que lhe falavão e nomeavão as pessoas cujas erão as almas”. Ainda conforme a depoente, o Pe. Tomé Couceiro indagava a suas confessandas se as almas estariam, de fato, ali, pois não as via, ao que respondiam positivamente⁵⁸⁸.

Águeda das Chagas, também processada por fingimento, oferece uma janela de observação interessante para este fenômeno, além de mostrar a relação entre ela e as Mazedas⁵⁸⁹. Ao contrário destas, negava que enxergasse as almas, mas “as ouvira falar, e pellas falas conhecia as pessoas cujas dizião serem aquellas almas”. Disse que o primeiro dos defuntos a lhe falar foi Lucas Couceiro, mas ter-lhe-iam contactado muitas outras almas, incluindo as de seus finados confessores. Estes, “lhe falarão e que lhe pedião missas por amor de Deus”. Declarava, porém, ter receio em acreditar naquelas manifestações sobrenaturais, pois, porventura, “erão algũs demonios”. Só cria serem de Deus quando “lhe dizião louvado seja o Santissimo Sacramento, e o nome de Jesu seja contigo”. As alegadas almas dos confessores tranquilizavam-na afirmando que “por ordem de Deus e de São Francisco estavam ali” e diziam mais: “que naquela caza estava hũ thezouro [seria ela própria?], e que as encomendassem a Deus”⁵⁹⁰. Vale destacar um ponto relevante, qual seja, a relação entre S. Francisco e as almas do Purgatório. Na parenética, é possível citar o exemplo de Dominique de Gubernatis, o qual exaltava as propriedades redentoras do cordão do hábito franciscano:

[...] objeto de uma devoção que conheceu um desenvolvimento considerável, pois era tida como um símbolo de cura e redenção. Segundo Gubernatis, ele é capaz de introduzir todos os devotos na herança celeste e de os fazer participar das beatitudes que lhes são reservadas. [...] O franciscano piemontês propõe, então, aos fiéis que participem “da devoção e da festa do Santo Cordão de S. Francisco”⁵⁹¹.

587 BETHENCOURT. **O imaginário da magia**, p.62-63.

588 *Ibid*, 20v, I.

589 ANTT, TSO-IC, Proc. 4969. Aquando do período de doutorado sanduíche em Portugal (junho de 2015 - maio de 2016), não foi possível consultar o documento devido às políticas restritivas de acesso da Torre do Tombo, que o classificaram como em “mau estado”.

590 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 21v-22v, I.

591 ALMEIDA, Marcos Antonio, “**L’Orbe Serafico, Novo Brasilico**”: **Jaboatão et les franciscains à Pernambouc au XVIII e siècle.**, tese de doutorado, EHESS, Paris, 2012, v. I, p. 302. Disponível em: http://marcosbrasilico.com.br/tese/these_finale.pdf (visitado em fev. 2018). Agradeço ao Prof. Marcos pela generosidade em enviar sua tese e por chamar a atenção, durante suas aulas, para a estreita relação entre S. Francisco e as almas do Purgatório.

Esta ideia passou, inclusive, à iconografia, com a bela imagem de azulejaria portuguesa presente no Convento Franciscano de Olinda, retratando o *Poverello* diante do Purgatório, a resgatar as almas em tormento:

Figura 10. Olinda. Convento Franciscano. Claustro. Azulejos de temas espirituais. São Francisco tirando as almas do Purgatório. Note-se um dos apenados agarrando-se ao cordão do santo de Assis⁵⁹²



Voltemos ao caso das terceiras de Montemor. A companheira de “beatério” de Maria Mazedada detalhou de que forma se procedia comunicação com os mortos:

[...] que quando lhe falavão aquellas almas que nenhũ medo tinha, antes estava muito contente, e consolada, e que as dittas almas lhe dizião que estavam em grandes penas, e que davão muitas graças a Deus de vir aquelle lugar, e que lhe mandasse dizer missas a certos oragos e outras devaçõens como ao Santissimo Sacramento, e a Nossa Senhora e as Chagas, e por esta cauza o ditto Thome Cousseyro mandava dizer missas pellos mosteyros e que pera isso lhe davão esmolmas⁵⁹³.

592 Extraído de *Ibid*, v. II, p. 577, fig. 81. Disponível

em: http://marcosbrasilico.com.br/tese/tese_finale_volume_II.pdf (visitado em fev. 2018).

593 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 22v, I. Esta aparição guarda algumas semelhanças em relação ao modelo delineado por Le Goff para a Idade Média: “[...] peu de temps après la mort (quelques jours, quelques mois, rarement davantage) un défunt dans le Purgatoire apparaît à un vivant auquel il était lié sur cette terre, l’informe plus ou moins longuement de sa situation, de l’au-delà en general et du Purgatoire en particulier et l’invite à accomplir lui-même ou à faire accomplir par quelque autre parent ou personne proche, ou par une communauté, des suffrages (jeûnes, prières, aumônes et surtout messes) en sa faveur. Il lui promet de l’avertir dans une prochaine apparition de l’efficacité (ou de l’inefficacité) des suffrages accomplis. Cette réapparition peut se faire en un ou deux temps. S’il y a une première apparition le mort indique en général au vivant quelle portion de sa peine a déjà été rachetée. C’est le plus souvent une portion simple, la moitié ou le tiers, matérialisée par l’apparence extérieure du revenant dont le ‘corps’ (ou le ‘vêtement’) sont à moitié noir (partie encore à racheter) ou un tiers blanc et deux tiers noir, etc.” LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, p. 394.

É interessante, porém, notar que, apesar da possível crença nestes eventos, o medo do castigo inquisitorial parece fazê-la claudicar quando disse:

[...] que não cria naquillo, nem o tinha por obra divina antes muitas vezes pedia a Deus a livrasse daquellas couzas, e as mesmas almas, que lhe falavão lhe dizião que desse conta disso a seus confessores, o que ella testemunha fazia, e que elles dittos confessores lhe não culpavão aquillo⁵⁹⁴.

Guiomar Mazedra, com sua filha Maria de Santo Antônio, teria recebido avisos de um certo padre jesuíta para “que quando lhe appareçessem as almas, ou outras visões que não creçe nisso nã fizesse cazo de semelhantes appareçimentos”, e as instruiu dizendo:

filha se vos aparecer algũa cousa dizez estas palavras. Se sois almas de Deus idevos pera o Purgatorio, que a conta de Deus estais, e se sois demonios idevos pera os infernos, que eu sou Espoza de Jesu Christo, e que não deyxassem a devação que costumavão e a ditta sua filha assi o fizera dahi por diante⁵⁹⁵.

Noutro depoimento, Inês de São Francisco confirmou que Maria Mazedra “acordando [dos êxtases] dis que foi levada a outra vida e que tras novas das almas dos defuntos”. Para algumas pessoas, a visionária tinha más notícias, dizendo que os parentes dos consultantes “estão nos infernos que lhe não fassão nada que lhe não aproveita”⁵⁹⁶. Outros, como Margarida Fernandes, no entanto, tiveram melhor sorte. Maria Mazedra, segundo uma das versões, teria recebido, na sala da casa de seu confessor, a visita da alma do pai e da mãe de Margarida, os quais fizeram pedidos de missas para abreviar suas penas no Purgatório. O padre Tomé Couceiro, logo acorreu à casa desta, “com hum papelinho na mão” trazendo novas do além e dizendo “que mandasse dizer sinco missas das chagas pella alma de seu pay, e outras missas pella alma de sua may, que vinhão a ser todas quinze missas conforme sua lembrança, e dice com mandar dizer aquellas missas pella alma de seu pay, e may ficasse muito contente”⁵⁹⁷. Não era sempre que o padre Couceiro mandava “chamar algumas pessoas, e falava com elas em segredo” acerca da situação das almas d'além vida, noutras vezes os próprios interessados vinham procurá-lo, buscando revelações da sua confessanda. Isso corrobora o argumento importância desse “serviço”, destacado no início do capítulo, bem como denota o prestígio dela teria crescido naquela vila. A já referida Águeda das Chagas destacava que “algumas pessoas, que tinhão defuntos na outra vida hião a caza d'elle Thome Cousseyro procurar [...] saber, se appareção em sua caza alguns de seus defuntos”⁵⁹⁸, fato que

594 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 22v, I.

595 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 19r, I.

596 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 14r, I

597 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 13v, I

598 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 20v, I

revela o alcance da crença no Purgatório, bem como a preocupação em livrá-los de seus tormentos. Não era para menos, pois a representação de tais penas era visível em diversos lugares, especialmente na iconografia das igrejas e conventos. Tais imagens, muito vivas na consciência dos devotos, poderiam favorecer à produção de descrições como a dada pela delata ao Pe. Fr. Miguel do Espírito Santo, O.C.D., lente de teologia no Colégio dos Carmelitas de Coimbra:

a ditta Maria de Santo Antonio lhe dicera a elle declarante que vira o purgatorio, e nelle muitas almas vestidas de branco, e algũas com capinhas verdes, das quais almas, hũas padecião ainda tromentos e outras não, e as que padecião os demonios lhe atiçavão o fogo cõ hũs forcados⁵⁹⁹.

A própria religiosa, noutra depoimento, fornece-nos pistas de como, alegadamente, identificava as almas e de onde tirou as cores supracitadas. Maria de Santo Antônio afirmava que via as imagens de cima, com os “rostros muito pequenos, e que algũas conhecera e lhe falavão, e que algũas vezes lhe aparecerão vestidas com o traje e [devizão ?] que trazem os irmãos da confraria das almas, a saber ropas brancas, estolas verdes”⁶⁰⁰.

Em vez de inspirar devoção no lente, as declarações acerca das visões de almas provocaram-lhe repulsa por atentar contra a sagrada teologia, da qual era profundo conhecedor. O carmelita afirma que tais declarações eram falsas por duas razões: a primeira delas porque, conforme a doutrina da Igreja, não seria possível haver almas no Purgatório que não estivessem a sofrer penas, pois não estariam efetivamente a “purgar” seus pecados para passar à bem-aventurança. A outra afirmação malsoante é a de que os demônios estavam a atormentar os apenados do Purgatório, o que pontificava ser contra a teologia, uma vez que “o demonio não pode ter actividade nenhũa, ou vertude, pera fazer que o fogo atromente as almas que estão no purgatorio; porquanto o fogo só atromenta por vertude divina, não natural”⁶⁰¹. O lente carmelitano estava a se referir a uma longa discussão que ocupou as mentes de pensadores medievais do calibre de um São Boaventura. O doutor seráfico foi responsável por introduzir no debate escolástico do século XIII a questão respondida com tanto furor por Pe. Fr. Miguel do Espírito Santo, qual seja: “as penas do Purgatório são infligidas por ofício (*ministerium*) dos demônios [?]”, ao que replicou que nem os anjos bons, nem os seres infernais eram capazes de causar qualquer dano aos apenados. São Boaventura aventava, contudo, a possibilidade de que as almas boas fossem conduzidas ao Purgatório pelos anjos, enquanto as ruins eram levadas pelos seres diabólicos. Alberto, o Grande, distinto

599 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 55r, II.

600 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 64v, II.

601 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 56r-56v, II.

mestre de Tomás de Aquino, defendia semelhante ideia quando afirmava, segundo Le Goff, que “os demônios se contentam em conduzir as almas a purgar no Purgatório, mas não as purgam”, muito embora não tivesse certeza disto. Alberto propunha, no entanto, que, apesar de as criaturas infernais não poderem exercer, elas mesmas, sofrimento aos apenados, ele pensava que “os demônios se deleitam da vista das penas das almas do Purgatório e as assistem algumas vezes”⁶⁰². Neste particular, S. Tomás de Aquino concordava com seu mestre⁶⁰³.

Em que pese esta filigrana teológica estivesse razoavelmente estabelecida entre os doutores escolásticos, seria demais esperar que a terceira franciscana, de pouca instrução formal, estivesse a acompanhar o debate. O lente, porém, estava longe de ser condescendente. Fr. Miguel arrematou dizendo que “por estes fundamentos, e das repostas que a ditta Maria de Santo Antonio a elle declarante, que he fingimento por a ditta Maria de Santo Antonio”, pois, além das visões e êxtases atentarem, conforme seu entendimento, contra a doutrina da Igreja, notou que estas teriam convenientemente desaparecido: “depois que fora mandada vir a esta Inquisição, nunca mais tivera couza nenhũa destas, nem seu confessor queria que esta comonicasse estas couzas com outrem”. Seu veredito, portanto, foi de que “pollo modo de vizois que ella referia que, por redicolas, mostrão ser fabricadas de seu rude entemdimento”⁶⁰⁴.

Êxtases e visões

Na vila de Montemor-o-velho, na diocese de Coimbra, corriam os boatos dos prodígios de Maria Mazedra, sua fama “he notoria” e “na Villa se não falava em outra couza” senão dos êxtases e arroubamentos que teria experienciado⁶⁰⁵. Embora tivesse vivenciado “outros muitos”, um em particular causou grande alvoroço entre as gentes da dita vila, tendo ocorrido, precisamente, no dia 10 de fevereiro de 1638, em casa de Tomé Couceiro, seu confessor. Uma série de depoimentos dão conta de que a terceira estava em oração, ajoelhada, com o rosto encostado numa cadeira de espaldar e as mãos erguidas por trás da cabeça. Em seguida, seu padre espiritual, para atestar se a religiosa estava, realmente, fora dos sentidos corporais, “comessara mover, pera hũa parte, e pera a outra puxandolhe pellos braços, e dedos os quaes lhe ficavão pera onde elle os movia”. Não satisfeito com isto, foi além e “lhe picara

602 LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, p. 338; 351.

603 *Ibid*, p. 366.

604 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 55r-56v, II.

605 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 17v, I.

com hum alfinete nas costas das mãos”, sem, no entanto, “ditta Maria Maseda dar acordo, nem mostras de sentimento”⁶⁰⁶. A prática de enfiar alfinetes nas mãos da religiosa para verificar se estava, realmente, em êxtase parece ter sido empregada outras vezes com a terceira. No depoimento de Thomé de Melo de Pina, lê-se que, na presença de várias pessoas, a religiosa estando “enlevada chamarão por ella muitas vezes metendolhe hum alfinete pellos braços não dava acordo de si”. O padre Couceiro, então, disse “eu acordarey”, mas isso não foi necessário porque despertou sozinha a dizer “que me quer V.m [?]”, ao que seu confessor lhe questionou acerca das suas visões, então a religiosa respondeu que “estava vendo as três pessoas da Santissima Trindade, que estavam nos cantos da caza, que andava pera as apanhar”⁶⁰⁷. Tratava-se de uma ocasião na qual seu examinador, o Pe. Me. Gaspar Gouveia, S.J., lhe perguntou como era possível identificar que era, de fato, a Trindade:

[...] ella lhe respondera que o padre e o filho lhe aparecerão em forma humana, e o Espirito Santo em forma de pomba, e que algũas vezes lhe aparecerão todas as tres pessoas em forma humana, e fazendo elle declarante pergunta a ditta Maria de Santo Antonio como conheçera a pessoa do Espirito Santo, quando todas as tres pessoas tinhão e apparecião na mesma forma humana, respondera que a conhessera por estar no cabo⁶⁰⁸.

Sua mãe, Guiomar Mazedada, também tinha uma forma bastante peculiar para provar a veracidade das aparições, como numa do Cristo crucificado, manifestado “de modo que só lhe pudera ver os pés”. Ela pôde conhecer que era o Nazareno “por sentir em sy grande conçoção”, razão comumente apresentada, mas também “por ver que o pee direito estava sobre o esquerdo, e ter ouvido que quando o pee direito estava sobre o esquerdo era Christo Nosso Senhor, e quando o esquerdo estava sobre o direito era o Demonio”. Após algum tempo, foi capaz de ver também suas mãos e seu corpo, bem como de ouvir sua voz, “branda e delgada”, que dizia “filha segueme e tem grande sede de mij”.

As visões de Maria Mazedada, por sua vez, se dermos crédito à listagem das “culpas” citadas no processo, eram assaz numerosas. A religiosa “estando eleváda vira muitas vezes o Menino Jesus”, que era, como se abordou, um *topos* frequente entre as religiosas. Também “lhe apparecera a Imagem da Virgem Senhora Nossa, e a de Christo crucificado por 142 vezes”. Sendo ela uma terceira franciscana, a imagem que mais deveria estar presente no seu cotidiano era a representação dos estigmas recebidos pelo *Poverello*, portanto, não é de se admirar que “por 20 veses vira á Christo Senhor Nosso imprimindo as chagas ao Serafico Pe

606 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 21r, I.

607 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 10r, I.

608 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 64r, II.

S. Francisco”, além de “outras vizões, e apparecimentos que a R. declarou”⁶⁰⁹. Outra visão comum, considerando o impacto do modelo de santidade teresiano, foi a transverberação. Muito embora a descrição do processo fosse vaga, é provável ter se tratado do fenômeno examinado no segundo capítulo: “e que só de poucos dias a esta parte se lhe representara Christo Nosso Senhor que a abrazava, e se lhe penetrava em o peito”⁶¹⁰, o que reforça este argumento é que “o ditto Thome Couseyro lhe lia a Ree e as mais companheyras livros de revelações e de Santa Theresa se presume que quer a ree parecersse como ella”⁶¹¹. Sua mãe também teve particular relação com o modelo teresiano. Segundo consta no depoimento de Águeda das Chagas, quando dizia “que ella Guiomar Mazeda tinha conhecimento de Spiritos e que hia pello caminho de Santa Thereza, a ditta Guiomar Mazeda se alegrava, e mostrava contentamento no que ella declarante lhe dizia”⁶¹². O Santo Ofício não viu com bons olhos sua imitação pois a associava ao fingimento:

E ouvindo ler em çerta parte, aonde se ajuntava com outras terçeyras, livros esperituaes, que tratao de extasis, raptos e favores que Deus fez a alguns sanctos e particularmente á glorioza Santa Tareza (sic) a Ree com grande presumpção, e atrevimento, atrebuia a sy semelhantes favores, fingindo que Deus Nosso Senhor lhos comonicava⁶¹³.

