



Escola de Sociologia e Políticas Públicas
Departamento de História

As falsas santidades e fingimentos de virtude na cidade de Lisboa entre 1640 e 1771

Rita Maria Ribeiro Martins Santos Amaral

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em História Moderna e Contemporânea
Ramo de Cultura, Cidadania e Política

Orientador:
Professor Doutor Luís Miguel Carolino, Professor Auxiliar ISCTE – Instituto
Universitário de Lisboa

Outubro, 2017

AGRADECIMENTOS

A todos os professores docentes do ISCTE-IUL, uma palavra de apreço pelos últimos anos, especialmente à Prof. Fátima Sá e à Prof. Ana Maria Pina que nunca me deixaram desistir da temática religiosa.

Agradeço, também, a todos os colegas e amigos que me acompanharam nestes 5 anos no ISCTE-IUL. Por nunca me faltarem com as palavras de apoio e conversas, que, sem saber, me ajudaram sempre a organizar ideias.

Um especial agradecimento ao Professor Luís Miguel Carolino, o meu orientador, por me ter deixado encontrar o meu caminho sem nunca me ter deixado sozinha, pelo incentivo e certeza constantes que eu era capaz. Não teria chegado até aqui de outra maneira.

Por último, um grande agradecimento à minha família. Ao meu namorado e amigo por ter acompanhado sempre o meu percurso, desde as peripécias de Coimbra à leitura dos processos de Lisboa. À minha mãe, em especial, por ter tido ao longo destes 5 anos a paciência de lidar com uma estudante universitária e me ter dado sempre o seu apoio total na perseguição do meu sonho. Ao meu pai, por ter me revisto todos os textos e por todo o apoio dado.

RESUMO

Esta dissertação pretende demonstrar que o desejo das autoridades eclesiásticas em uniformizar a fé e os costumes levou ao aumento da criminalização dos comportamentos, supostamente desviantes como as falsas santidades e fingimentos de virtudes. Numa fase inicial, a perfeição cristã foi bastante incentivada pelas autoridades eclesiásticas, mas a verdade é que sempre que os leigos imitavam santos ou publicavam virtudes eram objeto de perseguição inquisitorial. Esta dissertação estuda essa repressão, com base na análise de 15 processos da Inquisição lisboeta entre 1640 e 1771. Esta análise demonstrou que, os leigos encontravam-se perante um paradoxo criado pelo Concílio de Trento que, se por um lado, recomendava os cristãos a empenharem-se na sua vida religiosa e espiritual, por outro lado, não deixava de simultaneamente procurar controlar, uniformizar e extinguir tal caminho espiritual.

Palavras Chave: Falsas Santidades, Fingimento de Virtude, Inquisição, Santidade.

ABSTRACT

This dissertation aims to demonstrate that the desire of ecclesiastical authorities to standardize faith and popular customs, led to an increase in the criminalization of allegedly deviant behaviors, such as, false sanctities and pretense of virtue. At an early stage, Christian perfection was greatly encouraged by the ecclesiastical authorities, however, whenever lay people imitated saints or published virtues they were object of inquisitorial persecution. This dissertation studies that repression, based on the analysis of 15 processes of the Lisbon Inquisition between 1640 and 1771. This analysis showed that, lay people were faced with a paradox created by the Council of Trent, which, if on the one hand, recommended that Christians should engaged their religious and spiritual life, on the other hand, did not fail to simultaneously seek to control, standardize, and extinguish that spiritual path.

Key Words: False Sanctities, Pretense of Virtue, Inquisition, Holiness.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – O ROTEIRO PARA A SANTIDADE	5
I) <i>Como ser um bom cristão</i>	5
II) <i>Perfeição Cristã vs. Santidade. O poder eclesiástico e o controlo da Santidade</i>	13
CAPÍTULO II – OS ATORES DOS PROCESSOS INQUISITORIAIS DAS FALSAS SANTIDADES E FINGIMENTOS DE VIRTUDE LISBOETAS.....	25
I) <i>O funcionamento da justiça Inquisitorial</i>	25
CAPÍTULO III – AS FALSAS SANTIDADES E FINGIMENTOS DE VIRTUDE DE LISBOA.....	31
CAPÍTULO IV – ANÁLISE DOS PROCESSOS	68
CONCLUSÃO.....	81
FONTES E BIBLIOGRAFIA.....	87
1. Fontes.....	87
1.1. Fontes de Arquivo.....	87
1.2. Outras Fontes	88
2. Bibliografia	90
<i>CURRÍCULUM VITAE</i>	i

ÍNDICE DE QUADROS

QUADRO 4.1. – Réus que sabiam ler e escrever.....	68
QUADRO 4.2. – Réus que confessaram o seu motivo ao Santo Ofício	69
QUADRO 4.3. – Falsas Santidades	72
QUADRO 4.4. – Confissões	74

INTRODUÇÃO

O fenómeno estudado nesta dissertação resulta, primeiramente, de uma das consequências que o Concílio de Trento teve em todo o mundo católico: alterações das práticas espirituais locais. A Contra-Reforma caracteriza-se, maioritariamente, por uma reforma interna que se materializou, entre outros fenómenos, na tentativa de uniformização dos costumes e fé das populações, alterando conseqüentemente o ideal de santidade. Os decretos tridentinos não indicam propriamente as diretrizes para alcançar a santidade, mas sim comportamentos favoráveis para alcançá-la, tais como: temer a Deus, a realização de vigílias, doação de esmolas, orações, boas obras, jejuns e castidade¹.

Questionamo-nos então como é que o Concílio de Trento reformou o ideal de santidade e, em particular, se nos decretos tridentinos existe ou não um modelo propriamente dito. A verdade é que a onda reformista de Trento incentivou a escrita de livros espirituais e hagiografias a fim de servirem como “manuais” ou “guias” para que a fé fosse uniformizada, bem como para que a população alcançasse a perfeição cristã.

Estas obras espirituais relatavam sobretudo vida de santos, ou então maneiras aperfeiçoadas de orar, bem como uma descrição das virtudes que os fiéis deveriam ter e o que teriam que fazer para as alcançar, criando conseqüentemente, imitações de diversas pessoas que queriam enveredar pela vida ascética. Contudo, esta tentativa de chegar à perfeição cristã ou santidade não ficou apenas pelas pessoas letradas; as missões do interior encarregaram-se de que toda a população tivesse acesso ao ideal de perfeição cristã, bem como as virtudes necessárias para chegar à santidade. As missões do interior, à semelhança do missionarismo evangelista fora da Europa, eram feitas com o mesmo teor de divulgação nas terras mais remotas dentro da Europa a fim de instruir a população na fé. Tendo em conta que as populações rurais eram maioritariamente iletradas e rústicas, caindo facilmente na superstição, existia uma grande necessidade de reeducar os fiéis².

¹ O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento, (1781) Tomo I, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, pp. 125-127.

² Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Livros Horizonte.

A leitura dos livros espirituais, tanto diretamente como através das missões do interior, levou a que leigos tentassem alcançar a perfeição cristã ou santidade através da imitação da vida dos santos, comportamento esse que obteve grande atenção por parte das autoridades eclesiásticas. Primeiramente com os decretos tridentinos, a Sessão XXV³ visava a condenação da celebração abusiva de santos, bem como instituir o princípio segundo o qual, sempre que houvesse novos milagres, imagens ou relíquias devocionais, estas teriam que ser previamente aprovadas pelo Bispo, bem como por um Conselho de Teólogos. Mais tarde, esse consentimento passou pela Congregação dos Ritos e Cerimónias⁴, cuja atividade visava a institucionalização da santidade através da criação de regras a fim de aprovar a santidade de certo indivíduo, sendo este leigo ou não, atribuindo todo o poder de decisão à Santa Sé. Esta burocratização concretizou-se mais tarde entre 1625 e 1634 com os decretos de Urbano VIII proibindo qualquer forma de culto público e privado sem a autorização da Santa Sé.

Este controlo levou a que se acentuasse a criminalização de comportamentos como as supostas falsas santidades e o fingimento de virtudes, que ficaram sob a alçada do Santo Ofício⁵. Sempre que houvesse uma denúncia ou uma suspeita que alguém estaria a pregar a sua santidade ou alguma virtude, a Inquisição era solicitada a fim de averiguar se a santidade e/ou virtudes do indivíduo seriam válidas ou não.

Apesar de as autoridades eclesiásticas reconhecerem a existência de leigos virtuosos, querendo institucionaliza-los através dos recolhimentos e ingresso em Ordens Terceiras, a santidade proveniente da população leiga não foi tão bem aceite, ao contrário do que a literatura da época⁶ sugere. Por norma, as ações praticadas por leigos convencidos como

³ O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento, (1781), Tomo II, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, pp. 345-357.

⁴ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*.

⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1640), Tribunal do Santo Ofício - Conselho Geral do Santo Ofício, Regimentos - *Cópia manuscrita do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal* - PT/TT/TSO-CG/034/342

⁶ Exemplos:

Bernardes (1696), P. Manoel, *Luz e Calor: Obra Espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes, e caminho de perfeição*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes.

Sales (1758), Francisco, *Introdução a vida devota, a declaração mystica do cantico dos canticos, directorio de religiosas, exercicio espiritual, e o catecismo das tentações*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno.

pessoas de virtude, não eram vistas com bons olhos por parte das autoridades eclesiásticas, pois punham em causa o papel dos clérigos como mensageiros entre Deus e os fiéis. Este olhar de desconfiança para com a santidade dentro do mundo leigo, conduziu à criação de instituições para burocratizar a santidade. Como se não bastasse, levou a uma perseguição sem precedentes e controlo comportamental e social por parte da Inquisição⁷, criando um contexto onde qualquer comportamento fora dos parâmetros da Igreja Católica, era alvo de suspeita e posteriormente instauração de um processo inquisitorial.

Esta dissertação irá, portanto, debruçar-se sobre os casos de fingimento de virtude e falsas santidades em Lisboa entre 1640 e 1771. Se o ano de 1640 se justifica pelo facto de nesse mesmo ano se ter publicado o *Regimento da Inquisição de 1640*, onde se codificava o tipo de crimes aqui em análise, 1771 corresponde à última data em que se emite uma sentença nos 15 processos analisados. Por último, a escolha de Lisboa prende-se com o facto de ser geograficamente o local onde se concentra o maior número de processos de falsas santidades e questões correlatos.

No primeiro capítulo é verificado o processo pelo qual se chegou aos ideais de perfeição cristã e de santidade e como funcionavam. Esta informação é, sobretudo, retirada dos decretos tridentinos e livros espirituais da época, permitindo averiguar as práticas espirituais no mundo católico e o que era aceite ou não. No segundo capítulo é feito um balanço de como é que a justiça inquisitorial funcionava nestes casos, usando como documento central o *Regimento da Inquisição de 1640*, que esteve em vigor até 1774. É possível averiguar quais os atores geralmente presentes nos processos, bem como as penas que seriam impostas aos transgressores destes crimes. O terceiro capítulo consiste numa descrição dos 15 processos inquisitoriais do período descrito acima, onde todos são cristãos-velhos, leigos, eclesiásticos e acusados de fingimento de virtude. Dos 15 casos, 10 eram mulheres, 5 homens, 4 letrados, 11 rústicos, 3 religiosos professos, 1 em ordem terceira, 2 com menos de 25 anos, 3 com idades compreendidas entre 25 e 35 anos e 10 com idade superior a 40 anos. Estes processos permitirão uma análise mais pormenorizada deste fenómeno na capital portuguesa e como é que as autoridades eclesiásticas agiram perante o mesmo. Análise essa que será feita no quarto capítulo, onde após a leitura dos 15 processos é possível constatar que apesar de todos

os processos terem decorrido de maneiras diferentes, essas diferenças foram desenvolvidas, em larga medida, em função da idade, estado social, capacidade mental e espiritual e momento da confissão, terminando com o impacto que as falsas santidades tiveram no mundo eclesiástico.

Com esta dissertação pretendo demonstrar que o desejo das autoridades eclesiásticas em uniformizar a fé e os costumes levou ao aumento da criminalização dos comportamentos, supostamente desviantes, como as falsas santidades e fingimentos de virtudes. Numa fase inicial, a perfeição cristã foi bastante incentivada pelas autoridades eclesiásticas, mas a verdade é que sempre que os leigos imitavam santos ou publicavam virtudes eram objeto de perseguição inquisitorial. Esta dissertação estuda essa repressão, com base na análise de 15 processos da Inquisição lisboeta entre 1640 e 1771. Esta análise demonstrou que os leigos se encontravam perante um paradoxo criado pelo Concílio de Trento que, se por um lado, recomendava os cristãos a empenharem-se na sua vida religiosa e espiritual, por outro lado, não deixava de simultaneamente procurar controlar, uniformizar e extinguir tal caminho espiritual.

CAPÍTULO I – O ROTEIRO PARA A SANTIDADE

1) Como ser um bom cristão

O Concílio de Trento criou o santo humilde, caridoso e casto. Contudo, essa fórmula de santidade nem sempre foi a mesma ao longo do cristianismo primitivo e Idade Média. A perfeição cristã e os ideais de santidade divergem dos modelos de santidade existentes antes de Trento. As personalidades que foram alvo de veneração ao longo da história da cristandade, tiveram que corresponder a diversos critérios que foram gradualmente alterados ao longo do tempo.

Inicialmente a santidade antes de Trento, não era um fenómeno oficial. As primeiras personagens a serem alvo de veneração foram os mártires, por terem dado a sua vida em nome da religião e celebrá-los aproximava as populações de Deus⁸. Essa veneração praticada pelas populações locais não requeria uma autorização oficial para praticar culto, bastava que as comunidades locais quisessem venerá-la e que a autoridade eclesiástica local o permitisse⁹. Só no século XI é que começou a existir um interesse papal em controlar a santidade, passando primeiramente por uma averiguação dos milagres dos ditos santos, formando desta maneira os processos de canonização. Até ao Concílio de Trento, os Bispos continuavam a permitir que as populações venerassem as personalidades que achassem merecer a sua veneração, criando assim diversas espiritualidades locais¹⁰.

A Contra-Reforma moldou a religiosidade da Europa Católica Moderna, contudo, entre os decretos produzidos no contexto deste concílio não se encontram propriamente diretrizes de como os fiéis poderiam ser bons cristãos, mas somente a indicação de um conjunto de “boas” ações que toda a população cristã deveria seguir. O clero deveria vigiar e apoiar os fiéis na

⁸ Silva (2012), Andréia Cristina Lopes Frazão (Coord.), “Banco de dados dos santos ibéricos. (séculos XI ao XIII)” in Coleção Hagiografia e História, v. 2, Instituto de História – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

⁹ Idem, *Ibidem*.

¹⁰ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, pp. 93- 94.

oração e confissão, de modo a que fossem evitados os vícios e promovidas as virtudes com o objetivo de alcançar a *glória celestial*¹¹. Assim, nos capítulos XVIII (*Do dom da perseverança*¹²) e XVI (*Do fruto da justificação: isto he, do merecimento das boas obras, e da razão do mesmo merecimento*) do Concílio de Trento, era reconhecido em alguns indivíduos o dom da virtude¹³. Este dom entendia-se como sendo concedido por Deus se antecedido de boas obras, elencadas na obra referida, e que se traduziam pelo temor a Deus, a realização de vigílias, doação de esmolas, orações, obras, jejuns e castidade,¹⁴ sendo estas as condições necessárias para a salvação. Nos decretos tridentinos também é referido o que fazer quando a veneração de santos caía no excesso, ou seja, quando era feita uma veneração errada a santos ou a pessoas que a população julgava como santa. A ordem vinda de Trento determina às autoridades eclesiásticas a imediata extinção dessas venerações.¹⁵

Se os decretos do Concílio de Trento não indicavam os passos a seguir no itinerário para a santidade, as obras espirituais que procuraram materializar o espírito e os objetivos do Concílio foram imprescindíveis na criação de modelos de perfeição cristã e santidade. Esta literatura serviu não só para criar esses padrões, mas também, segundo Paula Almeida Mendes¹⁶, disciplinar e uniformizar os comportamentos da população. Estas obras centravam-se no comportamento das personagens e no modo como tinham chegado ao estado de perfeição e santidade ali descrito, com o objetivo de serem imitados por quem os lesse.

A imprensa, fazendo amplo uso de recursos orais e visuais, teve, portanto, um papel muito importante na transmissão de doutrinas aos fieis. Não apenas os livros espirituais e hagiografias, mas, também, peças teatrais e sermões tiveram um papel fundamental na educação das práticas de doutrinação devocionais, sendo muito utilizados nas missões do

¹¹ O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento, (1781), Tomo I, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, p. 87.

¹² Idem, *Ibidem*, p. 125.

¹³ Idem, *Ibidem*, p. 133.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 127.

¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 353.

¹⁶ Mendes (2013), Paula Almeida, " "Vidas", "Histórias", "Crónicas", "Tratados": sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)", *Lusitania Sacra*, nº 28, 2013, pp. 173-215.

interior¹⁷. Desta maneira todas estas formas escritas e orais serviram de propaganda e de afirmação dos grupos religiosos, enchendo desta maneira o mercado tipográfico português de catecismos, manuais de oração e meditação, textos hagiográficos, narrativas missionárias, sermões e guias de confissão. Em suma, obras vocacionadas para instrução doutrinal e para orientação das práticas religiosas devotas.

Fundamental neste processo de criação de modelos de religiosidade e santidade, foi igualmente a catequese. A educação da criança nas virtudes cristãs, como os bons costumes e obediência, tornou-se obrigatória em 1564¹⁸. Nas universidades jesuítas, por exemplo, tentou-se juntar o ensino das letras e das ciências com as virtudes cristãs, dando origem às Congregações Marianas, próximas do modelo das Ordens Terceiras. Estas constituíam-se como grupos devotos sob a direção de um padre jesuíta que visavam atingir a perfeição cristã sendo dirigidas inicialmente aos estudantes e passando mais tarde a todos os fiéis. Este tipo de organização era sobretudo direcionado para os grupos sociais mais abastados e letrados. Para as camadas iletradas, a propaganda era feita através da pregação em festividades religiosas¹⁹, constituindo as missões do interior, que por norma tomava um carácter penitencial a fim de exaltar a fé²⁰.

Na literatura religiosa da época, que trata do tema da santidade, a questão das falsas santidades ocupa naturalmente um lugar de relevo. Um exemplo disso é justamente o livro de Frei Francisco da Anunciação, *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio*, onde se analisa a realidade das falsas santidades e se apela à necessidade imprescindível de as combater. Esta obra é sobretudo um esclarecimento para todos os que desejavam alcançar a perfeição cristã e como evitar serem enganados pelos mitos que os rústicos criam em torno das virtudes²¹. As beatas são criticadas pelo autor, chamando a esta atividade *entretinimento para velhas*; acresce que

¹⁷ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, p. 95.

¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 70.

¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 77.

²⁰ Châtellier (1995), Louis, *A Religião dos Pobres. As Missões Rurais na Europa e a Formação do Catolicismo Moderno, séculos XVI-XIX*, Lisboa, Editorial Estampa.

²¹ Anunciação (1725), Frei Francisco, *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio, Primeira Parte*, Oficina Ferreyriana, Lisboa Oriental, p. 1.

os próprios diretores espirituais por vezes não fazem a sua função corretamente pois iniciam e mantêm "relações íntimas" com as fiéis.