Assim como sua filha e a, já analisada, Sór. Mariana da Purificação, Guiomar Mazeda também teria experienciado talvez o mais conhecido fenômeno místico da santa de Ávila:

[...] haverá tres ou quatro annos depois que deu obediência ao Padre Thome Couseyro, se achou ella declarante hũ sabbado a noute na villa de Montemor em sua caza rezando sentio que subitamente lhe dava como hũa setta no coração com que ficava tremendo o corpo, e pegando com as mãos nos hombros, sentia que se abrazava em amor de Deos, e dizia entre si algũas palavras de amor, e tudo com o sentido em Deus, e logo ouviu hũas vozes interiores muito finas, e doçes que lhe dizião: “filha larga o mundo e sigue ao teu confessor” e por outras muitas vezes custuma ter o mesmo aççidente e abraçamento, e as vezes quando sentia que lhe queria vir tomava hũ Christo Crucificado e o abraçava consigo apertandoo quanto podia, e posto que no cabo do ditto aççidente ficava cansada, sentia tamanha suavidade, e gosto nalma, que lhe pezava de se acabar o ditto aççidente⁶¹⁴.

Maria Mazeda, por sua vez, também teria arroubos, nalguns dos quais perdia os sentidos corporais. Apesar de sua mãe tentar acordá-la com picadas de alfinetes, bastava o padre confessor manifestar, interiormente, o desejo de que o fizesse e Maria, de pronto, o

609 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 84r, II.

610 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 63v, II.

611 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 68v, II.

612 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 39v, I.

613 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 158r, II.

614 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 8v-9r, II. Na sentença, acrescentou-se ter sido “hũa seta como de fogo”, cujo detalhe, como se nota, a terceira não mencionou diretamente (*Ibid*, 158r, II).

atendia: “[...] a ditta sua filha Maria Maseda, entendia quando chamava o ditto Thome Cousseyro sem falar palavra pella boca, que he verdade que ella acodia”. Pelo que se colhe de seu depoimento, isso parece ter ocorrido mais de uma vez: “e lhe perguntava a elle ditto Thome Cousseyro: ‘Vm chamoume [?]’, e dizendolhe elle hũas vezes que si a chamara, outras que a não chamàra ella dizia ‘si chamou que mo disse meu Anjo da Guarda, olha que te chama o teu confessor’”⁶¹⁵, o que explicaria o fato de acordar apesar de não conseguir escutar os circundantes. Maria “so acodia ao chamado de seu confessor, não porque o ouvisse senão porque se lhe representava que o Anjo da Guarda do ditto seu confessor dava recado ao seu Anjo da Guarda”⁶¹⁶. Nalgumas vezes, quando era forçada a despertar pela obrigação da obediência, pedia ao seu confessor que a permitisse “continuar nos tais raptos, quando era espertada pella maneira sobreditta, por não estar ainda satisfeita”⁶¹⁷. A veracidade desses eventos será discutida mais adiante.

O Pe. Tomé Couceiro e seu “beatério”

Já se apresentou alhures a condição intermediária das chamadas “beatas”, mulheres que, relembramos, viviam em reforma de hábito e de vida, sem possuírem, muitas vezes, um superior conhecido. Estas, especialmente no período pós-tridentino, foram alvo da preocupação das autoridades eclesiásticas pelo fato de não estarem diretamente submetidas ao magistério da Igreja. Para tanto, segundo Pedro Tavares, levou-se adiante um processo cada vez mais intenso de “clericalização”, isto é, da submissão dos beatérios a uma regra terceira. Tavares demonstra como se deram essas transformações na região bracarense:

Em Braga certamente se verificam as tendências evolutivas gerais, na Península, dos beatérios de inspiração mendicante, particularmente franciscana. Simplificando uma realidade muito rica de variedades e matizes locais, teríamos um esquema evolutivo segundo o qual, depois ou concomitantemente à constituição informal de uma comunidade, as beatas começam por se fazer terceiras, a partir daí se transformando em *regulares* da terceira ordem, clarissas ou concecionistas. Todavia, nem sempre assim acontece precisamente porque o recolhimento de beatas continua, do ponto de vista sócio-religioso uma necessidade, com vantagens que resultam da sua maior plasticidade e rigor formal⁶¹⁸.

615 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 19v-20r, I. Foram adicionadas as aspas nos diálogos em primeira pessoa, para facilitar a compreensão.

616 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 63r-63v, II.

617 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 63v, II.

618 Esta “placidez e falta de rigor formal” que tal vida possibilitava motivou uma certa oposição de algumas beatas ao processo de clericalização. Diz o autor que “certas beatas não resistiram ao apelo da rua e duma vida particular, mais de acordo com anteriores possibilidades de expressão daquele seu teor de vida”. O autor narra o

Temos indícios de que estaria a ocorrer coisa semelhante em Montemor, pois Tomé Couceiro “determinava fazer hũ recolhimento de terceiras virtuosas”⁶¹⁹, tornando suas terceiras em regulares, o que confirma o processo delineado acima por Tavares.

Percebe-se, através do exposto anteriormente, que as possibilidades de uma mulher pobre como Maria Mazedra eram muito limitadas. O ingresso nesse recolhimento poderia ser determinante no seu futuro, pois lhe traria relativa estabilidade, algo que provavelmente lhe passava pela cabeça, dada sua condição de penúria. A terceira dependia da caridade dos moradores da vila de Montemor para se alimentar, os quais certamente tenderiam a ser mais generosos se se tratasse de uma “santa viva”⁶²⁰. A casa em que vivia, também, era graças ao favor alheio:

[...] ao padre Thome Couseyro deu conta delles [i.e. de seus favores espirituais] depois que se fes sacerdote; e della declarante e sua may se mudar para hũas cazas junto da ditta hermidia de São Francisco, que o ditto Pe Thome Couseyro lhe deu, para estarem ahi mais perto e ter as pessoas terçeyras que se havião de por no recolhimento, que elle pretendia fazer⁶²¹.

A matrícula no piedoso acistério que se tencionava fundar não seria para qualquer pessoa, mas para aquelas de grande virtude. Uma das terceiras, Catarina de Jesus (ou Rodrigues), confessou o delito de “fingir revelações e aparecimentos”. Esta confessanda e ama do Pe. Couceiro foi indagada pelo Santo Officio se procurava “ter algum proveito temporal dos dittos fingimentos de virtude”. A sua resposta é reveladora:

Disse que o principal intento era pella vaidade de a terẽ por santa, e porque o ditto padre dizia, que determinava de fazer hũ mosteiro de Religiozos nas cazas onde vivia, e fazer outro recolhimento, em que se acomodasse algũas terçeyras mulheres de virtude⁶²².

Os preparativos estariam avançados, pois

[...] não tão somente dizia o ditto padre que havia de fazer o ditto recolhimento de terçeyras e virtuozas como tãobem pertendia fazer hũ convêto de frades de São Francisco, rompendo nas suas cazas modo pera isto (sic), para ficar a hermidia que tẽ feito, pera servir no ditto convento, e

caso de duas bentas merceeiras, Helena da Cruz e Maria dos Remédios, residentes no beatério bracarense reformado pelo licenciado Domingos Peres, no qual este se queixava principalmente daquela, dizendo que “estava fora havia ‘muitos dias’ e era ‘acostumada a fazer por muitas vezes e por muitos meses, o que causa[va] escandalo””. TAVARES, Pedro Vilas Boas. Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. *Via Spiritus*, 5, 1998, p. 118;124.

619 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 68r, II.

620 “[...] seos domingos terças e quintas feiras come carne de vaca e o mais que de ordinario se lhe oferresse como fazem os mais moradores na ditta villa de Montemor da sua qua cidade [i.e. Coimbra]”. ANTT - TSO-IL, Proc. 4882, 12r, II.

621 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 81r, II.

622 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 49v, I.

recolherse com os frades no mesmo convento, e que pera as dittas obras ja tinha cal, e pedra e madeyra⁶²³.

Havia, portanto, muito em jogo para Catarina. Tanto que estaria disposta a correr o risco de cair nas malhas da Inquisição para parecer mais santa, de forma a garantir a residência no futuro recolhimento que seu confessor pretendia fundar. Deixemos essa questão em suspenso por um pouco para analisar a visão de uma procissão que Guiomar Mazedo, mãe da ré e também processada pelo Santo Ofício, alegou ter tido.

Por volta do ano 1638, estando Guiomar em sua casa, na companhia de Catarina de Jesus, aquela lhe relatara ter tido “hum ellevamento, e que vira spiritualmente hũa procissão”. Nesta, via o padre Couceiro preso a fitas encarnadas que se ligavam a ela, Guiomar Mazedo e sua filha, Maria de Santo Antônio. Outras também, em lugar de menor destaque, figuraram na procissão: Águeda das Chagas, já citada anteriormente, e a própria Catarina de Jesus. O surpreendente é o que veio em seguida. Esta relatou que “as vezes na ditta proçião ficavão ellas dittas Guiomar Mazedo, e Maria de Santo Antonio, mas altas hũ grao, que o ditto Thome Cousseyro”, uma declaração um tanto arriscada, mas que pareceu ter surtido efeito no padre⁶²⁴.

Num contexto de aparente disputa para ingressar no recolhimento, havia uma preocupação em demonstrar santidade para o confessor que lhe patrocinaria o ingresso. Catarina imaginou que o fato de Guiomar relatar o ocorrido a ela seria uma estratégia para tornar a história mais fiável, “pera que o ditto padre vendo que ambas falavão por hũa boca lhe desse credito”. No fim das contas, parecia tratar-se de um esquema que beneficiaria a todas. Não à-toa, Guiomar Mazedo instava-lhe “que lhe não negasse aquilo pois tãobem hia naquella proçião”⁶²⁵.

Apesar da aparente colaboração, a tese de uma provável disputa é robustecida pelo fato de a visionária ter reservado para si e sua filha uma posição de preeminência em relação às demais, apesar de todas, alegadamente, estarem presentes naquela procissão divinal. Portanto “ella confitente [Catarina de Jesus], e a ditta Guiomar Mazedo, e sua filha, e Agada das Chagas”, confirmando conjuntamente esta narrativa, pareceria ao padre Couceiro que “tinhão tanta virtude, que andavão naquellas proçiões espirituas”. A depoente parece ter compreendido a natureza e o objetivo da alegada visão e lançou dúvidas acerca de sua

623 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 79v, II.

624 ANTT - TSO-IL, Proc. 4882, 50r-50v, I

625 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 50v-51r, I.

veracidade, dizendo que “lhe parece que fingia” tais maravilhas. Disse mais ainda, para ela, Maria Mazeda fazia parte do ardil:

a ditto Maria de Santo Antonio dizia tãobem a ella confitente que via aquellas proçiões na forma sobreditta, e no mesmo tempo, e que tãobem nas mesmas proçiões via vir a ella confitente, referindo isto pellas mesmas palavras, e pella mesma ordem, que a ditto sua may tinha contado a ella confitente, referindo isto pellas mesmas palavras, e pella mesma ordem, que a ditto sua may tinha contado a ella confitente⁶²⁶.

Seu parecer acerca do assunto foi que “lhe parece que assi como a may fingiria aquillo assi o fingiria tãobem a filha posto que o não sabe de çerto”⁶²⁷.

Nalguns casos, o conflito era notório, como o processo de Guiomar Mazeda revela. Visando se proteger das futuras acusações, esta fez questão de mencionar sua indisposição em relação a Catarina de Jesus, a qual “não era sua amiga” e, portanto as palavras que dissesse não seriam “de crédito”. Isto procede do fato de “ella declarante dizer muitas vezes ao ditto Padre Thome Cousseyro que não lhe parecia bom o Spirito da ditto Catharina, e que era spirito maligno, e ella dizer a ella declarante algũas palavras descompostas e injuriosas”. Guiomar também procurou se resguardar do depoimento de Águeda das Chagas, sobre a qual também dizia: “não ser amiga della declarante, por ser companheyra da ditto Catharina, e falarà por sua boca”⁶²⁸.

De fato, as palavras que Catarina de Jesus lhe direcionou eram pouco amistosas. Em que pese descrevesse Guiomar como “mulher de oração, e que dis que conhece de spiritos”, acusou-a de fingir revelações para ser tida por santa⁶²⁹. Uma dessas teria sido um vaticínio alegadamente vindo de Deus – e, portanto, infalível – mas cuja concretização não ocorreu. O Pe. Tomé Couceiro teria se deslocado a Coimbra, a pedir licença ao bispo-conde para que suas terceiras comungassem e confessassem com mais frequência, o que ele já havia restringido⁶³⁰. Guiomar Mazeda, então, disse que o seu confessor trazia a licença para ela, mas não para Catarina “porque era moessa de rio e de cantaro”, uma expressão depreciativa. Esta, por sua vez, relatou que “[...] indo o ditto padre Thome Cousseyro para casa não levou licença a ninguem, porque não achou aqui o bispo, ou por outra cauza que por isso haveria [...]”, e acrescentou ainda:

626 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 51r, I.

627 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 51r, I.

628 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 19r, II.

629 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 43r, I. Note-se a ressalva “dis que conhece”, porque ela própria não parecia acreditar ou não reconhecia suas virtudes miraculosas.

630 “[...] Antes de o prelado lhe limitar os dias em que avião de comũgar as sobredittas [confessandas do Pe. Couceiro] e que agora comungão de outo em outo dias e avendo santo da ordem, no meio da somana, cõmungão só hũa ves, por amor das indulgencias [...]”. ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 26r, I.

[...] em tudo o sobredito; ella declarante via que a ditto Guiomar Mazedo não açertava [as previsões] antes dizia o contrario do que era verdade, entende que tãobem fingia revelações, e que se quereria fazer santa sem o ser, uzando das dittas couzas, e de outras muitas como ella declarante fazia fingidamente, posto que a ditto Guiomar Mazedo nunca tal lhe confessou⁶³¹.

Catarina também descreveu alguns traços de personalidade pouco avalizadores de sua rival, afirmando não crer nos prodígios dela, além de declarar que “aquilo que fazia não procedia de virtude, por ser mulher impaciente, e que não sofria que lhe dissessem couza alguma que não fosse de seu gosto”. Sabendo deste traço de personalidade, Catarina fazia-lhe alvo de seu acinte:

[...] por esta razão lhe chamava a ella declarante de ordinario “santa” por zombaria, do que ella muito se agravava, e hia mexericar ao ditto Thome Cousseyro dizendo, que o spirito della declarante não era bom, que lhe não desse credito em nada, porque por amor della declarante se havia de perder a ditto Guiomar Masedo, e as outras terceyras [...].

No “beatério” do Pe. Couceiro pairava uma nuvem de desconfiança, pois as terceiras espionavam-se mutuamente. A natureza dos “mexericos” sobre si era conhecida por Catarina, pois “ella declarante a estava escutando de perto, porque havia na caza geito pera isso [...]”⁶³². O próprio padre confirmou esta situação, posto que tendesse a minorar a dimensão do conflito entre ambas. Perguntado “se a ditto Guiomar Mazedo era inimiga da ditto Catharina ou tinha della queixas, ou que razão teria para se não contentar do spirito da ditto Catharina chamandolhe maligno, e fingido”, respondeu “que as dittas duas molheres não erão inimigas”. Couceiro atribuiu a culpa a Satanás, o qual teria semeado “algũas duvidas [...] como ele custuma”, por isso, entendia “que o mesmo inimigo persuadiria a ditto Guiomar Mazedo a que reprovasse o que a ditto Catharina fazia e dezia porquanto não entende que o faria com mau zello por ser molher de virtude e amiga de Deus”⁶³³.

O licenciado Simão Travassos Ribeiro, ao se referir às já mencionadas visões de almas do Purgatório, bem como aos fenômenos místicos das outras religiosas vinculadas ao Pe. Couceiro, dá uma pista importante para a compreensão das razões do provável fingimento daquela, avigorando a tese da disputa que se tem apresentado até agora. Segundo ele, os raptos e êxtases, seriam “modos que as dittas molheres buscão para viverẽ e comerẽ a custa do ditto Thome Cousseyro que tudo gasta cõ a hermidã a hospedar religiozos e pessoas que lhe parecẽ religiozas”⁶³⁴. Aquela terceira franciscana talvez não fosse tão “parva” ou “simples”

631 ANTT,TSO-IL, Proc. 3015, 43v-44r, I.

632 ANTT,TSO-IL, Proc. 3015, 44v, I.

633 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 62v, I.

634 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 25r, I.

como algumas pessoas a descreviam, mas seria dotada de alguma sagacidade que lhe permitiu subsistir até então.

A suposta ação fingida daquela religiosa seria facilitada por alguns traços da personalidade de seu confessor. O primeiro deles é que parecia defender veementemente os alegados milagres de suas terceiras, quando o senso comum acautelava que se deveria guardar prudente desconfiança até que fossem, definitivamente, confirmados ou negados. Um episódio, narrado pela própria Maria de Santo Antônio, atestava a credulidade de Couceiro.

Estava esta depoente, com Guiomar Mazedra, Águeda das Chagas e Catarina de Jesus, as quatro religiosas que compunham a *entourage* do Padre Tomé Couceiro, em casa deste confessor, após este ter feito uma leitura de “hũ livro que tratava dos passos da paixão”. Catarina, então, teria tido “hũ rapto”, após o qual “acordou delle e se pos em juelhos, andando pella caza ao redor cantarolando ao Devino”. Depois disso, entrou numa casa em que o religioso mantinha um oratório com variados santos e saiu de lá com uma imagem de São Francisco e de Santo Antônio, cada uma num braço, segurando também um crucifixo entre as mãos. Dirigiu-se, em seguida, para a casa do Padre Couceiro e entregou-lhe o crucifixo nas mãos, puxando-o também pela roupa para que a acompanhasse no seu arremedo de procissão. Fizeram todos assim, incluindo as outras religiosas, e andaram em redor da casa, ajoelhados, por cerca de uma hora. Finda essa piedosa manifestação, Catarina de Jesus pediu, a modo de confissão, “que lhe ouvisse hũa palavra” e ajoelhou-se aos pés de Tomé Couceiro, o qual se encontrava sentado numa cadeira. A depoente Maria Mazedra ignorava o que teriam tratado os dois, mas sabia que, após aquele episódio, o confessor estava convencido se tratar de um milagre⁶³⁵.