Aqui chegados, coloca-se a questão sobre o caminho a tomar para chegar à perfeição cristã. Segundo Frei Francisco da Anunciação, a vida espiritual *he hum exercicio de boas obras, com que servimos deos por amor de deos, e aproveytamos na virtude e santidade*²², ou seja, é a dedicação e a prática de boas obras toda a vida às quais se junta a oração mental. O autor refere o problema que se coloca quanto à distinção entre um verdadeiro virtuoso e um embusteiro, indicando caminhos para não cair no engano de acusar de embusteiro um verdadeiro virtuoso. Entre as várias formas de distinção, menciona que o verdadeiro virtuoso, ao contrário do embusteiro, não está triste na vida, não come desalmadamente, não faz caras feias na oração e por norma não faz milagres. Em suma, recomenda-se que o ideal é ir acompanhando a vida da pessoa e aí constatar a veracidade ou falsidade da sua virtude²³. O problema dos enganados aparece, sobretudo, quando uma pessoa tenta enveredar pela vida espiritual sem o devido acompanhamento eclesiástico, pois a probabilidade de originar ilusões ou enganados do demónio é elevada, concluindo-se que é impossível ter o dom da perseverança, como estabelecido por Trento, sem estar em constante ligação com Deus através do exercício espiritual²⁴. Convocava-se, portanto, o clero secular a indicar e acompanhar os fiéis no caminho para a santidade.

Manoel Bernardes é sem dúvida o autor português da época que maior legado deixou em obras espirituais, tanto em exemplos de virtuosos como em guias espirituais. Na obra *Tratado breve da oração mental, no qual por perguntas, e respostas á semelhança de conferencia espiritual se instruem os principiantes no modo práctico de a exercitar*, Bernardes dedica-se à questão da oração mental, que era uma prática muito seguida no desejo dos fiéis em alcançar o estado de santidade. Segundo este autor, a oração mental era "*huma elevação, ou subida da alma a deos, em que falla, e trata este senhor familiarmente*"²⁵, ou seja, ao contrário do que é

²² Idem, *Ibidem*. p. 60.

²³ Idem, *Ibidem*. p. 133.

²⁴ Idem, *Ibidem*. p. 500.

²⁵ Bernardes (1775), P. Manoel, *Tratado breve da oração mental, no qual por perguntas, e respostas á semelhança de conferencia espiritual se instruem os principiantes no modo práctico de a exercitar*, Lisboa, Régia Oficina Tipografica, Sexta Edição, p. 3.

praticado na missa na Igreja, é uma oração individual com o coração, espírito e mente. Este tipo de oração aparecia assim como o caminho para os devotos se expurgarem dos pecados pois abrir-se-iam espiritualmente, criando com todos os agentes do Céu uma relação de familiaridade, alcançando deste modo a superioridade espiritual. O autor adverte que a oração mental não é para todos, mas sim para os “escolhidos de Deus”. Existem duas maneiras de a praticar²⁶: ordinária, caracterizada pelo trabalho do crente tendente a atingir a graça de Deus e a adquirida, a mais rara, quando Deus contacta diretamente o crente, por norma na infância. Em ambos os casos, é observado que é preciso ter cautela para não cair em vaidade e enganos. A melhor maneira de distinguir os enganos da verdadeira ligação divina, é que as obras e respostas de Deus à oração são sempre humildes e calmas, enquanto as malignas levam o crente para o pecado e por norma aparecem de modo violento²⁷. Para tudo correr na normalidade era necessário, segundo Bernardes, fazer os sacramentos de modo frequente, mortificação dos sentidos, exercício de obras misericordiosas, ter confiança em Deus e desconfiar de si próprio e ainda ter ajuda de um diretor espiritual, a fim deste poder auxiliar o crente sobre e como o que meditar e deste modo evitar os enganos, embustes e ilusões do demónio.

Bernardes elaborou uma obra específica onde analisa a forma de resolver o problema dos enganos e ilusões do demónio. Trata-se de *Luz e Calor: Obra Espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes, e caminho de perfeição*, onde aborda exaustivamente a questão da falsa santidade ou falsa virtude e de como a evitar. Este problema foi encarado pelo autor como algo que deva ser combatido, pois a partir do momento em que o crente pratica a oração mental, o demónio irá tentar intrometer-se de modo frequente colocando pensamentos impuros no crente, bem como causar estragos físicos como empurrões²⁸. Exemplificando um caso de falsa santidade, o autor remete-nos para um caso que se passou 1148, em Inglaterra, quando um indivíduo fingiu virtudes, supostamente demoníacas, e que, segundo Bernardes, não eram senão virtudes vazias e sem grande esforço, mas onde o indivíduo se mostrava

²⁶ Idem, *Ibidem.*, p. 27.

²⁷ Idem, *Ibidem.*, p. 78.

²⁸ Bernardes (1696), P. Manoel, *Luz e Calor: Obra Espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes, e caminho de perfeição*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, p. 16.

contente por as ter, provando-se assim, a falsidade das mesmas²⁹. Estas falsificações podem ser verificadas, segundo Bernardes, em casos de pessoas que dizem amar Deus e continuam a pecar, ou seja, amar Deus para se beneficiar a si próprio caindo na vaidade, para ser tido em boa conta. Em casos em que o sujeito está em oração mental e não está a pensar em Deus e cai na sonolência e mesmo assim se sente satisfeito, é segundo o autor, ilusão do demónio. As virtudes como humildade e obediência também podiam ser falsificadas³⁰, onde a pessoa não aceita aquilo que é ou então faz boas obras exteriormente embora interiormente não sinta o que fez. Rossana Agostinho Nunes, que se dedicou a esta questão, ao analisar a obra de um autor da época³¹, indica que o fingimento se detetava, também, através da apresentação exterior da pessoa. Assim, se a pessoa em causa estivesse com a roupa toda remendada, mas aparentar tristeza e a cara pálida, tratar-se-ia certamente um caso de fingimento de virtude, pois é a pobreza de espírito que interessa.

A perfeição espiritual³² é, portanto, segundo Bernardes, alcançada através do grande horror ao pecado e a sua constante tentativa em não cair no mesmo, a contínua vontade de aperfeiçoar as suas obras, o desejo insaciável de orar, a tristeza sensível, fugir das comodidades e alívios do corpo, a extinção das tentações da carne regulados pela caridade, obediência, discricção e castidade.

Relativamente à questão da castidade, Bernardes, dedicou a obra *Armas da Castidade: Tratado Espiritual, em que por modo pratico se ensinao os meynos, e diligências convenientes para adquirir, conservar, e defender esta angelica virtude*, onde adverte que a verdadeira castidade não é apenas a abstinência sexual, mas sim também a abstenção de pensamentos sexuais. A castidade está relacionada com a pureza da alma, e sendo esse o caso, o individuo

²⁹ Idem, *Ibidem.*, p. 43.

³⁰ Idem, *Ibidem.*, pp. 61-64.

³¹ Nunes (2014), Rossana Agostinho, "Beatismo, devoção e fanatismo em Portugal no final do século XVIII", in *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, vol 6, n. 1, pp. 43-56, em particular p. 44.

³² Bernardes (1696), P. Manoel, *Luz e Calor*, p. 80.

está mais perto de chegar até Deus e por conseguinte, ser virtuoso³³. Esta virtude é dada por Deus, pois só este tem capacidade de dar força ao crente para ter a perfeita e total castidade³⁴.

A obra de Manuel da Encarnação *Compendio da Regra dos Irmãos da Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, refere sobretudo a importância de se estar sob a regra a fim de ser alcançada a virtude, referindo que *a primeira regra teriam de viver num convento*³⁵ tendo como principal objetivo a obediência, castidade e pobreza. A necessidade de se entrar na ordem terceira prende-se com a necessidade de estar longe do mundo do pecado, estando este junto das populações, apelando deste modo a todos os fiéis que ambicionam a perfeição cristã, a juntar-se a uma ordem terceira a fim de estarem recolhidos e assim poderem perseguir o seu objetivo sem distrações da vida conjunta com a população.

Francisco de Sales, na sua conhecida obra *Introdução a vida devota, a declaração mystica do cantico dos canticos, directorio de religiosas, exercicio espiritual, e o catecismo das tentações*, considera a oração mental um bem essencial a todos os cristãos, pois assim, aproximavam-se do "santo dos santos", Jesus Cristo³⁶. Ao contrário de Frei Francisco da Anunciação, Sales refere que toda a virtude é verdadeira; todavia, se não for assegurado um correto acompanhamento, poder-se-á eventualmente cair em enganos e ilusões, concretizando-se em pensamentos impuros. Em matéria de virtude, o autor refere que os devotos devem seguir as grandes diretrizes conducentes àquela: jejum, reza, sofrimento de injúrias, serviço aos enfermos, assistência aos pobres e repressão e privação dos prazeres sexuais³⁷. São também aconselhados métodos para “deus ouvir melhor” o crente, tais como: fazer a oração em voz alta e fazer retiros espirituais e até ingressar em recolhimentos pois aí, a alma, segundo Sales, está “nua”, estando longe dos pecados comuns junto das populações.

³³ Bernardes (1699), P. Manoel, *Armas da Castidade: Tratado Espiritual, em que por modo pratico se ensinao meyo, e diligencias para adquirir, conservar, e defender esta angelica virtude*, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, p. 7.

³⁴ Idem, *Ibidem.*, p. 157.

³⁵ Encarnação (1685), Manuel da, *Compendio da Regra dos Irmãos da Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, Oficina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Oficio, Lisboa, p. 56.

³⁶ Sales (1758), Francisco, *Introdução a vida devota, a declaração mystica do cantico dos canticos, directorio de religiosas, exercicio espiritual, e o catecismo das tentações*, Lisboa, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, p. 6.

³⁷ Idem, *Ibidem.*, p. 26.

Contudo, o autor, refere que se deve ter cuidado em não cair no exagero, ou seja, por mais virtudes que o fiel tenha ou aspire ter, deve focar-se nas mais importantes e dedicar-lhes a sua vida, dando o exemplo dos Bispos, pois estes não poderiam fazer o seu trabalho na Diocese, a visitação de todas as paróquias se estivessem em constante oração e jejum³⁸. As quatro virtudes principais são, portanto, a obediência, castidade, pobreza e humildade. Esta obra dirige-se sobretudo ao público feminino, devido à narração constante para *Philotea*. É uma obra que faz bastante alusão à oração mental e à necessidade de ter um bom diretor espiritual a fim de ajudar a resolver qualquer engano ou problema espiritual que surja. Com esta obra percebe-se que a perfeição cristã é alcançável por todos independentemente do seu estado social, desde que façam as boas obras e pratiquem as virtudes de obediência, castidade, pobreza e humildade.

Todas as obras espirituais bem como o Concílio de Trento referem a enorme importância da frequência dos sacramentos. Olhando especificamente para o sacramento da confissão, este era, segundo Maria de Lurdes Correia Fernandes³⁹, uma grande forma de controlo social. Segundo a autora, existem dois tipos de confissão, a interna e a externa. Na primeira, o objetivo era conjugar a confissão com a vida quotidiana, obrigando a população a fazer um exame de consciência, onde acabariam por se confessar aos párocos a fim de receber a salvação interna. No segundo, nos tribunais eclesiásticos e inquisitoriais a confissão era também o meio necessário para que o crente alcançasse a salvação e assim não fosse castigado com penas superiores, sendo desta maneira externa ou física.

Analisado o processo pelo qual um cristão poderia pretensamente aspirar a atingir o estado de santidade, bem como os riscos que poderia acarretar uma leitura equivocada dessa santidade, importa agora perceber quem é que, de facto, foi reconhecido como tendo alcançado a tão almejada santidade. Segundo Peter Burke⁴⁰, dos 55 canonizados entre 1588 e

³⁸ Idem, *Ibidem.*, p. 368.

³⁹ Fernandes (2001), Maria de Lurdes Correia, "Ignorância e Confissão nas primeiras décadas do século XVII em Portugal" in RAMOS, Luis A. de Oliveira, POLÓNIA, Jorge Martins Ribeiro Amélia (Org.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol 1, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 427-438.

⁴⁰ Burke (1999), Peter, "How to Become a Counter-Reformation Saint" in LUEBKE, David M. (Org.) *The Counter Reformation. The essential readings*, Londres, Blackwell, pp. 129-142. – apareceu originalmente Burke (1984), Peter, *How to Become a Counter-Reformation Saint*, in

1767: 43 eram homens e 12 eram mulheres; 26 eram italianos; 26 eram nobres; 6 eram leigos; a maioria são de Espanha e Itália; 12 fundaram ordens religiosas; 9 fizeram trabalho missionário; 7 dedicaram-se à caridade; 7 alcançaram a santidade devido ao misticismo, ou seja, realização de milagres.

O dado mais importante, no contexto desta dissertação, é que apenas 6 dos 55 eram leigos. Apesar de se propagandear que a perfeição cristã e santidade estava ao alcance de todos independentemente da laicidade e do estado social, a verdade é que de todas as inúmeras personalidades portuguesas que na Época Moderna, tentaram enveredar pela vida espiritual a fim de serem consideradas pessoas de virtude e santas, nenhum conseguiu. É importante reter que o discurso e as práticas das autoridades religiosas nesta matéria foram contraditórios. Segundo José Pedro Paiva⁴¹, inicialmente apelava-se aos fiéis que seguissem o comportamento dos santos e chegassem à perfeição cristã; contudo, especialmente nos "rústicos" e mulheres, sempre que estes relatavam ter vivido ou experienciado situações idênticas às dos santos eram acusados de ilusos do demónio ou fingidores. Como refere Paiva "Primeiro estimulava-se a santidade, depois perseguiam-se e puniam-se os que diziam ter manifestações de santidade"⁴².

II) Perfeição Cristã vs. Santidade. O poder eclesiástico e o controlo da Santidade

A perfeição cristã e a santidade é algo que tem vindo a ser perseguido pelas ordens religiosas desde os primórdios da cristandade, tomando diversas formas. A vida espiritual que o claustro oferecia coincidiu com a vida espiritual que Trento propagandeava, proporcionando um modo

Kaspar von Greyerz, ed., *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Londres, German Historical Institute, pp. 45-55.

⁴¹ Paiva (2000), José P. M., "Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)" in Coelho, Maria Helena da Cruz, (ed.) *A cidade e o campo. Colectânea de Estudos*, Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, pp. 243 – 265.

⁴² Idem, *Ibidem.*, p. 22.

de vida contemplativo através da oração mental⁴³, fator indispensável para permitir o contacto com o divino.

A maioria das obras espirituais existentes estavam direcionadas para os religiosos das ordens regulares, contudo o método da oração mental espalhou-se e foi adotada pela população, dando assim, a ideia de salvação individual e a facilidade em alcançar a perfeição cristã através da oração mental. Usando como argumento dessa difusão, a facilidade, foi dada grande importância a este tipo de oração a fim de alcançar a virtude e eventualmente santidade, ao invés do que até à época era conhecido como motor para alcançar a virtude e santidade, como penitências extremas físicas. Esta banalização trouxe muitas preocupações às autoridades eclesiásticas, pois a oração mental era bastante suscetível a enganos, especialmente nos *rústicos* e mulheres⁴⁴. Contudo os religiosos que aspiravam a ter uma vida espiritual não se dedicavam apenas à oração mental, mas também, às penitências físicas⁴⁵.

A divulgação da oração mental aconteceu não só através das obras, mas também através dos missionários das missões do interior, onde por todo o país divulgavam este novo método de oração e a facilidade que todos eventualmente teriam em alcançar a perfeição cristã⁴⁶. Estes missionários, à semelhança do trabalho que faziam fora da Europa a fim de “educar” os povos indígenas na religião cristã, faziam o mesmo no interior dos países católicos, aplicando assim, a ideia tridentina de uniformização da fé, devoção e culto.

A busca de um ideal de santidade marcou a vida de inúmeras pessoas nos séculos XVI, XVII e XVIII. Teresa D'Ávila (1515-1584) religiosa da ordem dos Carmelitas Descalços, canonizada em 1622, passou a ser Santa Teresa. Escreveu a sua biografia *Livro da Vida*, onde aproveitou o quotidiano para explicar a sua espiritualidade, ela própria estudiosa de vários

⁴³ Conde (2013), Antónia Fialho, "O Modelo da Perfeita Religiosa e o Monaquismo Cisterciense feminino no contexto pós-Tridentino em Portugal" in CARREIRAS, José Albuquerque (dir.), *Mosteiros Cistercienses*, Alcobça, Separata, Tomo II, pp. 397-412.

⁴⁴ Tavares (1996), Pedro, "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)", in *Via Spiritus*, nº 3, pp 163-215, em particular, p. 185.

⁴⁵ Idem, *Ibidem*, p. 200.

⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 172.

livros espirituais e hagiografias, imitou-os e criou a sua própria espiritualidade⁴⁷, dando origem a um modelo de perfeição cristã e santidade feminino que passou a ser imitado como as outras obras espirituais. A sua autobiografia fazia grande alusão à oração mental e ao claustro, para chegar a um nível íntimo com Deus. Desta maneira, segundo Célia Maia Borges⁴⁸, diversas mulheres de todos os estados sociais, leigas e religiosas, procuraram o caminho da santidade. Esta procura levou à preocupação das autoridades eclesiásticas nomeadamente da Inquisição, pois as mulheres, especialmente as leigas e "rústicas", estavam mais suscetíveis ao engano e ilusão caso não fossem acompanhadas e não estivessem em recolhimento.

A diferença entre perfeição cristã e santidade foi algo que veio a ser consumado com a burocratização da santidade, ou seja, foram criados mecanismos para controlar a criação de novas santidades a fim de separar o verdadeiro do falso. A verdade é que os decretos tridentinos não demonstraram grande preocupação em burocratizar a santidade. Só em 1588 com a criação da Sacra Congregação Romana dos Ritos⁴⁹, foram criadas regras objetivas de controlo e aprovação de santos, onde os oficiais da congregação reuniam os depoimentos das testemunhas e de seguida avaliavam três aspetos: a origem das testemunhas e do candidato a santo, as relações entre as testemunhas e o candidato, e a santidade do candidato. Esse controlo centralizou-se mais tarde com os decretos promulgados entre 1625 e 1634 de Urbano VIII, onde visavam que os candidatos à santidade deveriam ter pureza doutrinal, de modo a evitar os hereges; virtude heroica, para distinguir os cristãos com vidas louváveis; e milagres *post mortem*, para demonstrar a presença de Deus, mesmo depois da morte do sujeito⁵⁰. Estes decretos visavam, sobretudo, a proibição de qualquer forma de culto público, incluindo obras

⁴⁷ Borges (sem ano), "Célia Maia, Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico", in *Espiritualidade Mística e Solidão: o imaginário religioso das Carmelitas Descalças na Península Ibérica no séc. XVII*, Pesquisa de Pós-Doutoramento realizada na Universidade Nova de Lisboa

⁴⁸ Idem, *Ibidem*.

⁴⁹ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, p. 104.

⁵⁰ Silva (2012), Andréia Cristina Lopes Frazão (Coord.), *Banco de dados dos santos ibéricos. (séculos XI ao XIII)*, p. 15.

espirituais, sem a autorização da Santa Sé, daí o facto de muitas obras se referirem a pessoas de virtude e não em santos⁵¹, tal como se pode verificar neste excerto:

“nam he meu intento escrever neste livro cousa algua que não vâ a justada com o decreto que passou o papa urbano viii na sagrada congregação da santa inquisição de roma em 13 de março de 1625 (...) aonde prohihe o imprimirem se livros de varoes que passarao desta vida, com opiniao de santidade, martyrio, milagres, revelações e beneficios recebidos por seus rogos e intercessoes sem serem vistos e aprovados pelo ordinário”⁵²

Este interesse em controlar a santidade proveio sobretudo, segundo Maria de Lurdes Correia Fernandes⁵³, não só do desejo de querer padronizar os rituais católicos e diminuir a existência do “excesso de santos”, mas também para responder à nova corrente humanista antropocentrista. Sendo que, os milagres e os mártires deixam de ser o primeiro objeto de devoção, passando para o interesse da vida louvável do candidato a santo, bem como as suas virtudes praticadas em vida, ou seja, o culto exclusivo do milagre desaparece para dar lugar a uma personagem mais completa do santo⁵⁴. Toda a vida da personagem é alvo de interesse e devoção.