A fonte da alteração reside no fato de Catarina ter alegado que as mencionadas imagens caíram-lhe, miraculosamente, em seus braços. Versão negada por Maria de Santo Antônio, a qual teria, com sua mãe, ido “espreitar por hũ buraco da porta da caza donde estava o ditto oratorio, a ditto Catherina de Jezus, e virão que ella tomara as dittas imagens do oratorio, e as puzera nos braços na forma que fica declarado, dizendolhe que não era milagre”⁶³⁶. Por meio da manifestação frequente dos favores divinos (ainda que não fossem verdadeiros), poderiam atrair o favor do possível patrono, garantindo, desse modo, seu lugar naquela casa religiosa. Outro elemento digno de nota é o fato de as Mazedras terem ido “espionar” Catarina no interior do oratório, por simples curiosidade, por desejo de desmascarar um possível fingimento da rival, ou por ambas as razões. Isto também fizera,

635 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 73v-74r, II.

636 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 74v, II.

noutra ocasião, Catarina em relação a Guiomar Mazeda. Nisso, pode-se verificar, mais uma vez, a disputa entre essas terceiras.

Voltemos ao padre. Sua reação, segundo a depoente, foi destemperada, pois “peleixou com ellas; mostrandosse colerico, e apaixonado, dizendo que aquillo era milagre; dando a entender que dicessem ella confitente, e a ditta sua may que o sobredito era milagre”. Para se conformar à sua vontade, Maria Mazeda afirmou que “ainda que ella confitente sabia que aquillo não era couza boa, andava tãobem em juelhos na ditta procissão pella ditta Catherina de Jezus puxar por ella; e ver o ditto padre que andava tãobem de juelhos, com a imagem de Christo nas mãos, e fazer o que os outros fazião”. Catarina, vendo que sua pantomima teria surtido efeito, o fez mais “por algũas vezes”⁶³⁷. Ainda segundo Maria de Santo Antônio, nas outras ocasiões, “tudo fora na forma da primeyra ves”⁶³⁸. Outra constante foi a desconfiança desta religiosa em relação à sua companheira, pois

tornara outra ves a espreitar pella[s] gretas da porta por onde a tinha espreitado primeira ves, e vira que ella tirou as dittas imagens dos santos do oratorio e os puzera nos braços, assi e da maneyra que fizera da primeyra ves, e que das outras vezes, ella a não quis espreitar mais por entender, que assi como fizera a ditta Catharina de Jesus nas duas vezes, assi faria nas mais⁶³⁹.

Essa credulidade do padre Couceiro não passou despercebida por seus contemporâneos. Maria Mazeda relatou que, em agosto de 1641, dera conta destes sucessos a dois franciscanos, os quais consideraram tais coisas “engano e fingimento”. Os frades menores, então, “pelejarão com a ditta Catharina de Jesus, que não andasse enganando, nem uzando de invenções e fingimentos, e que tratasse de trabalhar, e servir seu amo”. A Tomé Couceiro, a mensagem foi mais dura: “disserão que não fosse tão simples, e tão singello, que se lhe mettesse tudo na cabeça, e que lhe não consentisse andar cõ aquillo”⁶⁴⁰. Segundo os frades, ele estava a ser ludibriado, por isso instavam-no “que não creçe couzas de mulherinhas que lhe metião aquillo em cabeça”⁶⁴¹. O termo utilizado não foi aleatório e revelava um desprezo, próprio da época, à espiritualidade feminina⁶⁴².

De fato, pode-se dizer que as terceiras exerciam forte influência sobre o confessor. Numa ocasião, narrada pelo próprio, antes da chegada de Águeda das Chagas, Guiomar Mazeda estava diante do Santíssimo Sacramento na Igreja de São Martinho, onde “sentira

637 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 74v-75r, II.

638 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 76v, II.

639 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 76v-77r, II.

640 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 77r, II.

641 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 119r, II.

642 Esta expressão é mencionada em TAVARES, *Beatas, inquisidores e teólogos*, p. 171.

interiormente a presença de Nosso Senhor”. Neste êxtase, uma voz “lhe dissera que era servido dissesse a seu Confessor que era elle declarante que lançasse fora de sua casa a ditto Isabel de Oliveira”, então ama do padre Couceiro, “e que quando ella se sahisse se hiria com muita quietação e que despois disso veria naquella casa delle declarante algũs sinaes por que Deus mostrasse era aquella sua vontade”. O padre creu na confirmação destes eventos devido aos “apareçimentos das almas, e raptos de suas criadas e mais cousas que ficão escritas”. Outro alegado indício foi o de que “Deus lhe daria a elle tambem lus para os conhecer, e na verdade elle declarante foy conhecendo em si que hia tendo mais sufficiencia para encaminhar aquellas almas a Deus, e isto sentia em si pello proveito das dittas almas que hia crescendo nellas”⁶⁴³.

Guiomar Mazedo, por sua vez, sobre a mesma situação de Isabel Oliveira, contou uma visão em que o Menino Jesus se manifestava na partícula, mostrando-se triste e se recusando a entrar na boca do seu confessor durante a Eucaristia. Para ela, “lhe parece que a tristeza do ditto menino nasceria de o ditto padre ter em caza hũa Ama a quẽ chamavão a Oliveyra e não lha lançar fora, sendo mulher de ruim lingoa, e que deshonorava a vizinhança”. Indagada pelo inquisidor se nutria alguma inimizade em relação à ama ou se “por alguma payxão dezejava que o ditto padre a lançasse fora”, respondeu:

[...] ella declarante costumava a comendar a ella a ditto Oliveyra, pella condição que tinha, e porque andava estranhãdo as confissões das Terçeyras que fazião ao ditto padre, e dizia que a hião a meyxericar com o ditto padre, e contarlhe os furtos que a ditto Oliveyra lhe fazia, sendo assi que não hião mais que a dar conta suas conçiencias ao ditto Padre seu confessor⁶⁴⁴.

Sua influência surtiu efeito, pois “ella declarante deu conta ao ditto padre da ditto vizão, e elle tendo hũas duvidas com a ditto Ama a lançou fora de caza”, colocando em seu lugar, por indicação dela, Águeda das Chagas, a qual acabou por se indispor com ela mais tarde⁶⁴⁵. Pressionada pelo Santo Ofício a responder “se aquella molher que o ditto seo confessor lançou fora de sua caza era de mau viver, e estava em mau estado, e disso avia escandalo”, Guiomar admitiu que “a ditto molher que se chamava Oliveira não tinha mais mal que tomarse as vezes do vinho que ella declarante saiba”, mas que “murmurava das terceiras, e das confissois que fazião”. O inquisidor rebateu o argumento de que teria sido o Espírito de Deus a revelar tal coisa, “pois nem avia ocasião de pecado nem dava escandalo com seo modo de viver no que toca a sua honestidade” e o fato de criticar as práticas das terceiras não era motivo suficiente, pois “com rezão se poderia escandalizar a ditto molher Oliveira como se

643 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 61r-61v, I.

644 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 15v-16r, II.

645 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 16r-16v, II.

escandalizarão outras muitas pessoas de Montemor”⁶⁴⁶. Os doutores do Santo Ofício, portanto, entenderam que a terceira teria se valido, convenientemente, de seu alegado “conhecimento de espiritos” para interesses particulares, aproveitando-se da credulidade de seu confessor. Não à toa, gabava-se afirmando que este dom “não comprara, mas que Deus lho dera e que sabia cousas que nem o ditto seu confessor as entendia [...]”⁶⁴⁷.

Para além da credulidade, perigoso defeito para um diretor espiritual, Tomé Couceiro tinha um igualmente danoso: a vaidade. Discorreu Maria de Santo Antônio que, quando seu confessor dizia missas, ela teria tido visões de “anjos que desçião e cantavão a missa, e que São Francisco e S^{to} Augustinho estavão tãobem ao altar como missa solene”. Mais ainda, a terceira teria dito que “Virguẽ (sic) Nossa Senhora desçia e lhe punha hũa coroa na cabeça”. O padre Couceiro, ao ouvir tais maravilhas nas confissões, regozijou-se e “lhe respondia que louvassẽ a Deus”, bem como “levantava as mãos como que lhe dava graças e folgava muito de lhe dizerem aqueles favores que lhe Deus fazia a elle”⁶⁴⁸. Águeda das Chagas também expunha que, ao confessar algumas de suas visões e “falas interiores” ao diretor espiritual, este a acautelava para que considerasse a possibilidade de serem de origem demoníaca, porém quando se tratava de “falas” que “a obrigavão por obediência que fosse beijar os pes ao ditto Thome Cousseiro o qual consentia que ella lhos bejasse como bejava, pondosse pera isso de juelhos [...]”, dizia que aquelas “couzas erão boas”⁶⁴⁹.

Se nos fiarmos nos depoimentos acima, já podemos verificar sérios problemas de direção espiritual. O que Maria de Santo Antônio relatou em seguida torna ainda mais inequívoca a vaidade de seu confessor. Contou que “quando ella confitente lhe hia com outras semelhantes mentiras em que lhe contava favores que Deus fazia a outras pessoas sem o metter a elle na conta, ficava muito enfadado, e se levantava, deyxandoa de juelhos, sem querer acabar de a ouvir”⁶⁵⁰.

Em lugar de prestar assistência espiritual a essas religiosas, como seria o seu papel, ao que parece, estava mais preocupado em ter o seu ego inflado com as supostas visões. Fica

646 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 112v-113r, II.

647 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 40v, I. Aqui, pode-se empregar, com grande proveito, o conceito de *performance* religiosa defendido por Bellini e Pacheco. Mulheres que ocupavam lugares subalternos na sociedade, a despeito dos papéis definidos para o seu gênero, poderiam exercer influência sobre homens em posições de poder e obter destaque social, especialmente através da via religiosa, a exemplo da beata analisada. A autora e o autor utilizam o termo “em sua ampla gama de significados – desempenho, atuação, ação planejada –, inclusive em uma acepção relacionada com a ideia de encenação”, sendo esta última ideia particularmente útil nos casos de fingimento (mas não só). BELLINI, Lígia e PACHECO, Moreno. *Performance* religiosa e mobilidade social de mulheres no Portugal dos séculos XVII e XVIII. In: **Revista Brasileira de História**. v.38, n.77, 2018, p.14.

648 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 119v, II.

649 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 40r, I.

650 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 117r, II.

patente no relato de Maria Mazedo o quanto se sentiu ultrajada. Ela ficou “com rayva de elle se levantar sem a acabar de ouvir”, então “se deyxava andar algũs dias sem ir dar conta ao ditto seu confessor”. Este, notando a situação desagradável, a instava a vir, novamente, aos seus pés como faziam as outras terceiras. Ao que respondia, magoada, “que não queria hir, porque bem consolada estaria de ouvir os contos das outras dittas pessoas, e que se ella confitente lá fosse, que o havia de desconsolar”. Tomé Couceiro, por seu turno, via o dedo de Satanás nesta atitude de rebeldia, afirmando que ela “andava errada”, pois o Maligno “a trazia attada com cordas, e cadeas”, sendo necessário que “lhe fosse dar conta pera a alma ir medrando, porque enquanto ella confitente tivesse algũas couzas por dizer a elle seu confessor, não podia sobir a outras”. O argumento de que seus progressos espirituais estariam ameaçados foram, pois, o bastante para convencê-la a retornar para debaixo de suas asas. Paradoxalmente, para retornar ao caminho do crescimento na senda da santidade, Maria recorreu aos relatos fingidos que visavam agradar seu confessor: “ella confitente pello contentar hia a seus pees, e lhe dizia algũas mentiras em que elle ficasse cõ louvor”⁶⁵¹.

A conduta de Tomé Couceiro pareceu, portanto, ter trazido prejuízos para o crescimento espiritual da religiosa. Além dos exemplos mencionados acima, negava-lhe, por vaidade, a possibilidade de buscar conselho de pessoas mais instruídas que ele, algo expressamente recomendado para o encaminhamento das almas heroicas na senda da santidade. Tal atitude, recusada por Couceiro, era um indicativo de prudência do diretor espiritual, pois contribuiria para dirimir as suspeitas e atestaria a virtude do indivíduo após o exame de muitos doutores. Vimos que o mesmo erro não foi cometido por Fr. Antônio de Escobar, o qual, por acreditar piamente na virtude de madre Mariana da Purificação, tratou logo de submetê-la ao exame de varões letrados.

Semelhante coisa não ocorreu com Maria Mazedo que, tendo dúvida a respeito de algumas visões, das quais o confessor também não fora capaz de determinar a natureza, pediu “lhe desse licença para comonicar o que lhe acontecia, com outros confessores que soubessem mais que elle”, ao que, segundo ela, o diretor respondeu “que não lhe queria dar licença para isso, que nosso Senhor lhe daria lus para vir a conheser o que era”⁶⁵². Com a sua negação em admitir a possibilidade de não ser letrado o suficiente para lidar com aquela situação, certamente traria prejuízo para Maria de Santo Antônio. Este caso é um indicativo de que, mesmo em se tratando de fingimento comprovado, haveria a possibilidade de o indivíduo ter

651 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 117v, II.

652 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 16v, II.

buscado, genuinamente, trilhar a senda da virtude, mas ter sido posto a perder por uma direção espiritual deficiente.

A partir dos testemunhos anteriores, podemos verificar a complexidade do caso e aventar a hipótese de que, talvez, a imagem de simples e pouco ajuizada associada à terceira teria sido alimentada pela própria, visando atrair para si menos suspeitas. O que também não exclui a possibilidade de ter tido, realmente, alguma condição de natureza psiquiátrica ou neurológica, cujas consequências exacerbou, como pode ter sido o caso. Acabamos de ver que, longe de ser apenas uma “molher simplez”, ela revela ter alguma astúcia, porventura até invocando a existência de sua enfermidade quando isto lhe era conveniente. Sua aparente virtude, somada à escusa do “fraco juízo” para suas falhas, parece ter sido suficiente para convencer alguns que, de fato, tratava-se de uma verdadeira peregrina na senda da santidade, como veremos a seguir.

De algoz a defensor

No dia 17 de junho de 1641, em Coimbra, o jesuíta Pe. Me. Martim Leitão foi um dos designados pelo Santo Ofício para examinar a ré. Seu caso, a ser discutido adiante, é digno de nota por se tratar de um indivíduo que mudou seu conceito acerca da terceira aqui estudada. Se antes tinha dúvidas em relação a Maria de Santo Antônio, passou a ser, mais tarde, um dos que confirmaram a sua santidade⁶⁵³.

Antes, porém, vejamos resumidamente o que disseram os outros doutores. À partida, podemos dizer que o parecer deles foi, geralmente, desfavorável. Alguns dos quais já tratados ao longo deste capítulo. A guisa de exemplo, a opinião do, já referido, Fr. Miguel do Espírito Santo foi de que as visões de Maria Mazedra eram falsas:

[...] e que se por estes fundamentos, e das repostas que a ditta Maria de Santo Antonio a elle declarante que he fingimento por a ditta Maria de Santo Antonio depois que fora mandada vir a esta Inquisição, nunca mais tivera couza nenhũa destas, nem seu confessor queria que esta comonicasse estas couzas com outrem, e ter as dittas vizois per muitas vezes em caza do ditto seu confessor como ella dicera, e pollo modo de vizois que ella referia que por redicolas mostrão ser fabricadas de seu rude entemdimento, e mais não disse [...].⁶⁵⁴

653 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 50r-52v, II

654 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 56r, II.

O lente de Escritura do Colégio dos Jesuítas de Coimbra, Bartolomeu Pereira, viu indícios claros de fingimento devido à “inutilidade” das visões, bem como a magnitude que apresentavam:

posto que algumas desta vizões se compadecem com a theologia e escrituras, e com o que se acha nas vidas de muitos santos contudo pella multidão dellas que não tem visto em outro algũ santo e pella qualidade da pessoa ser ignorante e sojeito de que se não pode presumir, que Deus pretenda por esta via algũa couza grande em sua Igreja⁶⁵⁵.

O Pe. Me. Gaspar de Gouveia, também pertencente à Companhia, teve-a por ilusa, pois

considerando elle declarante as couzas referidas lhe pareceu nascerem de illuzão do Demonio, pella noticia que tem de livros e historias de autores, assi escolasticos como contemplativos, pello exame que fes a ditta Maria de Santo Antonio no seu theor de vida, e pellas vizões em si, não parecerem a elle declarante decentes, nem convenientes a verdade, e porque tãobem formou elle declarante conceito, da grande simplicidade da ditta Maria de Santo Antonio, e ser ella muito acomodada a semelhantes illuzois e emganos do Demonio⁶⁵⁶.

Gouveia, porém, não conseguiu definir se haveria fingimento nas declarações da religiosa e optou pela abstenção de julgamento neste ponto, declarando: “se na ditta Maria de Santo Antonio intervem alguma malicia ou fingimento nas dittas couzas elle declarante se não atreve a decidilo”⁶⁵⁷. Semelhantemente, O Pe. Me. Francisco Soares, lente de Teologia do mesmo colégio, teve análogo parecer, pontificando que: “foram tudo erros e que andara emganada e por estas rezois e as mais que conciderou entende estar notoriamente illuza do Demonio a ditta Maria de Santo Antonio, não tanto por culpa sua quanto por ignorancia de seus confessores e assi o julga e declara”⁶⁵⁸

O Pe. Martim Leitão, por sua vez, questionou a religiosa acerca dos êxtases e aparições do Diabo, sobre cuja matéria já tratamos anteriormente. Ele, a partir das respostas dadas pela religiosa, “entende que nestas vizois e aparecimentos que a ditta Maria de Santo Antonio lhe disse tivera, não he erros de fee nem contra os preceytos da Igreja; e que no que toca as oraçois e consolaçois della que lhe pareceu que não ha que condenar”. No entanto, para além dos êxtases, fenômenos corriqueiros para a uma ampla gama de santos, as visões

655 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 47r, II.

656 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 64v-65r, II.

657 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 65r, II.

658 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 44v, 45r, II.

que a franciscana tinha se situavam num terreno pantanoso. Estas, “não aprovava como cousas de Deus, por serem pirigozas e commumente julgada por tais”⁶⁵⁹.

Mesmo tais erros eram, em certo sentido, escusáveis, pois poderiam “proceder da fraqueza do entendimento” da terceira. Esta questão, já discutida alhures, foi apresentada como atenuante pelo jesuíta: “porquanto [Maria de Santo Antônio] tinha lezão no miolo, por assim o aver ditto o medico a sua may; e que era tanto assi que sentia os effeitos disso em conjunçois da lua”, o que se conforma com a antiga crença da influência lunar na ocorrência de distúrbios psiquiátricos, ideia que se preserva no uso, ainda hoje corrente, do termo “lunático”⁶⁶⁰. O próprio examinador do Santo Ofício teria chegado a presenciar “hũ acidente”, possivelmente de epilepsia, de Maria de Santo Antônio, em que teria tido uma “roim atacadura”, as quais costumavam ocorrer com alguma frequência. Leitão teve o cuidado de perguntar se nos tais “acidentes” a religiosa teria tido alguma visão, ao que responde negativamente. Porventura o fez mediante a suspeita de que os fenômenos místicos teriam sido fruto da suposta condição psiquiátrica de Maria⁶⁶¹.

659 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 47r-47v ,II.

660 “Aquelle, que està sogeito as influencias da Lua, & as suas mudanças, & de quem a melancolia, ou loucura, vai crescendo ou diminuindo com as crescentes, & mingoantes deste Planeta. [...] Vid. *Lunatico*”. ALUADO In: BLUTEAU. **Vocabulario portuguez & latino**, vol.I, p. 305. Mary del Priore em estudo acerca do corpo feminino acrescenta que a melancolia era associada à “madre”, isto é, ao útero, pelos médicos dessa época. Diz a autora que, no entender desses físicos, “[...] a *madre* lançava a mulher numa cadeia de enfermidades, que iam da melancolia e da loucura até a ninfomania”. Apoiados na teoria humoral galênica, somada à tradição cristã, aqueles acrescentavam uma provável influência diabólica: “A mulher melancólica, por exemplo, era, aos olhos dos médicos, alguém que sofria de um ‘infernai incêndio’ acompanhado de medo e tristeza. [...] Os doutores associavam tais sentimentos à ‘cor negra’ do humor melancólico obscurecido pelos vapores exalados do sangue menstrual, causador de alucinações espantosas”. A relação entre a menarca, com todas as consequências que alegadamente provocava, e os movimentos lunares também é sugerida por Del Priore: “A explicação mais comum fazia da mulher um ser eternamente ferido, pagando um incômodo tributo para expiar um pecado ou uma falta original. Nesta forma de relato, a serpente intervinha quase sempre como uma testemunha da Eva ancestral no paraíso mítico. A serpente era sempre associada à lua e a deusas selênicas. Eis por que em tantas línguas as palavras usadas para designar *menstruação* e *lua* são as mesmas ou possuem raízes etimológicas. Desse modo, *menstruação* significa *mudança de lua*, a raiz *mens* dando origem a *mênstruos* e a *meses*”. DEL PRIORE, Mary. *Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino* In: DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla Bassanezi, **Historia das mulheres no Brasil**, São Paulo (SP): Contexto, 2010, p. 83; 104.

661 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 47v, II. A medicina contemporânea define a provável enfermidade da terceira nos seguintes termos: “A ‘seizure’ is a paroxysmal alteration of neurologic function caused by excessive, hypersynchronous discharge of neurons in the brain. ‘Epileptic seizure’ is used to distinguish a seizure caused by abnormal neuronal firing from nonepileptic event, such as a psychogenic seizure. ‘Epilepsy’ is the condition of recurrent, unprovoked seizures”. Dada a distância em relação aos testemunhos registrados é temerário querer determinar qual a condição de Maria Mazedá, especialmente considerando a impossibilidade de realizar o diagnóstico diferencial que, no caso da epilepsia, é particularmente importante, pois uma série de comorbidades podem ser parte integral daquela condição. Stafstrom e Carmant atribuem papel relevante às desordens comportamentais e psiquiátricas para a manifestação da epilepsia, a exemplo da depressão; ansiedade; transtornos de aprendizado; transtorno de déficit de atenção e hiperatividade; deficiência mental e autismo. Algumas destas enfermidades poderiam corresponder aos termos vagos utilizados para Maria Mazedá como “simples”, “fraca do miolo” ou ainda “fraca do juízo” sendo, portanto, impossível dizer com razoável precisão que a terceira tinha, realmente, epilepsia. Outra possibilidade é a de que os ditos “acidentes” estariam relacionados a alguma condição psiquiátrica, o que parece mais provável. STAFSTROM, C. E.; CARMANT, L.,

Finalmente, seu veredito foi o de que “nisto não intervira culpa grave formal que aja tido a ditta Maria de Santo Antonio, somente algũ modo leve de fingimento”⁶⁶². No seu parecer ainda apresentava, portanto, certas reservas quanto ao verdadeiro espírito da religiosa.

Dois dias após o seu depoimento, Martim Leitão tornou a inquirir a religiosa. Então, no dia 21, “informandosse mais radicalmente” tornou a procurar o Santo Officio para alterar o seu depoimento acerca das virtudes da franciscana⁶⁶³. O padre mestre, “veio ultimamente a rezolver que a ditta Maria de Santo Antonio falava verdade”. Ele afirmou que já “não emjergou nella perturbação” como vira no primeiro encontro, pois “a ditta Maria de Santo Antonio falava com confiança e pas da alma o que não costuma aver ordinariamente em quem fala com fingimentos”. Mais ainda, se antes entendia que a terceira poderia ter alguma culpa, posto que leve, agora era um dos que faziam coro à sua alegada santidade⁶⁶⁴.

Passemos a examinar o que o teria feito mudar de opinião. Partindo do princípio delineado pelo próprio Cristo e mencionado pelo examinador: “a má arvore não pode dar bom fruto e pellas obras avemos de ver o que cada hũ he”, a religiosa, pois, teria sido aprovada porque suas obras eram “boas e santas”. Portanto, “seria temeridade” julgar que tais teriam sido “feitas com maos intentos”. O jesuíta chegou ao ponto de dizer que “essa molher lhe parecia muito favorecida por Deus” e que “elle interiormente venerava esta molher como vertuoza”. As razões que apresentou para essa conclusão se coadunam com aquele princípio anteriormente apresentado. Disse ele que não era possível alguém ter tantos “extasis, tantas penitencias, e tantas obras de piedade, como a ditta Maria de Santo Antonio lhe diçera, fas ha muitos annos, tantos dizeios de asertar no caminho do Ceo, e de contemtar a Deus tanta pureza da alma, e aborrecimento do pecado”. Tais obras, segundo lhe parecia, não seriam possíveis “sem particulares auxilios do mesmo Deus”⁶⁶⁵.

Em relação às questões mais específicas como a frequência das orações, “tem para si ser Deus o autor dellas e não o Demonio”, porque o fruto que colhia era mais união com o próprio Deus. No que tange às visões intelectuais, se anteriormente as reprovava ou, no mínimo, mantinha alguma desconfiança em relação a elas, agora mudava sua opinião: “as vizois intellectuais de Deus ou seus santos e extasis que tinha a ditta Maria de Santo Antonio lhe faria cuidar não serem de máo espirito, a continuação dellas, sem maos conselhos, a consolação e repouzo que nellas achava e proveito espiritual que dellas fizera”. Somado a

Seizures and Epilepsy: An Overview for Neuroscientists, **Cold Spring Harbor Perspectives in Medicine**, v. 5, n. 6, p. a022426–a022426, 2015, p. 13. Agradeço a Grazielle Nascimento pela preciosa indicação do artigo.

662 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 48r, II.

663 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 58r, II.

664 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 58v, II.

665 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 58v, II.

isso, apresenta como um componente de humildade o fato de que “encobria aos que não eram seus confessores” estas maravilhas, posto que, como vimos, o Padre Tomé Couceiro não estivesse muito preocupado com a discrição⁶⁶⁶. Antes, convidava pessoas para presenciarem o espetáculo extático da religiosa, bem como divulgava suas visões e informava aos parentes dos apenados do Purgatório quantas orações deviam fazer para que seus defuntos passassem à bem-aventurança. O Padre Leitão corroborava, pois, a ideia de que Maria não teria culpa em si. Isso é reforçado por sua cautela em lidar com a situação, dizendo não ter certeza a respeito das visões e pedindo a Deus que “a encaminhe para que não seja enganada do inimigo”. Tais visões também não seriam ilusões, pois, se fosse o caso, ela teria a certeza de que eram santas, quando, em verdade, não o eram. A ressalva feita pelo examinador é que, talvez, fosse possível que algumas delas não fossem reais “se não aparentes, sendo a imaginação tão vehemente que a ditta Maria de Santo Antonio parecia que via ou ouvia, o que [...] não via nem ouvia”⁶⁶⁷, o que, contudo, poderia ser sanado sem grandes dificuldades com um confessor adequadamente preparado. Assim como Mariana da Purificação, Maria de Santo Antônio teve problemas com o seu confessor. O padre Martim Leitão, conquanto não condenasse o voto de obediência ao padre Couceiro feito pela religiosa, antes “o tinha por santo e valiozo”, teceu críticas ao confessor dizendo que “não uzava bem delle mandando a ditta Maria de Santo Antonio, que se não confessasse, nem aconselhasse com outras pessoas”. Tal voto parecia-lhe ser reflexo da vaidade do diretor espiritual, já discutida anteriormente, e trazia enormes prejuízos à sua confessanda, a qual carecia de “se aconselhar na materia das dittas vizois e extazis com homens letrados”⁶⁶⁸.

O jesuíta enumerou ainda três razões pelas quais cria na sua inocência, apesar do escândalo público causado por suas visões e êxtases. A primeira delas é que, segundo entendia, “ella não tem culpa” do escândalo, porque ela própria não contribuiu para provocá-lo. A razão seguinte é que aquele pode ser fomentado pelo próprio Diabo, o qual a poderia querer “por essa via fazer tornar atras no caminho da perfeição”. Em último lugar, fez uma crítica ao comportamento da população, o qual via como inadequado: “porque não he couza nova escandalizarsse o povo de couzas que são santas e terem illuzo a quem o não he”. Leitão invocou, então, o exemplo da fundadora do Carmelo Descalço, acrescentando que tal conceito injustificado “se viu na Santa Madre Tereza e outros santos”. Por fim, a admoestou no sentido

666 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 59r-59v, II.

667 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 60r, II.

668 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 60r-60v, II.

de buscar alguém que a pudesse, de fato, encaminhar, sem que “dellas se faça caso algũ, nem as affecte”⁶⁶⁹.

Apesar da veemente crença do padre Martim Leitão, verificou-se que não estava completamente correto em relação à religiosa. Um outro exemplo notável disso é o de Fr. Luiz de Granada, uma das maiores mentes de seu tempo, dono de imenso conhecimento nos arcanos da mística e ainda assim, foi engodado por Sor. Maria da Visitação, a chamada “Monja de Lisboa”. A priora do convento dominicano da Anunciada, era reputada por santa em vida, tendo sua fama, bem como suas “reliquias”, corrido todo Reino. Até mesmo o papa estava a par das alegadas graças recebidas. Estas incluíam aparições divinas, estigmas e chagas, sendo “uma chaga nas costas, estigmas nas mãos e pés, e coroa de espinhos na cabeça” e, diz Paiva, “tudo parecia correr de feição à nova santa”. Porém, a religiosa se imiscuiu em matérias perigosas. Num contexto político delicado como o da União Ibérica, Monja de Lisboa teria feito algumas revelações que pareciam indicar a libertação do “jugo filipino”, ao menos como o entenderam setores que apoiavam D. Antônio, Prior do Crato. D. Felipe I de Portugal “pressionou a Inquisição a desencadear nova averiguação e o processo foi iniciado por ordem do inquisidor-geral em 1588, acabando por se descobrir que os estigmas eram forjados com tintas”. Sor. Maria da Visitação, então, foi privada de voz ativa e passiva e condenada a ficar reclusa num convento por toda a vida⁶⁷⁰.

Martim Leitão não foi o primeiro a ser enganado, nem seria o último.

“Ella era grande serva de Deos”: reconhecimento da virtude

Guiomar Mazedra foi interrogada de diversas formas, por muitas vezes. Esteve no cárcere e foi posta a tormento, mas, ao contrário do que ocorrera com a sua filha, como se terá a ocasião de ver, não confessou seus alegados delitos.

Na sua sentença, os doutores concluíram que “fingia extasis, revelações, e visões, assi esperituaes, e interiores, como exteriores e sensiveis affirmando que as comessara a ter de doze annos de idade”, alguns dos quais já mencionados ao longo deste capítulo. Os

669 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 60r-61r, II.

670 MARCOCCI; PAIVA. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**, p. 136. O processo de Sor. Maria da Visitação, no qual a religiosa foi condenada por fingimento é o ANTT, TSO-IL, Proc. 11894. Vide também MOURÃO, José. A visão impura – o desenho a traço sobre a monja que pintava chagas: o triunfo da alegoria. In: MARTINS, Moisés.; PINTO, Manuel (Orgs.). **Comunicação e Cidadania - Actas do 5o Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação**, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (UMinho), 2008, p.2848-2849 e AZEVEDO (Org.). **História religiosa de Portugal**, v. II, p.80-81.

inquisidores também entenderam que tais favores seriam fruto das leituras em voz alta, feitas pelo padre Couceiro às suas confessandas:

[...] ouvindo ler em çerta parte, aonde se ajuntava com outras terçeras, livros esperituaes, que tratao de extasis, raptos e favores que Deus fez a alguns sanctos e particularmente á glorioza Santa Tareza (sic) a Ree com grande presumpção, e atrevimento, atrebuia a sy semelhantes favores, fingindo que Deus Nosso Senhor lhos comonicava⁶⁷¹.

Portanto, conquanto fosse analfabeta, teria se apropriado e ressignificado o conteúdo das obras piedosas que, indiretamente, acessava. Um exemplo é o, já discutido, fenômeno da transverberação. Outros, porém, parecem se afastar dos modelos mais tópicos, como na ocasião em que

o [...] Senhor Crucificado lhe tornou a appareçer çercado de resplandores trasendo a mão direita a Virgem Senhora Nossa com tanta claridade que não podia divizar sua grande fermozura, e só vira que trazia a lua debaxo dos pés; e que a mão esquerda vira São João Evangelista vestido de vermelho, e São Francisco de pardo⁶⁷².

Estando “como fora de si”, teria ouvido uma voz a dizer “*amicta sole*”, cuja expressão admitiu não saber o que significava. Outra ainda, ressoava: “esta he a vizão que vio São João no Apocalipse”⁶⁷³. A expressão “*amicta sole*” que a religiosa dizia desconhecer é coerente com o contexto. Trata-se da “*mulier amicta sole*” ou “mulher vestida de sol”, figura que, de acordo com uma das interpretações do texto apocalíptico, representaria a Virgem Maria⁶⁷⁴. Este termo aparece na Vulgata: “*Et signum magnum appa ruit in caelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et super caput eius corona stellarum duodecim*”⁶⁷⁵. A hipótese aventada pelo inquisidor Luís Álvares da Rocha – perfeitamente plausível – é a de que teria aprendido por repetição constante. O douto examinador questionou também aquilo que considerava incoerente nas suas alegações:

[...] não entende as palavras *amicta sole* nem apochalipse e que mais he de crer que ella declarante se lembrara das dittas palavras que não entendeo

671 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 158r, II.

672 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 160v-161r, II.

673 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 9v-10r, II.

674 José Alonso Schöckel apresenta três interpretações para a figura feminina da visão apocalíptica: “a mulher é celeste por seus atributos astrais: mais que a Jerusalém de Is 60, melhor que a noiva de Ct 6,10. Revestida de luz solar, como o Senhor (Sl 104,2); a lua como base semelhante a uma gôndola, pisada ou sustentando; uma nova constelação a coroa, talvez a dos astros que correspondem às doze tribos. Os autores a identificam em três planos: a Sinagoga ou comunidade de Israel da qual nasce o Messias, a Igreja que gera o Messias em cada cristão (cf. Gl 4, 19) e Maria. Esta última é chamada ‘mulher’ em Jo 2,4, é mulher e mãe junto à cruz (Jo 19, 26)”. ALONSO SCHÖCKEL, José (trad. e notas). **Bíblia do Peregrino**, São Paulo: Paulus, 2002, p. 2959-2960 (Ap. 12, 1-18, nota).

675 VULGATA Latina, Ap 12.1. Disponível em

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_apocalypsis-ioannis_lt.html#12, (acessado em fev. de 2018). Grifo meu.

pellas ouvir dizer muitas vezes à alguê do que pellas ouvir só hũa ves, porquanto se esquesse de outras couzas que mais facilmente lhe devião lembrar, como são os nomes das pessoas cuias eram as dittas almas e não se pode presumir que Deus nosso Senhor lhe pusesse na memoria as dittas palavras para lhe não esqueserem não se siguinto dahi bem algũ; e portanto se prezume que tudo o que dis he fingido [e] estudado⁶⁷⁶.

Guiomar, por seu turno, ativou seus mecanismos de defesa contra a acusação de que tais coisas seriam estudadas, ao alegar que era “hũa mulher simples e singella, e que não procurou nada o sobredito nem tratou com quem lho pudesse inssinar posto que muitas vezes ouvia ler livros de vidas de santos ao padre Thome Couseiro e a Francisco da Costa irmão da terceira ondem de São Francisco”⁶⁷⁷. A sua declaração, se a consideramos verdadeira, afastava a hipótese de que o teria feito de maneira deliberada, mas dava margem para crer na plausibilidade da afirmação de Rocha, ao menos em relação à influência das leituras. Cabe ressaltar, no entanto, que a santidade é essencialmente modelar, isto é, os “candidatos” a santos tendiam a seguir, de maneira deliberada ou acidental, modelos reais ou fabricados daqueles que os precederam, cuja notícia tiveram pela transmissão oral da tradição ou através da leitura, entendida no seu sentido amplo, de leitura pessoal ou coletiva, conforme se abordou no capítulo primeiro. O que distinguia, nesse contexto, uma santidade considerada verdadeira da fingida era a motivação da imitação: se ela visava maiores progressos espirituais ou se objetivava a obtenção de qualquer tipo de benefício de natureza temporal, a exemplo de fama e recursos financeiros.