Estávamos perante o começo da regulamentação da santidade, a qual criou, segundo Peter Burke⁵⁵, uma distinção entre santos e beatos. Contudo, muitas personagens que nunca chegaram a ser canonizadas e reconhecidas pela Santa Sé como santas, foram tidas pelas populações como pessoas de virtude. Essa distinção esteve presente nas obras espirituais que mostraram a diversidade dos guias espirituais, hagiografias e biografias de pessoas devotas e

⁵¹ Mendes (2013), Paula Almeida, ““Vidas”, “Histórias”, “Crónicas”, “Tratados”: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)”, p. 179.

⁵² Encarnação (1685), Manuel da, *Compendio da Regra dos Irmãos da Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*.

⁵³ Fernandes (1993), Maria de Lurdes Correia, “Entre a Família e a Religião: A “vida” de João Cardim (1585-1615)”, in *Lusitania Sacra*, 2ª serie, nº5, pp 93-120.

⁵⁴ Mendes (2013), Paula Almeida, “Vidas”, “Histórias”, “Crónicas”, “Tratados”: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)”, in *Lusitania Sacra*, nº 28, pp 173-215.

⁵⁵ Burke (1999), Peter, "How to Become a Counter-Reformation Saint", pp 129-142.

virtuosas. As obras mostram sobretudo o caminho para alcançar a perfeição cristã e só depois, consoante análise da sua vida é que poderiam eventualmente atingir a santidade. De referir que um dos decretos de Urbano VIII estabeleceu que a santidade só poderia ser alcançada 50 anos após a morte do candidato⁵⁶.

Muitas das hagiografias e biografias devotas serviam como fonte de imitação do crente para chegar ao mesmo nível ascético, como foi o exemplo da autobiografia de Santa Teresa D'Ávila. Estas obras continham padrões das virtudes descritas, podendo funcionar desta maneira como guia⁵⁷. Apesar das preocupações das autoridades eclesiásticas, as hagiografias e biografias das devotas foram incentivadas pela Igreja a fim de uniformizar os comportamentos de culto e devoção das populações⁵⁸.

A Idade Média criou uma ideia que a santidade estava unicamente ao alcance dos eclesiásticos⁵⁹. No entanto, Francisco de Sales, o grande precursor de uma alteração de pensamento, deixou claro que todos poderiam ascender a esse estado, dando uma nova importância ao papel das beatas e dos eremitas.

A melhor maneira de identificar a diferença entre santidade e perfeição cristã, é analisar o papel das *beatas* e dos *eremitas*. Estas duas classificações caracterizavam pessoas consideradas virtuosas pela população e que a mesma poderia, eventualmente, considerá-los santos em vida, mas por norma, não foram considerados santos pela Santa Sé, não obtendo assim o “certificado de santidade”.

Os eremitas, ficaram conhecidos, segundo Célia Maia Borges⁶⁰, como os *santos desertos*, sendo que se retiravam dos centros urbanos e iam para o “deserto” a fim de entrarem num modo de vida espiritual solitário, baseado na oração mental e contemplação, com o objetivo

⁵⁶ Mendes (2013), Paula Almeida, “Vidas”, “Histórias”, “Crónicas”, “Tratados”, p. 178.

⁵⁷ Rangel (2012), Leonardo Coutinho de Carvalho, *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

⁵⁸ Moraes (2016), Juliana de Mello, "Modelos de Perfeição e fé: a hagiografia franciscana e as mulheres leigas no império português", *Religare*, vol 13, nº1, pp. 119-135.

⁵⁹ Tavares (1996), Pedro, "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)", pp 163-215, em particular p. 165.

⁶⁰ Borges (2011), Célia Maia, "Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII", *Lusitania Sacra*, nº 23, pp 189-206.

de estar em constante contacto com Deus. Foram então criados centros religiosos atraindo todos aqueles que queriam enveredar por esta vida espiritual, incluindo religiosos e leigos. Este fenómeno renovou-se com a Reforma Tridentina, cujas obras espirituais que faziam alusão ao recolhimento e à oração mental, serviram de inspiração e alimentavam este movimento. A ordem religiosa que mais contribuiu para esta renovação foi a ordem dos Carmelitas Descalços, à qual pertencia Teresa D'Ávila⁶¹. Estes centros ofereciam uma vida de solidão total longe das populações, podendo recriar a vivência das ordens religiosas nos primórdios do cristianismo. Consequentemente, foi criado um ideal de santidade pelas populações que viviam junto destes centros, onde os religiosos passavam oito horas em oração, três mental e cinco vocais, e eram sujeitos a penitências físicas a fim de lutar pretensamente contra as forças demoníacas que estavam em constante tentativa de entrar no corpo dos religiosos⁶².

As beatas tinham uma posição bastante ambígua na Época Moderna. Representavam um modelo de perfeição cristã, mas também um risco à hierarquia religiosa, pois punham em causa o papel de mensageiro do clero entre os fiéis e Deus⁶³. Contudo apesar desta desconfiança em relação às beatas, a verdade é que as autoridades eclesíásticas desde início tentaram institucionalizá-las através da colocação das mesmas em ordens terceiras. Pedro Tavares⁶⁴ refere, inclusivamente, que a maneira das beatas poderem eventualmente chegar à santidade seria na ingressão desses tais recolhimentos, as ordens terceiras, onde mulheres leigas viviam como religiosas. Estes recolhimentos apresentam-se como alternativas mais fáceis, sendo menos dispendiosas, pois nem todas tinham capacidades monetárias para os dotes de entrada nos conventos⁶⁵. Desta maneira, nas ordens terceiras revelou-se uma maior devoção no universo feminino, pois, por norma eram mulheres solteiras ou viúvas⁶⁶ que não

⁶¹ Idem, *Ibidem*.

⁶² Idem, *Ibidem*.

⁶³ Nunes (2014), Rossana Agostinho, "Beatismo, devoção e fanatismo em Portugal no final do século XVIII".

⁶⁴ Tavares (1996), Pedro, "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal"

⁶⁵ Idem, *Ibidem*., p. 170.

⁶⁶ Moraes (2016), Juliana de Mello, "Modelos de Perfeição e fé: a hagiografia franciscana e as mulheres leigas no império português".

tendo oportunidade de ingressar numa ordem regular, escolhiam estas ordens para dar expressão à sua religiosidade.

Segundo Juliana de Mello Moraes⁶⁷, o celibato nestes recolhimentos não era obrigatório, mas a castidade era altamente recomendável, sendo esta uma das principais virtudes femininas. A caridade e as penitências físicas como o cilício, jejum e mortificações da carne que ajudavam na salvação da alma, também eram comuns nas ordens terceiras. A modéstia dos trajes também era bastante importante, pois representava a ausência de vaidade, mostrando humildade, especialmente em mulheres com estatutos superiores às "rústicas". O isolamento e a paciência também eram virtudes que as mulheres nestes recolhimentos deveriam ter; o isolamento, pois a mulher devia abster-se de viver entre as populações, e a paciência, para a mulher conseguir ultrapassar todos os desafios com submissão e serenidade.

Na época Moderna, a direção espiritual era, portanto, considerada imprescindível a fim de ascender à santidade. Maria Luísa Jacquinet⁶⁸ exemplifica esta importância com o caso de Maria do Lado e Frei Bernardino das Chagas, que escreveu obras espirituais sobre a dita beata. A vida espiritual de Maria do Lado esteve sujeita à contínua oração, meditação e contemplação, o que deu origem a diversas visões e arrebatamentos. A autora refere que com este caso, a ideia é que a pessoa já nasce virtuosa e o diretor espiritual apenas está presente para direcionar o virtuoso a não cair em enganos, corroborando a ideia de Francisco de Sales. Maria do Lado, para além da oração, também praticava diversas penitências físicas e acabou por ingressar na ordem terceira de São Francisco vivendo em recolhimento. Esta mulher foi considerada pela população uma santa viva e pessoa bastante virtuosa; contudo, ao adoecer, começa a divulgar publicamente ter visões e arrebatamentos, levando a que a sua santidade, outrora reconhecida pela população, fosse posta em causa, conduzindo a que as autoridades eclesiásticas a tenham proibido de falar em público ou privado das suas virtudes. Apesar da desconfiança, quando morreu, devido ao bom estado do seu corpo, foi considerada santa. No entanto, o decreto de 1625 de Urbano VIII ao interditar o culto e veneração de santos não aceites e avaliados pela Santa Sé, levou à proibição de qualquer manifestação de devoção a

⁶⁷ Idem, *Ibidem*.

⁶⁸ Jacquinet (2013), Maria Luísa, "Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado", *Lusitania Sacra*, nº 28, pp. 73-93.

Maria do Lado. Este caso exemplifica de forma muito clara as tensões entre as religiosidades populares, objeto de controlo e direção espiritual, e as autoridades eclesiásticas que não raramente eram particularmente cétricas em relação a manifestações de santidade por parte de mulheres "rústicas".

O caso de Isabel de Miranda, na ilha Terceira, analisado por Maria de Lurdes Correia Fernandes⁶⁹, que foi considerada santa ainda em vida devido às suas virtudes, visões e milagres praticados, foi relatada na obra *Jardim de Portugal*, uma compilação de santos e pessoas devotas portuguesas, pelo seu diretor espiritual. O seu diretor era um entusiasta pelas santas da Idade Média e de Santa Teresa, apelando então para as práticas das mesmas, tais como: jejuns constantes, o uso de cilício, oração de joelhos, disciplinas de sangue e mortificações. Apesar de ter sido, no fim da sua vida, considerada uma “santa fingida” devido à sua vida ter sido bastante pública, como ter tido uma vida familiar e profissional ativa, o seu diretor espiritual analisou-a diversas vezes para se certificar que não era fingimento. Perante isto, foi-lhe aconselhado que ingressasse na Mantelada de S. Agostinho, uma ordem terceira, institucionalizando assim a vida de Isabel de Miranda dentro do seio eclesiástico. É de notar que na época, para evitar esta ideia de “santidade fingida”, às beatas e devotas que enveredavam pela vida espiritual, era recomendado que aderissem a este tipo de recolhimento, a fim de se afastarem da esfera pública. Apesar de nunca ter sido formalmente acusada de santa fingida, os seus últimos anos foram marcados por solidão, pois o Bispo, preocupado com a agitação junto da população, restringiu a ação espiritual de Isabel de Miranda.