De acordo com o inquisidor Cristóvão Freire e o deputado Manoel Castelo Branco, a terceira franciscana se encaixaria nos critérios da verdadeira santidade, posto que ainda tivesse algumas arestas que precisavam ser aparadas. Diziam eles que pela

informação de sua vida, exercício de virtudes, e oração, se podia entender que ella era grande serva de Deos, que se confirmava com sua humildade, e não querer que se soubessem suas virtudes e revelações, nem usar dellas para interesses e outros fins, com que se conhece melhor serê fingidas, antes temendo os enganos do Demonio, as comunicava com seu confessor e ministro⁶⁷⁸.

Os problemas que se punham a essa crença era o caráter superlativo dos alegados favores que tinha, os quais seriam “indícios de ser tudo falso e vaidades”. A ressalva que faziam se coaduna com o que se tem apontado: “[...] se pode intender que as cousas sobredittas procederão de força da imaginação (como dizê algũs doutores) maiormente no sogeito de mulheres fracas e que não avendo na ditta Guiomar Mazedra obra algũa roim, nem

676 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 110v-111r, II.

677 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 111r, II.

678 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 29r.

ordenada a mao fim”. E, por isso, advertiam sobre o risco de manterem uma pessoa aparentemente santa, de cuja fama gozava, nos cárceres do Santo Ofício, “aonde [com] o medo se arrisque a tornar atras nas obras de santidade”⁶⁷⁹. O padre Nuno da Cunha, reitor do Colégio dos Jesuítas de Coimbra, convocado a examiná-la, também deu-lhe parecer favorável, pois era mulher humilde e de boa vida, e as hiperbólicas visões que tinha eram escusáveis por provir de “imaginações efficazes, fundadas em couzas que a declarante ouvio, ou leu, malentendidas”, ainda que também não descartasse a hipótese de fingimento.

Pe. Fr. André da Encarnação também se aproximava dessa opinião acrescentando que considerava positivas as orações realizadas, “a que os doutores espirituais chamão de união”, o último degrau da escada espiritual. Encarnação reconhecia ainda que as locuções que Guiomar experienciava poderiam ser oriundas da sua imaginação, ou “tãobem formadas da mesma imaginação enfraquecida da penitência, pouco dormir, e jejũs de pão e agoa que a ditta Guiomar Mazedá dis que fes”, reforçando a ideia da existência de possíveis efeitos psicológicos das práticas ascéticas. As ressalvas, todavia, não o demovem de que a “elle testemunha lhe parece ser tudo verdade pello modo, e singelleza com que a ditta Guiomar Mazedá as refere”⁶⁸⁰.

O substituto de teologia do Colégio da Companhia de Jesus, Pe. Francisco de Teixeira, seguiu, em linhas gerais, o parecer dos demais, afirmando que “se não atreve a condenar as sobredittas cousas”, muito embora também guardasse alguma suspeita, pois podiam “proceder de hũa efficácia imaginativa que ajudada da lição dos favores que Deus tem feito a algũas almas santas, custuma persuadir aos principiantes terem semelhantes favores”. Teixeira também assinalava os riscos, muito reais, de manterem preso alguém verdadeiramente santo, por isso era necessário um exame cuidadoso por doutores de larga experiência “por ser materia mui dilicada, e difficultoza”. O lente alertava para o que ocorreu com alguns confessores pouco experientes, os quais “por muito tempo andarão enleados sobre a verdade dos favores, que Deus fazia a algũas almas virtuozas que guiavão, as quaes hoje estão canonizadas, e por falta desta experiência, tão essencial nesta materia, as não aprova”. Segundo ele, o discurso de Guiomar Mazedá apresentava alguns problemas, mas isso deveria ser colocado em perspectiva com o fato de “ser pessoa simples”, e que, por essa razão, teria uma compreensível dificuldade em explicar coisas inefáveis. Lembremo-nos do esforço empreendido por S. João da Cruz para descrevê-las por meio de complexas metáforas e elaborada poesia. Outro problema que Guiomar poderia apresentar é o da interpretação dos

679 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 29r-29v.

680 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 44r, II.

fenômenos, pois “por interpor seu juízo cõ o qual pode errar interpretando mal o que se lhe communica, porque muitas vezes custuma Deus dar a revelação e não a interpretação della”⁶⁸¹.

Diante da situação apresentada, cria que não se devia condená-la, ao menos não de imediato, mas que o Santo Ofício deveria proceder a um exame mais rigoroso visando formar conceito acerca dos alegados favores. Por ora, dever-se-ia proibi-la de comunicar as visões e locuções, bem como colocá-la sob o governo de “homões doutos e spirituaes”, nulificando, pois, o voto anteriormente mencionado de confessar-se apenas com o padre Couceiro⁶⁸².

Os deputados Antônio Leitão Homem e Fr. Jorge Pinheiro, acompanhando o parecer dos demais, também não a consideravam culpada e afirmavam que a terceira não deveria ser mantida nos cárceres por não haver certeza sobre o fingimento nas suas visões. Mantê-la presa poderia afetar sua reputação, caso ela fosse verdadeiramente santa, o que era algo a se levar em conta devido a sua conduta aparentemente virtuosa⁶⁸³.

A maioria dos examinadores dava-lhe razão, exceto dois inquisidores: Luís Álvares da Rocha e João Trancoso Pereira, os quais foram firmes em declarar que a terceira deveria permanecer encarcerada em virtude da aparência de falsidade de suas visões e revelações⁶⁸⁴. Aquilo que poderia ser um contratempo menor, umas poucas pedras no caminho da confirmação de sua santidade, revelou-se mais incômodo do que previra.

“Já se enfadava de tantas perguntas⁶⁸⁵”: o peso do excrutínio da Inquisição

Até certo momento, Guiomar Mazedra se encontrava em situação favorável. Sua certeza de que seria solta era grande, assim como deveria ser o seu desejo de livrar-se do insalubre cárcere.

Em período coevo ao desenrolar do processo das Mazedras, a visitação do alcaide do cárcere Estêvão da Costa, relatada por Isabel Braga, apontou uma série de irregularidades nas condições de higiene das prisões do ramo lisboeta do Santo Ofício. Estas poderiam ser ainda piores em Coimbra, onde as terceiras se encontravam privadas da liberdade. A exposição dá uma ideia do que as religiosas estariam a padecer, fazendo imaginar seu desespero para se verem livres de tantos “trabalhos”:

681 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 45v-46r, II.

682 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 46r-46v, II.

683 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 50r, II.

684 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 50v, II.

685 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 128r, II, nota.

Na visitação à Inquisição de Lisboa, de 1643, o alcaide do cárcere Estêvão da Costa fez saber que os guardas eram remissos no serviço dos presos e “não traziam o cárcere com tanta limpeza como convém”. Atendendo a que os cárceres eram pouco arejados e úmidos, e tendo em conta que os presos mantinham consigo os restos de comida, as águas sujas bem como os produtos resultantes da satisfação das necessidades fisiológicas durante vários dias, uma vez que os despejos eram semanais, cabe perguntar o que então seria entendido como falta de limpeza.

Considerando que os indivíduos do século XVII, sem os avanços da microbiologia e da sanitização, tinham uma noção de limpeza muito menos rigorosa do que a nossa, podemos abonar que a situação encontrada pelo alcaide deve ter sido realmente desoladora. A autora, inclusive, relata que o banho não era uma atividade difundida e a preocupação com a limpeza doméstica não costumava ser das maiores. O banhar-se, inclusive, era desaconselhado, devido à crença de que abriria os poros e tornaria o sujeito mais suscetível a pestes. As consequências, portanto, do ambiente nocivo dos cárceres inquisitoriais, apesar de melhores do que as cadeias civis, eram uma série de enfermidades adquiridas ou agravadas pela reclusão⁶⁸⁶.

O alento de Guiomar deve ter sido tamanho ao escutar numa oração: “hoje sera em Santa Cruz”, em referência à igreja do mosteiro conimbricense onde se realizavam os autos da fé. Teria ouvido ainda, na mesma oração, “por tres vezes, hũa vos que dezia ‘andão para te soltar’”⁶⁸⁷. Noutra ocasião, teve uma visão do meirinho da Inquisição, carregando “hũa vara negra”, símbolo da sua autoridade, e “hũas cadeas na mão”. Nesse momento, então, ouvira uma voz a dizer que, por ordem de Santo Antônio, “se lhe tirarão aquelas prizois com que o inimigo a tinha preza”. A religiosa, talvez pela condição a que estava submetida, chegou a se questionar se tais revelações não seriam “obras do demonio” ou ainda fruto da sua imaginação, já bastante combalida. Não as tinha nem “por sertas, nem siguras”⁶⁸⁸.

Essa era uma Guiomar diferente da religiosa triunfante que adentrara os cárceres do Santo Ofício. Na mesma ocasião em que teve a visão de S. João no Apocalipse, fora advertida do que viria a padecer. Estando

junto ao mesmo lado de Christo com a boca no mesmo lado vio que estavam três figuras assi como meninos pequenos, e conheceu que erão o Padre Thome Cousseyro, ella declarante, e Maria de Santo Antonio, filha della declarante; e detras das dittas figuras hia outra que ella declarante conheceu ser Agada das Chagas ama do ditto padre, e ouvio hũa vos que dizia: “assi

686 MENDES. *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*, p. 55–57.

687 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 47r, II.

688 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 47v, II.

apareçereis no tribunal [do] juízo, mas antes disso aveis de passar muitos trabalhos”⁶⁸⁹.

O supracitado “tribunal [do] juízo” era o da Inquisição⁶⁹⁰, no qual, após as provações necessárias a verificar o seu caráter, sua santidade haveria de ser confirmada sem grandes sobressaltos. Antes mesmo de ter sido convocada a depor, já tinha essa certeza:

Disse que avera hum anno, que estando ella declarante em oração por algumas vezes sem ouvir vos alguma parece que lhe dizião interiormente que ella declarante, o padre Thome Cousseyro e Maria de Santo Antonio sua filha sairão com victoria desta inquisição e somente serião admoestadas⁶⁹¹.

A terceira, aparentemente, não se amedrontava com provações, mas as abraçava como grande privilégio da parte de Deus. Estando na ermida de São Francisco, “ellevada em oração”, “vio interiormente a Christo crucificado no ar” e manifestou-se um anjo ao seu lado, trazendo em cada mão uma coroa. Uma de puro ouro, cravejada de pedras preciosas, enquanto a outra era tosca coroa de espinhos. O mesmo Cristo lhe perguntou qual delas desejava ter,

689 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 9v-10r, II. Uma das santas mais conhecidas por empregar essa imagem de se alimentar do lado de Cristo, de quem, possivelmente, Guiomar Mazedra tirou sua inspiração, foi S. Catarina de Siena. Caroline Bynum relata esta dádiva especial, concedida à santa sienense após ter se lançado num rigoroso programa ascético que incluía beber pus, sobre o qual declarou: “never in my life have I tasted any food and drink sweeter or more exquisite”. O que se seguiu foi uma poderosa imagem do “Cristo nutridor”, associado pela autora à espiritualidade feminina por sua proximidade com a mãe que amamenta o filho, cuja semelhança também se encontra nos relatos de experiências místicas em que se é aleitado pela Virgem Maria. A visão de S. Catarina de Siena é descrita da seguinte maneira: “[And] on the night following... a vision [of Christ with his five wounds] was granted to her as she was at prayer... ‘My beloved’, [Christ] said to her, ‘you have now gone through many struggles for my sake... Previously you had renounced all that the body takes pleasure in... But yesterday the intensity of your ardent love for me overcame even the instinctive reflex of your body itself: you forced yourself to swallow without a qualm a drink from which nature recoiled in disgust... As you then went far beyond what mere human nature could ever have achieved, so I today shall give you a drink that transcends in perfection any that human nature can provide...’ With that, he tenderly placed his right hand on her neck, and drew her toward the wound in his side. ‘Drink, daughter, from my side’, he said, ‘and by that draught your soul shall become enraptured with such delight that your very body, which for my sake you have denied, shall be inundated with its overflowing goodness’. Drawn close... to the outlet of Fountain of Life, she fastened her lips upon that sacred wound, and still more eagerly the mouth of her soul, and there she slaked her thirst’. From that time on, says Raymond, she could not digest ordinary food. But, although she could swallow no corporeal food, she feasted not only on pus but also on the Eucharist”. BYNUM. **Holy Feast and Holy Fast**, p. 171–172. Mariana da Purificação também vivenciou uma ocasião, relatada em seu processo, na qual teria bebido do lado de Cristo: “[...] dandolhe hum impeto de amor ficou suspensa e vio com os olhos dalma que o Senhor crucificado da parede donde estava o resisto vinha para ella declarante, e lhe punha o seu lado na boca; e lhe disia: ‘filha não te desconsolles, não ves do modo que eu estou parado, e o muito que padessi pellas criaturas; esforçate para padesser que tudo se ha de tornar em bem’. E ficou ella declarante tão confortada e consolada, que desejou dahi por diante padesser muitos trabalhos por amor de Deus”. ANTT, TSO-IL, proc. 1720, 348v-349r.

690 “[...] e ouvira a hũa vox as palavras pequenitas ‘assy appareçerão no Tribunal Juizo’ o que ella Ree entendera pelo Tribunal da Inquisição”. ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 161r, II.

691 Note-se o detalhe discrepante nos dois relatos da mesma locução. Na primeira, relatou que ouviu uma voz, isto é, escutou com os “ouvidos corporais”, como se dizia à época, portanto passível de ser uma manifestação demoníaca. Na segunda, já alterou o depoimento dizendo que “sem ouvir vos alguma parece que lhe dizião interiormente”. Neste caso, uma ação do diabo não era possível, pois não interferiria diretamente no pensamento da religiosa (embora pudesse influenciá-la), restando a hipótese de ter sido fruto da imaginação ou do puro fingimento. Noutra visão, em que lhe aparecera São Francisco, demonstrava dificuldade em separar as categorias ao dizer “ouvio estas palavras interiormente, mas com os ouvidos corporaes”. ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 24v, II.

replicando “que queria a de espinhos porque não queria na vida descansos, senão trabalhos peramor de Christo pois elle os padeçera por amor della”⁶⁹². Aceitando de bom grado os “trabalhos” que se seguiriam, ao ouvir a leitura do seu libelo, negou todas as acusações e manifestou grande contentamento. O notário João Nogueira de Carvalho fez questão, inclusive, de registrar “que primeiro de tudo respondeu a re rindosse e festejando o ditto libelo, que por aquelle caminho a chamava Deus”⁶⁹³. Não sabia ela que o preço talvez fosse mais elevado do que estava disposta a pagar.

As suspeitas do Santo Ofício começaram a se robustecer e as pressões sobre a terceira aumentaram, especialmente após as confissões de Águeda das Chagas e de Catarina de Jesus, outras integrantes do “beatério” de Tomé Couceiro, as quais afirmaram que “tudo era fingimento” relativamente às suas visões, comunicações e raptos. O detalhe acrescentado por Catarina de Jesus dificultou-lhe ainda mais a vida: “a ditta Catherina de Jesus que usava de fingimentos para terem em conta de virtuosa, pelo ditto Thome Couceiro detriminar fazer o ditto recolhimento de terceiras virtuosas, **e que do mesmo fingimento devião de usar a re e sua filha Maria Mazedá**”. A razão principal que sustentaria a hipótese do fingimento era o fato de ser “a re hũa molher pobre, ella e suas companheiras buscarão este modo para comerem e viverem á custa do ditto Thome Couceiro, como testefica Simão Travaços testemunha da justiça, e intervindo interesse particular he sinal de serem as visões e revelações que a re diz ter, falsas”. Somado a isso, consta que “devulgando a re estas cousas a tantas pessoas assim publicamente sem necessidade, se presume que era por querer aggradar ao ditto Thome Couceiro, que se soubessem para a terem em conta de virtuosa e santa, que he sinal de serem falsos os raptos e visões que a re tem”⁶⁹⁴. O conceito dos doutores do Santo Ofício sobre Guiomar Mazedá, portanto, já parecia formado. O próximo passo foi a confissão de suas culpas e, para tanto, foi minuciosamente inquirida acerca dos fingimentos e possíveis proveitos temporais que tiraria das alegadas maravilhas, o que resolutamente negou⁶⁹⁵.

O Tribunal tinha graves suspeitas da sua culpa e, ao oferecer-lhe oportunidades de confissão, não apresentou mostras de que cederia. Isso foi visto como sinal de provável inocência da ré, pois, por ser dada às virtudes, “sofria com grande animo e alegria a prisão destes carceres”. Bastou, portanto, para que o inquisidor Cristóvão Freire e os deputados Antônio Homem e Fr. Jorge Pinheiro não alterassem o voto favorável anterior, especialmente porque boa parte da acusação sustentava-se no depoimento de Águeda das Chagas e Catarina

692 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 7v-8r, II.

693 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 61r-61v.

694 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 51r-51v. Grifo meu.

695 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 56r-56v.

de Jesus, as quais haviam praticado perjúrio ao mentir sobre a veracidade de suas visões sob juramento do Tribunal⁶⁹⁶.

Os dois votantes que se opunham a ela, tinham, agora, mais indícios para sua condenação. Para João Trancoso Pereira a ré já tinha culpas suficientes para ser posta a degredo. O inquisidor Luís Álvares da Rocha, por sua vez, disse considerar haver “grandes indícios da re fingir” os fenômenos extraordinários, mas “ella não quer confessar, e para que diga a verdade, deve antes [...] ser posta a tormento”⁶⁹⁷. Mais uma vez foi admoestada a confessar e recusou-se. Por tratar-se de ré negativa, o mecanismo utilizado para extrair a confissão, herança do sistema judiciário medieval, era a tortura:

Quando os inquisidores entendiam que os réus não colaboravam com o Santo Ofício, mantendo-se negativos, sujeitavam-nos a tormento. Não era uma pena mas um meio para, através de coação, levar o preso a confessar o que continuava a omitir. Se para uns a simples visualização da casa do tormento os levava a confessar o que sabiam e o que não sabiam, outros havia que se mantinham sem nada adiantar, limitando-se, em alguns casos, a invocar a proteção divina⁶⁹⁸.

Todo o processo era descrito com detalhes e obedecia a um assento pré-determinado (vide a tabela a seguir). Tanto para Guiomar Mazedo como para Maria Mazedo estabeleceu-se que fossem submetidas à polé e se atasse apenas a primeira correia⁶⁹⁹, o que não era dito para as réas. O medo do tormento em si, como se afirmou, era uma poderosa ferramenta de dissuasão, capaz de quebrar o espírito já massacrado pelos horrores do cárcere. Maria sequer precisou ser posta a tormento. A prisão e a perspectiva da tortura bastaram para que admitisse sua culpa.

A execução máxima da polé consistia em içar o indivíduo, com as mãos atadas às costas, até a polia presa no teto e deixá-lo cair de lá, interrompendo a queda a poucos centímetros do chão, o que era chamado “trato esperto”⁷⁰⁰. Isto provocava fraturas que, na

696 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 88r, II.

697 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 93r-94r, II.

698 MENDES, **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**, p. 79.

699 O parecer do inquisidor Luis Álvares da Rocha, um dos que acreditavam mais firmemente na culpa de Guiomar Mazedo, era de que esta fosse posta a tormento “e nelle levantada athe chegar do libello”, mas o conselho decidiu por uma aplicação mais branda, determinando-se que a ré fosse “posta a tormento e nelle attado com a primeira correa”. ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 88v;91r, II. Quanto a Maria de Santo Antônio, assentou-se que fosse “attada com a primeira correa”, o que não chegou a se concretizar porque logo confessou as suas culpas. ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 107r, II.

700 Outro tipo de tormento, geralmente não aplicado às mulheres por questões de pudor, era o potro, no qual se colocava o indivíduo num tipo de mesa em que tinha as partes do seu corpo atadas a peças que eram giradas com manivelas, o que provocava dores intensas. A depender da severidade do assento, poderia provocar a quebra de ossos, bem como a ruptura de tendões e ligamentos. A pior das situações era quando se dava uma volta inteira na manivela, tendo o sujeito sido amarrado “em oito partes”. MENDES, **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**, p. 80-81.

melhor das hipóteses, deixavam sequelas e na pior, poderiam infeccionar e levar o sujeito a óbito em poucos dias, o que não era incomum⁷⁰¹.

Tabela 3 – Equivalência entre a aplicação dos Tormentos da Polé e do Potro⁷⁰²

Tormento da Polé	Tormento do Potro
1- <i>Ad faciem</i> – o réu é posto no banco com as mãos atrás.	1 – Sentar o réu no potro e pôr-lhe a coleira.
2 – Começar a atar – atar a primeira correia sem apertar.	2 – Atar em oito partes sem apertar (uma corda por cada braço por quatro partes e outra corda em quatro partes por cada perna).
3 - Pôr a correia sem apertar.	3 – Meter os arroschos nas quatro partes.
4 – Pôr a segunda correia.	4 – Meter os arroschos nas oito partes.
5 – Atado perfeitamente, isto é, ligado ao calibre para içar.	5 – Começar a apertar em quatro partes.
6 – Começa a levantar até o primeiro sobrado.	6 – Começar a apertar em oito partes.
7 – Levantar até o libelo, isto é, até ao segundo sobrado.	7 – Apertar um quarto de volta em quatro partes.
8 – Levantar até a roldana.	8 – Apertar um quarto de volta em oito partes.
9 – Um trato corrido (descer lentamente).	9 – Apertar meia volta em oito partes.
10 – Um trato esperto (descida brusca)	10 – Volta inteira em oito partes.

A cada passo da tortura, era oferecida a oportunidade de se confessar. A franciscana foi levada à sala do tormento, despida das vestes que poderiam atrapalhar a execução e posta no banco da polé com as mãos para trás. Não deixaram de fazer a, nada reconfortante, ressalva de que “se naquelle tormento morresse ou perdesse algum membro ou sentido a culpa fosse della ree, e não dos senhores Inquisidores [...]”, posto que fosse acompanhada por um médico cirurgião, o qual poderia interromper o processo caso verificasse haver risco de morte.

“[...] Por ella ree tornar a dizer que não tinha culpas que confessar lhe foi posta a correa”, e como uma estratégia para interromper a tortura, ganhando algum tempo, “pediu mesa” para, supostamente, confessar: “nella disse que nunca Deus quisesse que ella dissesse mentira, nem confessasse que erão fingimentos, e que penasse antes o corpo nesta vida, que penar a alma e corpo nos infernos”. Depois disso, foi ordenada que “outra ves voltasse ao tormento e indoa attando cõ a mesma correa a ree gritava dizendo ‘Jesus Maria Joseph,

701 O relato do cirurgião Domingos Lourenço, que acompanhou o tormento aplicado a Branca Luiz (†1633), ré natural de Portalegre, é um dos muitos exemplos em que as consequências poderiam ser fatais. Aquele percorreu que “sendo posta a tormento levou um trato esperto depois do qual viu ele testemunha que de um braço lhe corria sangue e indo ver o que era achou que o tinha quebrado e que se lhe não via correr sangue que se lhe havia dar mais tormento porquanto tinha disposição a dita mulher para o poder levar e que [a] ele testemunha lhe pareceu cousa muito nova o modo com que se lhe quebrou o dito braço nem viu outro caso semelhante em trinta e sete anos que há cura nestes cárceres porquanto se lhe arrancaram os nervos pelo sangrador pera o pulso onde ficaram pendurados e que depois da dita mulher quebrar o braço como tem dito e dele testemunha a curar lhe sobrevieram herpes dentro de que morreu dentro de três ou quatro dias”. ANTT, TSO-IE, Proc. 591 *apud Ibid*, p. 87.

702 Extraído de *Ibid*, p. 80.

Virgem da Piedade lembrayvos de mim, e assim como sabeis a verdade assi me livray deste tão grande tormento”’.

Tornando a recorrer à estratégia de pedir mesa para interromper a tortura, mas sem adiantar nada do que inquisidores queriam,

disse que ella queria confessar mas que o que confessasse havia de ser mentira, porque não tinha feito fingimento algum. E por mais não dizer foi outra vez mandada ao tormento e continuandosse a ree chamava pello nome de Jesus, e Santissimo Sacramento que a livrasse, e nisso foi a ree acabada de attar com a primeyra correa, e por estar satisfeito o assento, mandarão os dittos senhores desatar, e levar a seu carcere⁷⁰³.

A terceira passou incólume pelo tormento, mas os seus algozes não se deram por satisfeitos. Os inquisidores procuraram a sua admissão de culpas com ainda mais tenacidade após a confissão de fingimento de sua filha, Maria Mazedo, a qual contou, com riqueza de detalhes, a maneira como teria fingido algumas das suas “maravilhas”. Isto será melhor analisado adiante.

Os questionamentos aumentavam e os inquisidores começavam a demonstrar a incoerência de algumas das afirmações da terceira, que se revelavam flagrantes quanto cotejadas com a sagrada teologia. Sua tenacidade, no entanto, é admirável, pois reafirmava continuamente a veracidade das alegadas revelações, “mas que ella confitente queria dar tudo por mentira só por se não ver nestes negoceos”, demonstrando evidentes sinais de fadiga. Em face de tal declaração, foi questionada se teria perjurado, ao que continuava a considerar tudo como real, “comtudo agora o dava por mentira, e não queria [creria] que aquillo que então disse fosse cousa boa, e isto dezia agora por se ver livre dos trabalhos em que está”. Mais uma vez, foi admoestada a confessar a verdade pelo bem que isso faria à sua consciência e sua alma, “não tendo respeito a se ver livre da prizão em que está”. Cujo apelo não se mostrou muito convincente, pois o que mais queria era se ver

livre destes trabalhos e queria que tudo o que se conthem em seu processo fosse nada, e que do sobredito pedia perdão, e misericordia, e que pedia mais disse a ditta sua filha que fizesse o mesmo para as poderem ajuntar para cuidar della confitente que tinha achaques [...]. [...] E por tornar a dizer que por não andar nestes enfadamentos, e não dar trabalho a elles Senhores Inquisidores, queria que tudo fiquasse em nada⁷⁰⁴.

Pelo visto, não sabia o que estava a escolher quando optou pela coroa de espinhos. Os “trabalhos” ainda não haveriam de cessar. Os examinadores questionavam as minúcias das visões e comunicações com o Divino, perguntando várias vezes a mesma história para

703 ANTT,TSO-IL, Proc. 3015, 95r-95v, II.

704 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 100r-101r, II.

verificar se se confundia nas explicações. Algumas das certezas que tinha começaram a se tornar menos sólidas e ela passou, por estratégia de defesa ou por mudança de pensamento, como no caso da visão do Menino Jesus na partícula, a admitir “que poderia enganarsse, mas que o não finge”⁷⁰⁵.

Também questionada acerca de outras visões, perguntaram-lhe como teria sido capaz de ver com os olhos corporais, sendo que estavam fechados, ou por que dizia ter visto interiormente, sendo que, noutra parte do processo, alegava ter visto corporalmente. A isso replicou que:

nenhã das ditas cousas fes por fingimento senão por lhe acontecerem na verdade sem as buscar e que Deus lhas dava como ainda agora da, e via as dittas visões com os olhos dalma tendo os do corpos fichados, estando então suspença de todos os seus sentidos, porque nos mesmos espaços se acertavão de andar pella casa sentia, e se falavão ouvia como que se estivera longe⁷⁰⁶.

Diante do ceticismo demonstrado pelos doutores do Santo Ofício acerca das aparições de almas do Purgatório, alegado dom que compartilhado com a filha, a terceira reagiu com um curioso ultramontanismo, ao dizer “que aquellas almas irião a Roma, e que o padre santo as daria por boas e que para isso teria sinais”⁷⁰⁷. Na medida em que o Tribunal não lhe reconhecia as visões, ninguém menos que o Sumo Pontífice acenaria em seu favor, mediante a intercessão das alminhas, as quais ficavam livres das penas do Purgatório por meio dos sufrágios que lhes fazia.

Como a resposta do recurso sobrenatural a Roma tardou a chegar, ainda teve que lidar com uma série de perguntas complexas, para muitas das quais não tinha erudição e, menos ainda, paciência para responder. Vendo-se sem saída, dizia “que Deus descobrirá tudo”⁷⁰⁸. O recurso à ignorância era cada vez mais utilizado à medida que o tom dos questionamentos se elevava, como no, já referido, evento que culminou na expulsão da ama Isabel Oliveira. Num dos depoimentos, contava ter ouvido a voz do Espírito e noutra sessão dissera não haver voz nenhuma. A isto, respondeu “que o sobredito lhe aconteceu como então o disse, mas não sabe declarar o como aquilo passou mais miudamente como o tem ditto e que as couzas de espirito são muito delicadas e não se podem bem explicar”⁷⁰⁹.

Mais uma vez, foi pressionada a responder questões espinhosas. Nessa ocasião, indagaram-lhe se cometera perjúrio ao pedir perdão pelo juramento tomado em Montemor:

705 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 111v, II.

706 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 106v, II.

707 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 107r, II.

708 ANTT, TSO-IL, Proc. 3015, 107v, II.

709 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 112r-112v, II.

Disse que ella pedio que lhe perdoassem o ditto juramento por ver que na meza não querião dar credito as couzas que ella tem ditto, mas que o que então jurou, e o que mais disse nesta meza he verdadeiro e assi o dira athe ora de sua morte, mas que não sabe se as ditta couzas procedião de imaginação ou de emgano; mas que em nenhũa dellas tem culpa e que pedio então perdão do ditto juramento por algũa tentação que lhe chegaria⁷¹⁰.

Seu pedido de perdão foi, em seguida, questionado, sendo instada a confessar suas culpas “principalmente sendo as couzas que se contem no ditto seo testemunho e as mais que tem referido nesta meza inverossimeis como por muitas vezes lhe foi apontado e que portanto diga a verdade como he obrigada e lhe esta mandado”. A razão que atribuiu a este lapso, foi “por ser molher fraca, e cõ aquella tentação cuidou que se veria livre”⁷¹¹, numa provável instrumentalização da crença dos inquisidores na fragilidade inata do gênero feminil.

Não só não se vira livre como os questionamentos se intensificaram e as inverossimilhanças em seu depoimento eram, sistematicamente, expostas. Mostrando-se acuada e irritada, suspirou: “tudo o que hia dizer ao ditto confessor era verdade, mas que não sabe se as dittas couzas erão boas se más, e que só Deus as podia conheser e **que pedia a elle Senhor Inquisidor lhe não fizesse mais perguntas porque já se enfadava**”⁷¹². O interrogatório se encerrou ante a falta de colaboração de Guiomar Mazedo, sem que, no entanto, tivesse deixado de ser negativa. O mais próximo que chegou a confessar algum fingimento foi dizer que tinha inveja do fato de que todas as almas que se manifestavam às outras terceiras lhes falavam, mas quanto a si, algumas falavam, outras não. A declaração de inveja dos progressos das demais religiosas, bem como outros indícios, a exemplo da perspectiva de ganhos materiais, foram considerados suficientes para aplicar-lhe a condenação por simulação de santidade:

Foilhe mais ditto que a inveja que dis que tinha das outras tres molheres devia ser o bastante para a obrigar a fingir vizois e revelaçois, só porque se não cuidasse que aqueloutras molheres lhe levavão ventagem em verem mais vezes almas a lhe falarem; e em terem mais revelaçois e que portanto a tornão a amoestar [...] e cansse já de persistir em tantas invençois e fingimentos como são os de que tem uzado conforme ao que com grande fundamento se prezume [...]”⁷¹³.

Com ou sem confissão, sua sentença já estava definida. A pena viria em pouco tempo.

A Confissão de Maria Mazedo

710 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 127r, II.

711 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 126r-127r, II.

712 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 128r, II. Grifo meu.

713 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 128r, II.

Malgrado a apaixonada defesa de Maria Mazedra, ou Maria de Santo Antônio, pelo Pe. Martim Leitão e as repetidas admoestações do Santo Ofício, verificou-se ter sido uma farsa o que fora sustentado até então. Já tivemos a ocasião de examinar alguns pontos malsoantes e tendentes ao fingimento, como no caso da invenção de visões para engodar o seu confessor, objetivando, por meio destas, alcançar seu favor. Buscaremos analisar com mais vagar as estratégias empregadas, bem como as possíveis motivações para a sua conduta.

Por repetidas vezes, como era de praxe, os inquisidores admoestavam a ré a confessar suas culpas “para desencargo de sua consciência”, e, caso isso fosse feito no “tempo de misericórdia”, a tendência é que a pena fosse abrandada. Contra um pecador que se recusava a arrepender-se e que permanecia na contumácia, o Santo Tribunal não respondia com *misericórdia*, mas com *justitia*.

Após alguns meses detida nos cárceres do tribunal conimbricense, um mês a seguir à conclusão do processo, o inquisidor Luís Álvares da Rocha chamou Maria Mazedra a apresentar-se perante a mesa e, como se fizera de outras vezes, admoestou-a a confessar suas culpas perante os magistrados. Após aquele inquisidor perguntar “se cuidara em suas culpas e se as queria confessar para descargo de sua consciência e se puder usar com ele de muyta misericórdia”, ela respondeu, como das outras vezes, “que não tinha mais que confessar, nem que declarar que o que estava escrito em seu processo”. Com mais uma negativa de Maria Mazedra, o inquisidor subiu o tom e disse que “seu processo fora visto por pessoas doctas e de sam consciência, e que nelle estava tomado hũ asento riguroso, e que lhe seria melhor confessar suas culpas antes de se executar”⁷¹⁴. Em outras palavras, estava a dizer: “nós já concluimos que você é culpada, essa é a última oportunidade para que você confesse sem receber todo o peso da justiça do Santo Ofício”. Maria de Santo Antônio avaliou sua condição e percebeu que não valia mais a pena sustentar aquela farsa e, finalmente, decidiu “que queria confessar as suas culpas”.

Então começou sua confissão com a revelação de que:

[...] Tudo quanto tinha ditto nesta meza de lhe apparecerem, e fallarem as almas da Outra vida, e de ver as imagẽs de Christo Nosso Senhor, e de Nossa Senhora, e todas as mais que tem declarado em seu processo, era tudo falso e o fingira ella confitente com intento de parecer santa e de a terem nessa conta, e por essa mesma rezam dezia ao Padre Thome Couseyro seu confessor, e a Guiomar Mazedra may della confitente que lhe falavão as almas do outro Mundo, e lhe pedião missas, e que as via e outras mais

714 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 109r, II.

cousas que tem confessado, sendo tudo mentira ou fingimento, ordenado da sua cabeça⁷¹⁵.

Aqui, podemos notar a importância da fama de santidade naquela sociedade e ilustrar, com este exemplo, o argumento de Zarri, apresentado no início do capítulo. O fato de haver um modelo imitável favorecia também a existência de um contramodelo de fingimento. Além disto, não se pode desconsiderar a hipótese de que Maria continuava a crer na veracidade de algumas experiências vividas, mas foi forçada pelas circunstâncias a renegar tudo. O mais provável nesse caso é que estivesse trilhando o caminho da virtude, mas não obtinha os progressos necessários para fazer face à competitividade das outras religiosas de seu beatério. Atingir o cume do “Monte Carmelo” era tarefa árdua e lenta, por isso pode ter recorrido ao logro como um atalho que a faria parecer mais santa do que as demais, pois pelas vias naturais não alcançava esse objetivo. O fenômeno da santidade afetada é complexo e dificilmente se manifestava como puro engodo. O indivíduo que recorria à simulação, via de regra, trazia elementos, também, de uma vida considerada aprovada. Uma coisa, portanto, não necessariamente excluía a outra.