Nem sempre os recolhimentos tinham o objetivo de auxiliar as recolhidas a encontrarem a melhor maneira de chegarem à perfeição cristã. Vejamos o caso de Arcângela do Sacramento, relatado por José Pedro Paiva⁷⁰, presa em 1697 e acusada em 1701 por fingir revelações, molinismo e suspeita de pacto com o demónio. Arcângela era uma mulher que estava recolhida e praticava oração mental. Desde a sua infância que tinha visões e revelações e

⁶⁹ Fernandes (1999), Maria de Lurdes Correia, "A Construção da Santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva e “Santa” (C. 1539-1610)" in *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades*, Lisboa Terramar, pp. 243-272.

⁷⁰ Paiva (2000), José P. M. "Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade".

praticava penitências físicas. Quando conheceu o seu diretor espiritual, passado pouco tempo foi viver para o recolhimento dirigido por ele com mais treze mulheres. Acabando por ter relações sexuais ilícitas com o seu diretor espiritual, acabou por confessar que só queria ser tida em boa conta tal como uma mulher de uma aldeia vizinha, suposta virtuosa.

É inegável a existência de inúmeras personalidades que enveredaram pela vida espiritual a fim de serem consideradas pessoas virtuosas ou santas. Poderiam estas pessoas de facto ascender à santidade? Se não existisse um controlo e uma perseguição às falsas santidades, provavelmente sim. As pessoas que realmente queriam ascender à santidade estavam em recolhimentos e tinham acompanhamento de padres espirituais. À partida, se cumprissem os requisitos colocados nas obras espirituais; como ter um diretor espiritual, fazer oração mental, frequentar os sacramentos e praticar boas obras, a santidade seria alcançada. Tal como Paiva⁷¹ refere, apesar de a população ter imitado a vida dos santos descritos nas hagiografias, e ter seguido os rituais para alcançar a santidade, a verdade é que as manifestações espirituais ficaram cada vez mais ligadas ao demónio do que à santidade e ao exemplo de perfeição cristã. Os exemplos referidos acima são de mulheres que estiveram recolhidas, tiveram diretores espirituais e mesmo assim não se livraram da repressão das autoridades eclesiásticas. A contradição do discurso eclesiástico é verificada nestes casos. Apesar de estas mulheres manifestarem espiritualmente ações e virtudes semelhantes a santos passados, foram proibidas de continuar as suas ações espirituais, mostrando claramente, o ceticismo das autoridades eclesiásticas em aceitar novos santos, especialmente leigos e femininos.

Um dos principais motores da criação das falsas santidades foi a divulgação da oração mental nas obras espirituais. A oração mental é um método de oração contemplativo, escusando a presença coletiva, é um método de oração individual. Este método de oração veio substituir a “santidade mística” do clero regular, permitindo aos leigos enveredar pela vida contemplativa sem existir a necessidade de se juntarem às ordens eclesiásticas⁷², onde inclusive Manuel Bernardes afirma: *não há muitos anos apenas conhecido e praticado só de*

⁷¹ Idem, *Ibidem*.

⁷² Tavares (2002), Pedro Vilas Boas, *Beatas, Inquisidores e teólogos. Reação Portuguesa a Miguel de Molinos*, Dissertação de Doutoramento em Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras – Universidade do Porto, Porto.

*peessoas religiosas, hoje por beneficio de deus e industria desta santa congregação, e de outros obreiros do senhor, se acha tão publico*⁷³

Esta nova prática devocional levou Miguel de Molinos, sacerdote espanhol da Época Moderna, a criar a corrente espiritual intitulada de molinismo ou quietismo. Baseando-se na vida de Teresa D'Avila, Molinos defende que a salvação da alma é efetuada através de uma ligação individual, através da contemplação, com o espírito santo, criando uma ligação com Deus⁷⁴. Esta nova corrente foi perseguida pelas autoridades eclesiásticas por incentivar a oração individualizada, sendo suscetível a enganos. Consequentemente a oração mental começou a ter alguma resistência por parte da Santa Sé, quando esta era praticada por leigos. Justificando-se o facto de em diversos livros espirituais sobre a prática devocional em questão, referir a importância de os fiéis que pretendessem praticar oração mental, estivessem devidamente acompanhados, por norma por um diretor espiritual, para evitar enganos. Enganos esses⁷⁵, onde supostamente ao invés de se criar uma ligação com Deus, cria-se uma ligação demoníaca ou então confunde-se ações divinas com a imaginação.

Pedro Vilas Boas Tavares⁷⁶, considera que não se pode separar as falsas santidades do molinismo. Foi graças à divulgação da oração mental e ao método do quietismo que permitiu que os supostos ideais de santidade e de perfeição cristã estivessem ao alcance de todos, independentemente do seu estado social, leigos ou não. Levando, consequentemente, à banalização da santidade.

Importa agora perceber qual o significado das falsas santidades. É possível afirmar que este fenómeno talvez tenha sido um exemplo de danos colaterais, na tentativa de a Igreja Católica querer controlar todos os rituais e venerações locais. Vejamos, a Santa Sé, demorou cerca de um milénio até se interessar pelas práticas devocionais locais e de as controlar. Usando Trento como ponto central do começo do controlo das venerações locais, um dos seus

⁷³ Idem, *Ibidem.*, p. 16.

⁷⁴ Tavares (2002), Pedro Vilas Boas, *Beatas, Inquisidores e teólogos. Reação Portuguesa a Miguel de Molinos.*

⁷⁵ Bernardes (1775), P. Manoel, *Tratado breve da oração mental, no qual por perguntas, e respostas á semelhança de conferencia espiritual se instruem os principiantes no modo pratico de a exercitar*, p. 78.

⁷⁶ Tavares (2002), Pedro Vilas Boas, *Beatas, Inquisidores e teólogos. Reação Portuguesa a Miguel de Molinos.*

instrumentos foi a permissão e incentivo de obras espirituais considerados guias para todos os fiéis, de como alcançar a perfeição cristã e de como viver em conformidade com os “novos” valores universais e padronizados da Igreja Católica. Estes guias foram propositadamente levados à população leiga e rústica, através das missões de interior, sendo o meio das autoridades eclesiásticas garantirem a reeducação das populações rurais, nos novos comportamentos e práticas devocionais aprovados pela Santa Sé.

No entanto, se a ideia inicial, verificada em decreto tridentino⁷⁷, era terminar com a devoção e criação abusiva de santos, a verdade é que surtiu o efeito contrário. As populações sentiram-se capacitadas para imitar os santos canonizados pela Santa Sé, criando desta maneira uma explosão de diversos tipos de santidade e conseqüentemente um controlo social e comportamental sem precedentes das populações, sob a alçada do Santo Ofício, incentivando desta maneira a criminalização às falsas santidades.

⁷⁷ “se alguns abusos se tiverem introduzido nestas santas, e saudaveis observancias, ardemente deseja o santo concílio se extingao totalmente; de modo que se não estabeleção imagens algumas do falso dogma, que dem aos rudes occasiao de erro. E se alguma vez acontecer

exprimir, e figurar em presença do povo indouto as historias, e narrações da sagrada escritura, quando assim convier; seja instruido o povo, como se podesse ver-se com os olhos ou exprimir-se com figuras, ou cores algumas. Toda a superstição, pois na invocação dos santos, veneração das reliquias, e sagrado uso das imagens seja extincta “ in O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento (1781), Tomo II, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa, 178, p. 353.

CAPÍTULO II – OS ATORES DOS PROCESSOS INQUISITORIAIS DAS FALSAS SANTIDADES E FINGIMENTOS DE VIRTUDE LISBOETAS

I) O funcionamento da justiça Inquisitorial

A Inquisição entrou em vigor em Portugal a 23 de Maio de 1536 com a Bula *Cum ad nihil*⁷⁸. Contudo a organização do tribunal resultou da intervenção do segundo Inquisidor-Geral, o Cardeal D. Henrique, entre 1540 e 1578⁷⁹. O Santo Ofício detinha diversas formas de exercer o controlo sob as populações, tais como: as visitas aos tribunais distritais, como também às cidades, vilas e aldeias a fim de obter denúncias ou confissões de pessoas envolvidas em processos inquisitoriais⁸⁰.

O crime de falsa santidade ou fingimento de virtude estava sob a alçada do Santo Ofício. De acordo com o *Regimento da Inquisição de 1640*⁸¹ que se manteve em vigor até 1774⁸², o procedimento contra estes crimes pode ser encontrado no Livro III, título 20, *Dos que dao culto como a santos aos q não forao canonizados ou beatificados, e dos livros q trataram de seos milagres ou revelações, e dos que os fingirem*. Aqui é referido que, conforme os breves de Paulo V e Urbano VIII, qualquer devoção a sujeitos não autorizados pelo Ordinário deveria levar à instauração de um processo pela Inquisição. Iguamente justificativo de instauração de processo estava o fingimento de visões, incluindo as revelações, visões e introdução de doutrinas contrárias às proferidas pela Santa Sé. Geralmente, aplicavam-se as penas de açoites e degredo para as galés, mas no caso de pessoas nobres e religiosas a pena ficava à consideração do Inquisidor. Estas eram as penas para quando os acusados confessavam as suas culpas.

É, contudo, importante reter que nos processos analisados, nem todos tiveram as mesmas sentenças, sendo que, uma das acusadas foi entregue à justiça secular. Esta situação pode ser

⁷⁸ Paiva (1992), José Pedro, *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva.

⁷⁹ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, p.43.

⁸⁰ Idem, *Ibidem.*, p. 44.

⁸¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1640), Tribunal do Santo Ofício - Conselho Geral do Santo Ofício, Regimentos - *Cópia manuscrita do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal* - PT/TT/TSO-CG/034/342

⁸² Paiva (1992), José Pedro, *Práticas e crenças mágicas*. p. 51.

justificada com o título 1 – *Dos hereges e apostatas da santa fé catholica apresentados* do Livro III do referido Regimento, referindo que o sujeito ao ser acusado de heresia e apostasia está a incorrer nas penas de excomunhão, privação de honras e benefícios, confisco de bens e relaxação à justiça secular. A confissão das culpas poderia, eventualmente, trazer penas mais leves, como os açoites e o degredo.