Cabe ainda examinar as artimanhas de que Maria se utilizava para fingir os milagres e as revelações, as quais denotam uma particular sagacidade, bem destoante do que a sua fama de “mulher simplez” deixava transparecer. Em relação, por exemplo, à alegada revelação de que seu anjo da guarda lhe comunicava do chamado do seu confessor, longe de ser uma dádiva celeste, a explicação era bem mais comezinha:

ella confitente acudia, porque pouco mais, ou menos sabia quando elle a avia de chamar, porque ainda ella confitente tinha então os olhos fechados, bem sentia que elle se arredava (sic) da companhia em que estava para a ir chamar interiormente e que todos os extasis, e arrebatamentos que vião ter a ella confitente, erão fingidos para que a tivessem em opinião de santa⁷¹⁶.

E acrescentou detalhes de como burlava o “teste” do alfinete aplicado a ela, para ver se se encontrava privada dos sentidos em virtude dos êxtases. A razão pela qual não reagia às picadas é a de que fazia um esforço para suportar a dor: “quando a picavão nas mãos com alfinettes, ella confitente sofria a dor por não dar a entender que mentia, e fingia os dittos arrebatamentos, e que as vezes a picavão [de] mancinho, de maneira que facilmente o podia soffrer”⁷¹⁷.

A terceira confessa ainda que jurou “falso em todas as audiências que com ella se fizerão, só por não confessar que erão as dittas cousas fingidas” e também violou a santidade

715 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 109r-109v, II.

716 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 109v, II.

717 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 109v, II.

das confissões sacramentais, relatando nela falsidades. Apesar disto, isentava de culpa o Pe. Tomé Couceiro, talvez por concluir que a estratégia de culpá-lo não seria mais efetiva, afirmando que ela “metia em cabeça ao confessor que via, e falava com as almas e tinha vizois, extasis, e arrebatamentos, sendo mentira”. Em virtude da sua credulidade, já discutida anteriormente, é possível que fosse verdadeira a declaração de que “o ditto confessor não sabia que isto era falso, antes se persuadia /segundo ella confitente entende / que ella lhe fallava verdade em tudo o que lhe ella dezia”⁷¹⁸.

Vimos ao longo de todo o texto que boa parte de sua fama se deu em decorrência da alegada capacidade que Maria Mazedo tinha de se comunicar com as almas no Purgatório (ou no Inferno). Mais do que isso, teria a capacidade de determinar a quantidade de orações e missas necessárias para abreviar seu tormento, caso isto fosse possível. Na medida em que, segundo confessa, suas visões eram falsas, como faria, então, para fazer o seu engodo parecer plausível?

Leiamos:

[...] quando ella confitente ouvia em Montemor dobrar os sinos, por algum defunto e sabia quem elle era encostava o rosto sobre a mão e fazia que estava como dormente, e entretanto estava imaginando o que diria, e dahi a pouco dizia que a alma do tal defunto estava no Purgatorio, e que lhe vira botar o fogo e que a ditto alma falara a ella confitente, e lhe dissera, que dissesse ao ditto seu confessor, lhe dissesse hũa missa pera lhe aliviar as penas, e assi o dizia ella ao ditto Thome Couseyro, pera que lhe dissesse a missa, sendo tudo fingido por ella confitente, porque nunca vio alma algũa nem lhe falou⁷¹⁹.

Tal artimanha não deve ter sido difícil de ser aplicada, pois os eventos se desenrolaram num local de dimensões reduzidas, onde todos costumam se conhecer e as notícias circulavam com facilidade. Maria de Santo Antônio deve ter se aproveitado dessa condição, sabendo da má fama do sujeito, para fazer mais plausível a drástica declaração de que algumas almas estariam no Inferno:

[...] quando na ditto villa morria algũa pessoa de mau viver, ou de morte suspeita sem confissão ella confitente dizia que a alma da tal pessoa estava no inferno, e que la a vira andar entre os demonios ardendo em fogo mui negro, sendo tudo mentira, e falso, inventado, e fingido por ella confitente.⁷²⁰

A religiosa prosseguiu, desmanchando outra visão anteriormente analisada. A alegada procissão espiritual em que acompanhava um cortejo de santos, atada com uma fita verde ao

718 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 110r, II.

719 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 112v-113r, II.

720 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 113r, II.

padre Tomé Couceiro, o qual vinha atrás de si, era puro fingimento. Sua declaração reforça o argumento da credulidade de seu diretor espiritual: “ella confitente esteve fingindo só pera lha vir contar, porque via que o ditto seu confessor lhe dava credito a tudo quanto ella confitente lhe dizia, mas na verdade toda a sobreditta historia era hũa pura mentira, e fingimento della confitente”⁷²¹.

Maria Mazedra, nalgumas das supostas visões de demônios, declarou que o Inimigo aparecia trajado de vestes monásticas, o que, como se argumentou, poderia ter relação com a oposição recebida destes religiosos. Como é sabido, a fama de visionária numa sociedade profundamente religiosa como o Portugal do Antigo Regime poderia conferir certa autoridade para os portadores desses dons, fossem eles verdadeiros ou fingidos (ao menos, até serem descobertos). A religiosa se valeu desse poder simbólico para combater seus detratores, atribuindo-lhes uma suposta condenação divina, a qual pode ter tido algum crédito devido à sua fama de santidade. Disse ela que

estando ouvindo missas de algũs saçerdotes, a que não era muito affeiçoadã nem lhe cahião em graça dizia que aquelles padres reçebião o Santissimo Sacramento indignamente, e que ella o sabia, porque via que quando cõmũgavão a hostia hia negra, e como cuberta dedo (sic), e que se começava a fazer negra quando elles dizião *Domine ne sum dignus*. E isto dizia ella confitente ao ditto seu confessor sendo mentira, porque nunca tal tinha visto, e elle lhe respondia que aquillo era diabo que a trazia enganada [...]”⁷²².

Note-se a sofisticação da visão que fabricara, pois o momento preciso em que a hóstia enegrecia “em sinal de luto”⁷²³ era aquele em que declaravam “Senhor, não somos dignos”, confirmando, pois, a suposta declaração da indignidade dos sacerdotes para executar tão solene ritual. Tal fato torna-se ainda mais relevante devido à terceira ser analfabeta e não dominar o latim.

Para aqueles que “lhe cahião em graça”, por sua vez, o tratamento era outro. Suas visões eram concebidas de modo a fazer com que continuasse a obter o favor deles, com destaque para o próprio diretor espiritual. Este, dizia que “comũgava dignamente, recebendo sempre a hostia muito clara e fermoza dizendolhe mais que via na ditta hostia hora a Christo crucificado, hora as tres pessoas da Santissima Trindade”⁷²⁴. A isto, seu vaidoso confessor “respondia que louvassem a Deus”, mas, diferente da situação em que a hóstia teria se tornado escura, “não dizia que aquilo era diabo, sendo tudo isto que ella confitente lhe dizia

721 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 115v,116r, II.

722 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882,116r, II.

723 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, sentença de “Maria Mazedra” (s/ pg).

724 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882,116r, II.

fingimento e mentira”⁷²⁵, denotando que sua capacidade de discernir poderia estar nublada pelo desejo de glória própria. Sabendo disso, Maria de Santo Antônio fabricava essa e outras visões “e lho dizia pello contentar porque se alegrava muito quando isto lhe ouvia, e levantava as mãos dando graças a Deus”⁷²⁶.

Após a terceira franciscana relatar esses fatos, os inquisidores tomaram voto para decidir seu destino. As acusações que pesavam sobre ela eram graves, porém, foram atenuadas pelo fato de ter confessado seu delito perante a mesa. Não atenuadas o bastante, no entanto, pois levava muito tempo sustentando a farsa, consumindo o tempo e os recursos do Santo Tribunal. Sua pena, portanto, não seria das mais leves. Pareceu aos inquisidores Luís Álvares da Rocha, João Trancoso Pereira, bem como aos deputados João de Carvalho, Fr. Jorge Pereira e Manoel Castelo Branco, que ouvisse sua sentença no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e fosse degredada para o Brasil. Os Inquisidores Cristóvão Freire e o deputado Antônio Leitão Homem queriam uma punição mais severa: degredo para Angola e “que a rée fosse açoutada pellas ruas publicas desta cidade *citra sanguinis effusionem*”⁷²⁷. Todos acrescentaram a necessidade de cumprir penas espirituais, muito comuns nesses casos, as quais estão enumeradas no final do processo.

Após os rigorosos exames, o Santo Ofício publicou sua sentença, afirmando que Maria Mazedra

[...] fingia diferentes apparecimentos do Demonio em varias formas, e outras vizões sobrenaturaes pretendendo com enganos, persuadir sua virtude, e santidade, afim de ser respeitada por tão santa, que recebia de Deus particulares e extraordinarios favores, e acrescentando culpas a culpas, não dava conta destas a seos confessores, cometendo graves sacrilegios, nos sacramentos da penitencia, e sagrada comunhão: no que a rée deliquio gravemente, em offensa de Christo Nosso Senhor, e da Igreja Catholica, enganando os fieis christãos com fingimentos, e falsidades, em discreditto das verdadeiras vizões, e revelaçõis, que Deus Nosso Senhor communica á seos escolhidos, e dos milagres, que obra por intercessão dos Santos.

E concluíram emitindo a ordem de que “seja açoutada pellas ruas publicas desta Cidade *citra sanguinis efusionem* e a degradação por tempo de sinco annos per o Reyno de Angola”. Tal punição, segundo afirmaram os inquisidores, foi fruto da misericórdia do Tribunal. Dizem que “mayor condenação, que por suas culpas meressia, a relevão, havendo respeito a confessalás na meza do Santo Officio, pedindo dellas perdão, e misericordia com mostrás e sinaes de arrependimento e á outras considerações, que no cazo, se tiverão”. Impuseram-na as já referidas penitências espirituais e o pagamento das custas processuais.

725 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 116r-116v, II.

726 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 116v, II.

727 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, 121v, II.

Mais tarde, Maria Mazeda e Guiomar Mazeda suplicaram ao Santo Ofício que comutassem a pena de degredo para um local mais próximo, em virtude da pobreza e da frágil condição de saúde de ambas, a filha sofrendo dos “accidentes” e a mãe enferma de gota e das mãos. O Tribunal considerou a condição das mulheres e decidiu favoravelmente, mudando o degredo para o Porto, ainda distante, mas dentro do Reino. Guiomar tornou a interceder em favor de si e da sua filha afirmando que “ella suplicante he velha, pobre, e sua filha doente de accidentes, que muitas vezes lhe repetem, e tão longe desamparadas não poderão viver sem notavel incommodidade”. Pediram, pois, que fosse um local mais próximo ainda, onde “possão ter algum remedio, e também negociar melhor as custas”⁷²⁸. Mais uma vez, o degredo foi comutado para Aveiro, onde, finalmente, apresentaram-se perante o comissário no dia 19 de agosto de 1642, quando, precisamente, desaparece o rastro documental delas.

728 ANTT, TSO-IL, Proc. 4882, Folhas avulsas no final do processo (s/ pg).

Considerações finais

Através do peculiar caso de Maria Mazeda, podemos chegar a algumas conclusões parciais. A primeira é que, assim como a santidade considerada legítima poderia ser uma forma de obtenção de destaque, também poder-se-ia dizer o mesmo da sua variante simulada, ao menos enquanto a sua real natureza permanecesse encoberta. No caso daquela terceira franciscana, viu-se que, através das suas visões, obteve considerável fama na vila de Montemor – certamente muito mais do que teria como filha abandonada de um humilde lavrador, da mesma forma que Guiomar Mazeda, uma mulher enjeitada por seu marido. A apreciação desses casos também permite verificar que a necessidade poderia motivar as práticas de fingimento, as quais constituir-se-iam em estratégias de sobrevivência em circunstâncias socioeconômicas desfavoráveis, como parece ter sido o caso das personagens aqui estudadas.

O fenômeno da santidade, como se procurou destacar ao longo de todo o trabalho, é complexo e cheio de nuances. Portanto, seria temerário, mesmo nos casos em que se pode afirmar com alguma segurança ter havido fingimento, falar-se em simulação total. Cabe também questionar até que ponto teria sido verdadeira a confissão de Maria Mazeda. Teria ela confessado suas culpas, reais ou atribuídas, para se livrar, de uma vez por todas, do cárcere, cuja insalubridade foi destacada, e por um fim àquela situação? Tê-lo-ia feito por medo do tormento? Porventura, teria ela desistido de se defender ao ver que não teria mais saída e, talvez, tivesse melhor destino se se aproveitasse da misericórdia do Santo Ofício? Ou ainda, fora constrangida pelo poder e conhecimento dos doutores do Tribunal a confessar um delito que, no fundo, não cria ter? No caso de Guiomar Mazeda indagamos se o fato de ter passado por todos os exames, inclusive o tormento, sem admitir culpa, poderia ser um indicativo de que cria na veracidade de suas visões e locuções, embora, devido à sua rusticidade, não soubesse se expressar nos termos que os confessores julgavam adequados.

Não podemos responder com certeza a nenhum desses questionamentos, mas temos indicações de que as Mazedas parecem ter sido, à semelhança de Mariana da Purificação, religiosas de “boa vida” mal dirigidas espiritualmente, ou ainda religiosas dotadas de uma aspiração à santidade, mas que acabaram por recorrer ao fingimento, movidas pela ferrenha competição entre as terceiras do beatério do Pe. Couceiro e pela necessidade de sobrevivência. As escolhas que Mariana e as Mazedas fizeram, no entanto, diferem.

Outra dessemelhança se refere à origem social. Mariana da Purificação era oriunda de uma família de algum cabedal, portanto, sem necessidade de preocupar-se com sua

subsistência. O maior motivador para um possível fingimento seria o desejo de ter fama de santidade. O mesmo não se poderia dizer de Maria Mazedas, pois, desde muito nova, teve de lutar para continuar viva, numa época em que não havia grandes oportunidades para uma mulher pobre e solteira, criada por uma “viúva de marido vivo”. É muito provável que algumas de suas experiências místicas tivessem sido verdadeiras e suas práticas ascéticas tivessem sido executadas com rigor, porém, sabemos que a “subida para o Monte Carmelo” é íngreme e cheia de caminhos tortuosos. Essa escalada, segundo entendiam os mestres da época, exigia perseverança do indivíduo e uma direção espiritual prudente. Aparentemente, as Mazedas não tiveram nenhuma das duas. Somado a isso, no contexto da mencionada disputa por prestígio entre as confessandas do Pe. Couceiro, havia a preocupação em parecer mais santa que as demais para, assim, assegurar a continuidade do seu sustento, bem como um lugar no recolhimento que se tencionava fundar. Por paradoxal que isso fosse, era possível fingir virtude pelo desejo de ser mais virtuoso.

Vale ressaltar que não significa que a santidade simulada, especialmente no caso de indivíduos mais pobres, fosse um produto apenas da realidade socioeconômica, mas os casos analisados neste capítulo mostram que não se deve desconsiderá-la, por se tratar de uma chave explicativa importante. Outros elementos como o desejo de obter prestígio e autoridade, bem como disputas no interior de grupos podem, e devem, ser considerados para a análise desse complexo fenômeno, o qual, em última instância, continuará a desafiar a nossa limitada capacidade de compreensão.

Conclusão

O objetivo desse trabalho foi apresentar os fenômenos da santidade e do fingimento sob uma ótica que, comumente, não se vê retratada fora dos círculos de especialistas na temática. Em geral, ou há uma tentativa de descrédito dos “veneráveis”, para mostrar que todos são embusteiros, ou uma narrativa muito semelhante às hagiografias, que visa inspirar devoção nos leitores. Procurou-se, portanto, não cair nem no proselitismo dessa escrita devota, a retratar acriticamente a piedade das mulheres portuguesa seiscentistas, nem numa iconoclastia sem sentido. A exposição da trajetória dessas religiosas visou compreender a problemática referida em toda sua complexidade, ao menos na medida em que as fontes permitem fazê-lo.

Viu-se que mesmo nas situações em que o indivíduo era considerado modelo irreprochável de piedade nas *vitæ*, a exemplo de Mariana da Purificação, era possível que a realidade não fosse tão inequívoca quanto os autores procuravam retratá-la. As hagiografias e *vitæ*, construídas segundo os padrões de virtude da época, tinham o alvo principal de inspirar a devoção dos leitores em relação a um ou uma “venerável”, porém, como vimos, tal intento piedoso podia mascarar um mais mundano: o de obter prestígio através da publicação dessa obra, ao associar-se ao santo em questão. Tal foi o caso de João Duarte Ribeiro, inquisidor e membro do Conselho Geral do Santo Ofício, que buscou adicionar mais uma camada de lustro a si, ao destacar o seu parentesco, espiritual e sanguíneo, através dos *Fragmentos*, com a chamada *Santa de Beja*.

A apropriação da imagem desses religiosos e religiosas não foi exclusividade de Mariana. Lembremos que a própria S. Teresa de Jesus, indisputável modelo de santidade feminina na Península Ibérica, foi alvo, durante sua vida, de intenso combate pelo Carmelo Calçado. A antiga família rival, após a sua canonização, esqueceu o partidarismo de antanho, e passou a exibi-la orgulhosamente como santa que incorporava os ideais de toda a ordem do Carmo. Certos detalhes, às vezes, ficam melhores se esquecidos.

Em vistas de atingir o objetivo para o qual eram feitas, os escritores das *vidas* e hagiografias, como se apresentou, omitiam ou editavam vários elementos que poderiam ser desabonadores na trajetória dos biografados. Isso, em si, não é grande novidade para os estudiosos dessas obras. Infelizmente, por conta da perda de documentos, em raríssimas ocasiões temos a oportunidade de cotejar as *vitæ* com as fontes que as inspiraram e/ou com documentos coevos a retratar, sob outro prisma, os eventos aludidos nelas. O exemplo mais claro disso é o episódio do vidente/adivinho. Vimos que a própria religiosa tinha a sua

percepção acerca do evento e a narrou nos seus “cadernos”, porém sua versão do ocorrido foi completamente alterada com o intento de torná-la mais adequada aos interesses da publicação, já que o alegado milagre poderia pôr em causa a “vocação” de Mariana da Purifica o para uma vida de santidade, pois a adivinha o era um delito da alçada inquisitorial, mas também o fato de ter sido processada pelo Santo Ofício. Estas questões seriam especialmente notadas considerando o fato de que o mecenas era um inquisidor, portanto carecia-se de cuidado ao apresentar a narrativa, sob pena de provocar o efeito contrário ao desejado: a infâmia.