Por norma, os atores dos processos inquisitoriais eram o réu, os inquisidores, o Conselho Geral, o promotor e as testemunhas do caso, aí se incluindo o(s) denunciante(s). Contudo, houve processos em que intervieram outros atores como os qualificadores, procurador, médicos, familiares e comissários do Santo Ofício e oficiais da prisão da Inquisição.

No topo da hierarquia encontra-se o Inquisidor-Geral e os deputados, que em conjunto, formam o Conselho Geral. O Inquisidor-Geral chefiava o Conselho Geral e era nomeado pelo Papa sob indicação do Rei⁸³, os deputados eram nomeados apenas quando existia vaga, sendo por norma canonistas⁸⁴. Geralmente os deputados provinham de promotores ou inquisidores. As suas funções, de um modo geral, incidiam em organizar as visitas inquisitoriais, supervisionar os autos-de-fé e controlar o funcionamento dos tribunais de distrito, dando um carácter bastante centralista a esta organização, existindo tribunais em Lisboa, Coimbra, Évora e Goa⁸⁵.

Nos tribunais existiam os inquisidores, que por norma eram formados em direito canónico e cuja função era o julgamento dos processos. Os promotores auxiliavam na formação da acusação e na publicação das provas de justiça, através da receção de denúncias⁸⁶.

Dentro das carreiras leigas, existiam muitos oficiais menores como alcaides dos cárceres, porteiros, etc. Os procuradores não tinham perspectiva de mobilidade interna pois eram advogados leigos; defendiam o réu, caso este o desejasse. Na mesa, tinham assento os médicos, que eram um barbeiro e um cirurgião. Estes, tinham que pertencer à confraria da

⁸³ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 43.

⁸⁴ Paiva (2013), José Pedro & Marcocci, Giuseppe, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, pp. 250-251.

⁸⁵ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 44.

⁸⁶ Idem, *Ibidem.*, p. 44.

Irmandade de São Jorge⁸⁷. As suas funções passavam por visitar e curar os presos e os oficiais do Santo Ofício, dar parecer acerca das características físicas dos réus, estarem presentes em sessões de tormento para verificar se o réu estava em capacidade de o sofrer e dar a sua opinião quando os réus alegavam motivos de saúde para que não tivessem penas pesadas⁸⁸.

Por norma, o trabalho de interpretação teológica estava entregue aos qualificadores. Estes eram religiosos regulares, externos ao Santo Ofício, sendo o seu trabalho dar pareceres sobre as proposições heréticas do réu e fazer a interpretação teológica, quer oral quer escrita, das mesmas⁸⁹.

Fora do espaço físico do Tribunal do Santo Ofício, de maneira a tornar visível o controlo inquisitorial em todo o território português, eram feitas visitas inquisitoriais, realizadas por delegados dos tribunais locais, que publicavam o édito de fé e recolhiam denúncias e confissões⁹⁰. A fim de tornar esse controlo mais eficaz, foi criada uma rede de familiares e comissários, com o intuito de cobrir mais território.

Os familiares eram agentes leigos, cujo objetivo era prender, vigiar, acompanhar os réus no auto-de-fé e acima de tudo denunciar os casos ao Santo Ofício. Não era um cargo remunerado, contudo, tinha os privilégios que se indicam: isenção de alguns impostos e serviço militar, autorização para utilizar vestuário de seda, usar armas e benefícios em caso de penas criminosas⁹¹.

Os comissários eram clérigos, espalhados por todo o Reino, que, por norma, faziam os interrogatórios, registavam as denúncias⁹² e vigiavam toda a população, em suma, eram o primeiro nível da ação inquisitorial.

Segundo os processos analisados nesta dissertação, por norma, o processo inquisitorial começava com uma denúncia aos inquisidores. Essa denúncia poderia ser feita tanto por oficiais do Santo Ofício, como por qualquer leigo. Seguia-se o interrogatório, no sentido de

⁸⁷ Paiva (2013), José Pedro & Marcocci, Giuseppe, *História da Inquisição Portuguesa*, pp. 253-254.

⁸⁸ Idem, *Ibidem.*, p. 254.

⁸⁹ Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal*, p. 44.

⁹⁰ Paiva (2013), José Pedro & Marcocci, Giuseppe, *História da Inquisição Portuguesa*, p. 37.

⁹¹ Idem, *Ibidem.*, p. 255.

⁹² Idem, *Ibidem.*, p. 43.

acumular culpas contra o suspeito, mas também verificar a veracidade da denúncia. As inquirições poderiam ser feitas por comissários, no caso do processo se desenrolar geograficamente longe do Tribunal, ou pelos Inquisidores, caso o processo ocorresse junto do Tribunal.

A prisão do suspeito, era feita com um mandato de captura, sendo efetuada quando já existissem alegadas “provas” do crime. Esta poderia acontecer apenas com a denúncia ou só após alguns testemunhos, dependendo do “escândalo” do crime denunciado.

Iniciada a fase de audiências, a mesma começa com a audição das declarações do réu, sem que, nesta fase, sejam feitas perguntas específicas sobre o caso⁹³. Era feita a genealogia do réu a fim de se saber as suas origens familiares e sociais. Após a confissão do réu, ou seja, o relato do réu sobre o seu suposto crime, chegavam as sessões *in genere e in specie*. A primeira procurava saber o motivo “supernatural” que levou o acusado a dizer as proposições heréticas, no caso dos fingimentos de virtude. Esta destinava-se igualmente a aquilatar sobre a existência de eventuais pactos com o demónio, fingimentos, etc. A segunda tratava-se de um confronto com os depoimentos das testemunhas⁹⁴.

O objetivo principal era a obtenção duma confissão do motivo do suposto crime por parte do réu que, após obtida, dava lugar à acusação, ou ao libelo. É importante reter que durante todos os processos, os Inquisidores salientavam a importância da confissão e pressionavam o réu constantemente para confessar todas as suas culpas. Na acusação, constavam os crimes dos quais o réu era acusado, sendo que, o réu tinha a prerrogativa de optar pela sua defesa. Caso o réu optasse por se defender, era-lhe atribuído um procurador para formar as “contraditas”, que consistiam em juntar ao processo cerca de três ou quatro depoimentos de testemunhas de defesa⁹⁵ com argumentos a favor do réu. Geralmente este procedimento não trazia benefícios para o réu, pois nos casos analisados todos os que pediram defesa, não viram a pena ser alterada por essa diligência.

Passada esta fase, eram apresentadas pelo promotor as provas de justiça, sendo estas os depoimentos das testemunhas, apresentadas em anonimato⁹⁶. Aqui o réu poderia apresentar

⁹³ Paiva (1992), José Pedro, *Práticas e crenças mágicas.*, p. 60.

⁹⁴ Idem, *Ibidem.*, p. 61.

⁹⁵ Idem, *Ibidem.*, p. 62-63.

⁹⁶ Idem, *Ibidem.*, p. 63.

novamente as “contraditas”, e argumentando, por norma, que as testemunhas da Inquisição eram inimigas do réu⁹⁷. Tal como anteriormente referido, este argumento raramente colheu junto do tribunal, não tendo qualquer efeito na pena aplicada ao réu. Nesta fase, se ainda não existisse uma confissão satisfatória do réu, este seria submetido ao *tormento*, que consistia em interrogatórios sob ameaça de tortura física. Após a confissão do réu, este teria que posteriormente a ratificar a fim de ser validada⁹⁸.

Por fim, o Conselho Geral e Inquisidores analisavam toda a documentação produzida ao longo do processo e era feita a publicação da sentença final, que consoante a gravidade do crime praticado, a mesma poderia variar, passo a citar: “*relaxação á cúria secular e confiscação de bens (...)Alem destas penas, há outras menos graves como de abjuração, degredo, açoutes, reclusão, carcere, habito penitencial, condenação pecuniária e penitencias espirituais*”.⁹⁹

⁹⁷ Idem, *Ibidem.*, p. 63.

⁹⁸ Idem, *Ibidem.*, p. 64

⁹⁹ ANTT – Cópia manuscrita do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal - PT/TT/TSO-CG/034/342

CAPÍTULO III – AS FALSAS SANTIDADES E FINGIMENTOS DE VIRTUDE DE LISBOA

Este capítulo tem como principal objetivo mostrar como é que as falsas santidades e os fingimentos de virtude se manifestavam na cidade lisboeta, bem como, mostrar as ferramentas utilizadas pela Inquisição de Lisboa a fim de extinguir estes movimentos. Para os revelar, é necessário fazer uma análise detalhada aos 15 processos encontrados no arquivo da Inquisição de Lisboa, onde os réus se encontram sob a acusação de falsa santidade ou fingimento de virtude, compreendidos no período de 1640 a 1771.

Como já foi referido anteriormente, as falsas santidades e fingimentos de virtude, são comportamentos sociais julgados pela Inquisição¹⁰⁰, sendo estes, considerados, crimes contra a fé católica. São compostos pelo fingimento de virtudes supostamente divinas ou então quando o sujeito se considera santo agindo como tal, sem ter qualquer autorização ou aprovação por parte da Santa Sé.

*Francisco de Mendonça*¹⁰¹

Francisco de Mendonça, natural de Santarém, religioso Cartuxo no Convento da Ordem de Laveiras foi preso a 16 de Janeiro de 1651. Foi acusado de blasfémia, proposições heréticas e fingimento de visões e revelações. Tinha 51 anos, sabia o latim mal e não tinha andado na Universidade, supondo que tivesse origens rústicas. O réu já se encontrava preso no Convento por homicídio, contudo em 1650, os religiosos da Cartuxa, denunciam o caso à Inquisição pois Francisco de Mendonça começa a afirmar proposições heréticas, tais como comunicar com anjos e imaginar o demónio.