Esse caso possibilita tirar algumas conclusões, para além das delineadas acima. Eventos relatados na vida de santos e santas poderiam ser completamente fabricados ou, ao menos, expostos de maneira tão afastada da narrativa original que se tornavam uma outra coisa. No entanto, devemos nos furtar a consider -los, simplesmente, relatos falsos. Antes,   mais útil compreender que, para os autores da época, os efeitos espirituais provocados nos leitores era mais importante do que o relato mais verossímil possível dos acontecimentos, por isso, era possível prescindir da verossimilhança se o objetivo fosse o aumento da devo o.

Outro elemento a se levar em considera o   o de que, em muitas ocasiões, a voz feminina era silenciada ou alterada por critérios definidos pelas autoridades masculinas, sem que pudessem de expor sua visão em seus próprios termos, de forma não-mediada e/ou sem edi es. Raramente se tem a dimensão do alcance dessa interferência mas, através dos escritos da *santa de Beja*, conclui-se que poderiam ser profundas, exigindo do investigador da santidade feminina uma gama maior de documentos para montar um quadro mais próximo do que poderia ter ocorrido.

Em rela o   santidade fingida, cuja compreensão se buscou fazer através das trajetórias de Guiomar Mazedo e Maria Mazedo, os casos em tela permitiram compreender algumas razões que poderiam levar mulheres, especialmente de baixo estrato social,   simula o. Usualmente, considera-se que esta se dava por desejo de obter prestígio e destaque numa sociedade que pouco valorizava as mulheres em geral, mas tinha em alta conta as santas. Decerto, esse era um fator importante e presente no caso das Mazedas, mas o que se buscou chamar aten o   o fato de que outros elementos poderiam estar em jogo. O embuste poderia ser um meio de sobrevivência numa realidade socioecon mica profundamente desfavorável, mas também um atalho tomado por alguns daqueles que desejavam, genuinamente, a santidade, mas perceberam que o caminho era mais árduo do que anteciparam   partida. Ainda se deve considerar a questão da dire o espiritual deficiente, a qual poderia prejudicar o encaminhamento de almas que teriam condi es de alçar os voos mais elevados da virtude.

O capítulo em que se desenrola a discussão acima também traz um contributo compreensão das estratégias empregadas para fazer com que os embustes fossem mais críveis, o que nos dá a dimensão da sagacidade de mulheres como Maria Mazedo, malgrado a pecha de “simples” que se lhe atribuíam. A crença dos inquisidores na inerente ignorância feminina, para além de um mecanismo de opressão, poderia ser instrumentalizada como uma estratégia de defesa das réis, as quais, em reconhecendo (ou fingindo reconhecer) sua incapacidade, poderiam ser tratadas com menor rigor por seus algozes.

Devido às evidentes limitações, este trabalho não pretendeu cobrir todos os aspectos da temática, mas, tão somente, indicar possíveis caminhos de pesquisa e abordagens que não têm sido feitas com muita frequência na historiografia acerca do tema. Felizmente, os estudos acerca da santidade e fingimento têm conhecido um interesse crescente desde finais do século passado, mas ainda é um campo pouco explorado, com raras e honrosas exceções, no mundo lusófono.

Espera-se que a tese que ora se apresenta contribua para preencher algumas lacunas na compreensão das trajetórias de mulheres no século XVII e que estimule outras investigações acerca dessa temática. Desse modo, poderemos compor um quadro mais completo desse fenómeno complexo, porém de grande relevância para a compreensão da sociedade portuguesa do Antigo Regime.

Fontes

- ALONSO SCHÖCKEL, José (trad. e notas). **Bíblia do Peregrino**, São Paulo: Paulus, 2002.
- ANJOS, Fr. Luís dos. **Jardim de Portugal em que se da noticia de algũas Sanctas, & outras molheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, & suas cõquistas [...]**. Coimbra: Em casa de Nicolao Carvalho Impressor del Rey, 1626.
- APRESENTAÇÃO, Fr. Luís da. **Vida e morte do padre Fr. Estevão da Purificação [...]**. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1621.
- AZEVEDO, Fr. Miguel de. **Memorial de instrutivas palavras e edificantes obras da muito virtuosa madre Mariana da Purificação [...] religiosa do Carmo Observante do Convento da Esperança de Beja**. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1802.
- BERNARDES, Pe. Manuel. **Nova floresta**. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1726, t. IV.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 – 1728. 8 vols.
- CARDOSO, Jorge. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, Lisboa: Oficina Craesbeckiana, 1652, t.I.
- _____. **Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas**, Lisboa: Na officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657, t.II.
- _____. **Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas [...]**, Lisboa: na Officina de Antonio Crasbeeck de Mello, 1666, t. III.
- CARVALHO, Tristão Barbosa de. **Peregrinaçam Christam [...]**. Lisboa: Geraldo da Vinha, 1620,
- CRUZ, D. Fernando da. **Despertador do Amor Divino [...]**. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1695.
- FRANCO, Pe. Antonio Franco. **Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus**. Lisboa: Officina Real Deslandiana, 1714.
- JESUS, S. Teresa de; LA MADRE DE DIOS, Efren de. **Obras completas: edicion manual**. Madrid: Bibl. de Autores Cristianos, 2015.

- LA CRUZ, S. Juan de. **Obras completas**. 2. ed., 4. imp. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. (Biblioteca de autores cristianos, 15).
- MACHADO, Diogo Barbosa. **Bibliotheca Lusitana: historica, critica e cronologica [...]**. Lisboa: Na Officina patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759, t. IV.
- MATOS, Gregório de; HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcello. **Gregório de Matos: poemas atribuídos: Códice Asensio-Cunha**, Belo Horizonte: Autêntica, 2013, t. II.
- MONTEYRO, P. Fr. **Inquiçãam de Lisboa: Catalogo dos Membros do Conselho Geral...**, [s.e.], [s.a.].
- _____ . **Catalogo de Deputados da Mesma Inquiçãam [de Lisboa]...** [s.e.], [s.a.].
- _____ . **Inquiçãam de Coimbra: Catalogo de todos seus Inquisidores...** [s.e.], [s.a.].
- PORTUGAL, Francisco de; CARVALHO, José Adriano Freitas. **Arte de galanteria**. Porto: CIUHE / Afrontamento, 2012.
- **REGIMENTO do Santo Ofício da Inquiçãam**. Lisboa: Manuel da Silva, 1640. In: FRANCO, José Eduardo e ASSUNÇÃO, Paulo. **As Metamorfoses de um Polvo**. Lisboa: Editora Prefácio, 2004.
- ROSA, Duarte Lopes. **Soneto dedicado a [...] Princesa de Niuburgo, Dona Maria Sofia, [...] em sua felississima uniaõ, con el Rey Don Pedro o segundo**. Amsterdã?: [s.I.], 1687+
- SANTA MARIA, Fr. Agostinho de. **Historia da vida admiravel & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio [...]**. Lisboa: Officina de Pedroso Galram, 1701.
- _____ . **Santuário Mariano**. Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1718, t. VI.
- VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Aurea: vidas de santos** (trad. Hilário Franco Jr.). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- VENCIMENTO, Fr. Caetano do. **Fragmentos da Prodigiosa Vida da [...] Madre Mariana da Purificaçam**. Lisboa: Officina de Antonio da Sylva, 1747.
- VICENTE, Gil. **Obras Completas de Gil Vicente: reimpressão fac-similada da edição de 1562**. Lisboa: Biblioteca Nacional, t. III, 1928.

- _____; BERARDINELLI, Cleonice. **Gil Vicente: autos**. 1a edição. Rio de Janeiro, RJ: Casa da Palavra, 2012.

Fontes Arquivísticas

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, caderno 3 de ordens do Conselho Geral.

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, proc. 1236.

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, proc. 1720.

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, proc. 3015.

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, proc. 4882.

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ordem do Carmo, Convento de N^a Sr^a da Esperança de Beja, Livros I e X.

- Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Provincia do Carmo, mç 35.

- ESCOBAR, Fr. Antônio de. **Informação do Pe Confessor da Me Marianna da Purificação do Convento da Esperança da Cidade de Beja** (manuscrito). Biblioteca Municipal de Évora, Res. Arm. X, n4, p4, 17--.

- **OBRAS varias dignas de se perpetuarem na memoria dos curiosos** [...]; cat. 653 / MSS 394 Biblioteca Pública Municipal do Porto, [s.a.].

- PODROZA, Maria Cândida de Carvalho. **Da fundação do convento** (manuscrito). Beja ? : 1790+. Biblioteca Nacional de Portugal, Res. 8092.

- SÃO JOÃO, Leonor de. **Tratado da antiga e coriosa fundação do convento de IESU de Setúbal**. Setúbal: 1630, (manuscrito). Biblioteca Nacional de Portugal, cód. 11404.

Bibliografia

- ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María; GARCIA CÀRCEL, Ricard. **Teresa de Jesús: la construcción de la santidad femenina**. [s.l.: s.n.], 2015.
- ALMEIDA, Marcos Antonio. “L’Orbe Serafico, Novo Brasilico”: **Jaboatão et les franciscains à Pernambouc au XVIII e siècle.**, tese de doutorado, EHESS, Paris, 2012.
- ANDRÉS, Melquiades. **Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. (BAC maior, 44).
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges; CHARTIER, Roger; *et al.* **História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (Org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal, vol. A-C**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- _____ . **História religiosa de Portugal**, Rio de Mouro: Círculo de leitores, 2000, v. II,
- BARANDA, Nieves; MARÍN PINA, Maria Carmen (Orgs.). **Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna**. Madrid : Frankfurt am Main: Iberoamericana ; Vervuert, 2014.
- BELL, Rudolph. **Holy anorexia**. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- BELLINI, Lígia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 32, n.2, PUCRS, 2006. (2).
- _____; PACHECO, Moreno. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos nos séculos XVII e XVIII. **Revista de História**, n. 160, 2009.
- _____; _____. *Performance* religiosa e mobilidade social de mulheres no Portugal dos séculos XVII e XVIII. In: **Revista Brasileira de História**. V.38, n.77, 2018.
- _____; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). **Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI**. Salvador: Editora Corrupio : EDUFBA, 2006.
- BETHENCOURT, Francisco. **Histórias das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália :séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- _____ . **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BRAGA, Paulo Drumond, **D. Pedro II, [1648–1706]: uma biografia,** Lisboa: Tribuna, 2006.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BYNUM, Caroline Walker. **Holy feast and Holy fast: the religious significance of food to medieval women.** Berkeley: University of California Press, 1987.
- CANELAS, Carlos Augusto Ponces. História dos conventos de Beja. **Arquivo de Beja,** v. 22, p. 227–249, 1965.
- CARO BAROJA, Julio. **Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII.** Madrid: Akal, 1978.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: DIFEL, 2002.
- _____ . **Leituras e leitores na França do Antigo Regime.** São Paulo, SP: Unesp, 2004.
- CHAUNU, Pierre. **Le temps des Réformes: histoire religieuse et système de civilisation ; la crise de la chrétienté, l'éclatement (1250 - 1550).** Paris: Hachette, 1996.
- CHRISTO, Fr. Carlos Alberto (Frei Betto). A sedução de teresa In: D'ÁVILA, S. Teresa. **Livro da vida.** São Paulo: Penguin-Companhia, 2010.
- CLOSSEY, Luke. **Salvation and Globalization in Early Jesuit Missions.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- COUTO, Anabela Galhardo. **Uma arte de amar: ensaio para uma cartografia amorosa.** Lisboa: 101 noites, 2006.
- DAVIS, Natalie Zemon. **Women on the margins: three seventeenth-century lives.** 1st. Harvard Univ. Press. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.
- DEL PRIORE, Mary; PINSKY, Carla Bassanezi. **Historia das mulheres no Brasil.** São Paulo (SP): Contexto, 2010.
- DELUMEAU, Jean. **La reforma.** Barcelona: Labor, 1977.

- _____; COTTRET, Monique. **Le catholicisme entre Luther et Voltaire**. 7. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- LA MADRE DE DIOS, Efrén; STEGGINK, Otger. **Tiempo y vida de Santa Teresa**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. **Agiologio Lusitano: Estudo e Índices**. Porto: Editora da FLUP, 2002, t. V.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel. **Casadas, monjas, rameras y brujas la olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento**, Madrid: Espasa, 2010.
- FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena; Marques, Tiago Pires (Orgs.). **Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)**. Lisboa: CEHR – Universidade Católica Portuguesa, 2005.
- FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem: Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GARCÍA, António Rubial. **La santidad controvertida**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis (Org.). **La cultura española en la edad moderna**. Madrid: Istmo, 2004. (Historia de España ; Moderna, 15).
- GOMBRICH, Ernst. **The story of art**. Londres: Phaidon Press, 2010.
- GONÇALVES SERPA, J.J. **Madre Mariana da Purificação**. Gouveia: União de São João, 1960. (Coleção “Almas Heroicas de Beja”).
- HSIA, R. Po-chia (Org.). **The Cambridge History of Christianity: Reform and expansion, 1500-1660**, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. **The world of Catholic renewal 1540 - 1770**. Reprinted. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.
- _____.Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII.In: **Manuscripts**, 25, 2007.
- KALLENDORF, Hilaire (Org.). **A new companion to Hispanic mysticism**. Leiden [Netherlands] ; Boston: Brill, 2010. (Brill’s companions to the Christian tradition, v. 19).
- LABOA GALLEGO, Juan Maria. **História dos papas: entre o reino de Deus e o poder terreno**. Lisboa, Portugal: Esfera dos Livros, 2010.

- LE GOFF, Jacques, **La naissance du Purgatoire**, Paris: Gallimard, 1991.
- MACCULLOCH, Diarmaid. **The Reformation**. New York, N.Y.: Penguin Books, 2005.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero; ALMEIDA, André Ferrand de; MATTOSO, José (Orgs.). **História de Portugal. Vol. 3: No alvorecer da modernidade (1480 - 1620)**. Ed. académica. Lisboa: Ed. Estampa, 1997.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. 1a. edição. Lisboa, Portugal: A Esfera dos Livros, 2013.
- MARTINS, William de Souza. O casamento espiritual da beata Josefa do Sacramento: análise de um processo inquisitorial do século XVIII. In: **Varia Historia**, vol. 31, n.56, 2015.
- MENDES, Isabel M. R. **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**. 1a. edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.
- MENDES, Paula Cristina Almeida. **“Por aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo”**: a escrita e a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI - XVIII). Tese de doutorado, Universidade do Porto, Porto, 2012.
- MIRANDA, Ana. **Que seja em segredo**, Porto Alegre: L & PM, 2014.
- MOLINOS, Miguel de; TAVARES, Pedro Vilas Boas. **Guia Espiritual, breve tratado da comunhão quotidiana, e excelência da oração mental tirada dos santos. Leitura, edição e estudo introdutório de Pedro Vilas Boas Tavares**. Porto: CITCEM, 2017.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo; MATTOSO, José (Orgs.). **História da vida privada em Portugal: A Idade Moderna**. Lisboa: Temas e Debates, 2010.
- _____ . **O crepúsculo dos grandes: a casa e o património da Aristocracia em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2009.
- MORUJÃO, Isabel. **Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (séculos XVI-XVIII)**. 1a edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013. (Manuais universitários).
- MOURÃO, José. A visão impura – o desenho a traço sobre a monja que pintava chagas: o triunfo da alegoria. In: MARTINS, Moisés.; PINTO, Manuel (Orgs.). **Comunicação e Cidadania - Actas do 5o Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação**, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (UMinho), 2008.
- PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e o império (1495 - 1777)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

- _____ .Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). In: **A cidade e o campo. Colectânea de Estudos**. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000.
- PARK, Katharine e DASTON, Lorraine. **The Cambridge History of Science: Early Modern Science**. Cambridge: Cambridge University Press, v. III, 2008.
- PASTOUREAU, Michel. **L'étoffe du diable: une histoire des rayures et des tissus rayés**. S.l: Editions du Seuil, 1991. (La Librairie du XXe siècle).
- PRODI, Paolo. **Uma história da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários**. São Paulo: Edusp, 2013.
- _____. **Dar a alma: história de um infanticídio**, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____; LAVENIA, Vincenzo; TEDESCHI, John A. (Orgs.). **Dizionario storico dell'Inquisizione**. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.
- RANGEL, Leonardo Coutinho de Carvalho. **A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2012.
- REINHARD, Wolfgang. Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State a Reassessment. **The Catholic Historical Review**, v. 75, n. 3, 1989.
- RODRIGUEZ, Pedro Sainz. **Introduccion a la historia de la literatura mistica en Espana**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- SILVA DIAS, José Sebastião da. **Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. XVI-XVIII)**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.
- STAFSTROM, C. E.; CARMANT, L., Seizures and Epilepsy: An Overview for Neuroscientists, **Cold Spring Harbor Perspectives in Medicine**, v. 5, n. 6, 2015.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. **Beatas, inquisidores e teólogos: reacção portuguesa a Miguel de Molinos**. Porto: CIUHE, 2005.
- _____. Instituição e vicissitudes de um beatério quinhentista: as Beatas do Campo da Vinha (Braga). Notas e rotas de investigação. **Via Spiritus**, 5, 1998.

- THOMAS, Keith. **A religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- VELASCO BAYÓN, Balbino. **História da Ordem do Carmo em Portugal**. Lisboa: Paulinas, 2001.
- VILLARI, Rosario. **O homem barroco**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- WEINSTEIN, Donald e BELL, Rudolph M. **Saints and society: the two worlds of western Christendom (1000-1700)**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1982.
- WERMERS, Manuel Maria. **A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal**. Lisboa: União Gráfica, 1963.
- ZARRI, Gabriela. **Finzione e Santità: tra medioevo ed età moderna**. Turim: Rosenberg & Seller, 1991.
- _____; SCARAFFIA, Lucetta; (Orgs.). **Women and faith: Catholic religious life in Italy from late antiquity to the present**, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. **Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500**. Turim: Rosenberg & Sellier, 2000.