¹⁰⁰ ANTT– Cópia manuscrita do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal - PT/TT/TSO-CG/034/342

¹⁰¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1650), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Francisco Mendonça, n.º 788*, PT/TT/TSO-IL/028/00788

Enquanto preso nos cárceres do Convento fez vários jejuns a fim de provar a sua “santidade”. Quando o Santo Ofício começou a investigar o caso do réu, este continuou preso nos cárceres do convento. Bruno Espírito Santo, o seu confessor, testemunhou diversas vezes aos Inquisidores sobre o teor das proposições heréticas, tais como:

“q os predestinados(...) desta confiança e conhecimento(...) podiao faser obras pecaminosas sem(...)pecado(...)”¹⁰²disse q Dom Francisco de Mendonça lhe dissera q ele era predestinado(...) e que o guardava para grandes causas e que podia cometer(...)pecado q entendesse(...)e elle Dom Francisco era mais que Santo Inácio e Santa Thereza”¹⁰³

Este excerto permite-nos atestar que Francisco Mendonça foi um caso de falsa santidade, devido ao seu suposto contacto com o divino bem como se considerar predestinado e superior a santos canonizados pela Santa Sé como Santo Inácio e Santa Teresa.

Foram também interrogados vários religiosos sobre o réu, dando informações incriminatórias sobre o mesmo, como que tudo o que dizia eram mentiras para se livrar da prisão no convento. Francisco de Mendonça, mesmo após ser transferido para os cárceres da Inquisição e terem-lhe feito diversos interrogatórios, continua a insistir que nada é fingimento, dizendo que:

“a profecia de Isaías(...) estava ainda por cumprir”¹⁰⁴(...)era eximido da ley de deos para não poder pecar¹⁰⁵(...)afirmou q era mais que são pedro e são paulo e que são joão baptista e que todos os santos¹⁰⁶(...)conhecia as vontades de deos e as causas que deos lhe revelava tam perfeitamente como os anjos e como a virgem nossa senhora rainha deles¹⁰⁷(...)que casara com uma mulher(...)celestialmente mas não na forma que a igreja manda¹⁰⁸(...) q não tinha fee q avia

¹⁰² ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 43 v

¹⁰³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 51

¹⁰⁴ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 200

¹⁰⁵ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 200 v

¹⁰⁶ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 200 v

¹⁰⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 200 v

¹⁰⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 201

purgatorio(...) tinha compreensao que avia inferno(...)tinha ditto que alcançara revelações de deos e que a igreja se enganara e elle não¹⁰⁹(...)tivera revelações de deos em que parecia santos com santas em actos e ajuntamentos desonestos e que no ceo entre os bemaventurados avia de aver ajuntamento carnal¹¹⁰(...)deos avia de salvar todas as gentes principalmente os que tivessem fee¹¹¹(...)dizendo que tudo stava por cumprir e que elle reo seria o principal instrumento”¹¹²

A acusação é feita, referindo todas as proposições que o réu proferiu ao longo do processo, acusando-o de fingimento das mesmas. Posto isto, Francisco de Mendonça, recorre ao procurador. Nesta parte, o réu continua a afirmar a veracidade das suas revelações e visões dizendo que nada é fingimento, ao contrário do que é afirmando pelos Inquisidores. A defesa utiliza como argumento que o depoimento de Bruno Espírito Santo, confessor do réu, não pode ser utilizado, pois este também tem visões e revelações, o que acabou por iniciar um processo contra este que será analisado adiante. Contudo a opinião dos Inquisidores mantém-se e aí o réu teve que ir para o *Tormento*. Ai confessa as suas culpas, que tudo o que dizia ver e sentir era fingimento. Contudo, no dia seguinte ao *tormento*, Francisco de Mendonça pede a revogação da confissão, pois afirma que só confessou as suas culpas porque se encontrava em perigo de vida. Um mês depois é torturado novamente, confessando que as visões e revelações que teve eram fingimento para sair da prisão do convento. Ao retificar a confissão o processo termina com a sentença, cuja decorreu a 27 de Novembro de 1652 onde foi abjurado, suspenso do exercício da ordem, degredado para sempre na Ilha de S. Tomé, penitências espirituais e pagamento de custas.

Francisco de Mendonça, dos 15 casos foi o único a ser posto ao *tormento* duas vezes. A dureza da pena justifica-se não só por ter demorado a confessar as suas culpas, bem como pela gravidade das mesmas. Para além de se achar superior a santos canonizados, colocava em causa que o purgatório existia, rompeu os seus votos religiosos ao afirmar que tinha casado com uma mulher celestialmente e contestou a superioridade da Igreja ao afirmar que todos estavam enganados, exceto ele.

¹⁰⁹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 201

¹¹⁰ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 201 v

¹¹¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 201 v

¹¹² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/00788 fl 327 v

*Bruno Espírito Santo*¹¹³

Bruno Espírito Santo, natural da Guarda, religioso Cartuxo no Convento da Ordem de Laveiras, tinha 30 anos e foi preso a 20 de Janeiro de 1652. Foi acusado de heresia, blasfémias e fingimento de visões e revelações. Julgando-se pela posição do seu pai, Sargento-Mor da cidade da Guarda, e pelos seus estudos superiores, sendo o réu "filósofo mestre" e teólogo, era um padre ordenado com estudos universitários. Bruno Espírito Santo foi preso devido a suspeitas levantadas no processo de Francisco Mendonça, onde teria visões e revelações. Estas suspeitas ocorreram mediante a denúncia de outro religioso da mesma ordem, em 1651. Após a denúncia, ainda no mesmo ano, é feita uma qualificação das culpas pelos qualificadores, a fim de apurar as culpas de Bruno Espírito Santo e a gravidade das mesmas a nível teológico. O réu afirmava proposições muito semelhantes às de Francisco Mendonça, tais como:

“que os predestinados debaxo da confiança e conhecimento de o serem podem fazer obras pecaminosas sem encorrerem em pecado e q assi o entende porq os pode dispensar com os predestinados porquanto o mesmos não esta atados ás leys nem às regras da Igreja e doutrinas dos santos e q alguns dos que gozão a vida eterna em prezença do mesmo deos tiverao neste mundo dispensação e poder do mesmo para se faserem invisíveis e assim entrarem em comunidades de freyras e terem com todas ellas deleytes sensuais sem pecarem nem ellas perderem alguma cousa de sua pureza(...) q he predestinado por assi lho dizer outra pessoa a qual tinha por santa e favorecida de deos a qual lhe dizia q deos assi lho(...)revelado e q podia entender elle theologo q deos dispensava com elle theologo em todo o género de pecado e q podia entender mais q em o padre eterno lhe descobrir este segredo(...)faria ao ditto theologo maior favor q se deitasse na cama com a virgem nossa senhora para ter della hu filho(...)”¹¹⁴ Diz q tem revelações e q estando dormindo lhe parcera estar em hua janela(...) hua nossa senhora vestida de (...)passara junto a elle e levantandosse em(...) antes de dezapparecer se lhe deixara ver

¹¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1652), Tribunal do Santo Officio - Inquisição de Lisboa, *Processo de Bruno Espírito Santo, n° 3997-* PT/TT/TSO-IL/028/03997

¹¹⁴ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03997 fl 29

as partes interiores até a cintura(...)e q sem lhe dizerem quem ella era entendera em revelação ser a virgem maria nossa senhora pla modéstia com que a vira(...)que estando em hua casa vira por revelação dormindo junto a sy o christo senhor nosso estando este senhor vestindo em habito de certa religião e vira outra vez então a nossa senhora sra que estava em outro(...)e q por hu buraco do ditto(...)se deixarão ver as partes interiores como da primeira vez e q christo dizia /bem empregado favor/ e o atribuiu a sy mesmo o ditto theologo dizendo q assi como aos que estão no ceo se lhe não oculta cousa alguma assi elle theologo em final de que era predestinado e avia de ver no ceo os corpos resplandecentes se lhe mostrava já ca tudo na terra”¹¹⁵

À semelhança de Francisco de Mendonça, o réu também se julgava santo e predestinado, sendo igualmente um caso de falsa santidade. Antes de ser preso desculpa-se por carta ao Santo Officio, afirmando que o que disse foi por ignorância e não por malícia, pedindo desta maneira misericórdia. Quando é preso confessa de imediato todas as suas culpas, ao contrário de Francisco Mendonça. Visto que o réu é teólogo, os Inquisidores auferem que não pode alegar ignorância, sendo acusado de heresia.

Por fim, a sentença, a Fevereiro de 1652, foi fazer uma abjuração das suas heresias, onde promete que nunca mais as dirá, que será a partir do dia da mesma um bom cristão, prisão perpétua no convento e pagamento de custas. Apesar de alegar ter sido enganado pelo demónio e se mostrar arrependido, foi suspenso da sua ordem, tendo sido enviado para a prisão no seu convento para cumprir as penitências espirituais. A 17 de Março de 1652 é confirmado que Bruno Espirito Santo está na prisão do convento. Em Abril de 1653, o Prior do Convento da Cartuxa de Laveiras acha que o réu já teve penitência suficiente e levantou a ordem do carcere. Em Janeiro de 1654 são levantadas as penitências do réu e autorizado a permanecer no Convento da Cartuxa em Laveiras.

A leveza da pena pode ser justificada com o facto de ter confessado logo as suas culpas, bem como a sua posição social ter facilitado no posterior levantamento da pena, onde o réu não chegou a estar 2 anos preso.

¹¹⁵ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/03997 fl 29 v

*Maria Antunes*¹¹⁶

Maria Antunes foi presa no cárcere da penitência do Santo Ofício a 6 de Outubro de 1657, tinha 50 anos, e era freira na ordem de São Francisco na Merceana, Torres Vedras, de onde também é natural. Era analfabeta, concluindo-se que teria origens rústicas.

Não existiu uma denúncia oficial como nos outros processos, mas sim uma informação que chegou à Inquisição segundo a qual poderia existir uma religiosa que andava a apregoar que seria santa. Consequentemente os oficiais do Santo Ofício da vila de Torres Vedras, são delegados com a incumbência de interrogar as pessoas que pudessem saber se existia a dita religiosa ou não. Os interrogatórios confirmaram o seguinte:

“hua certa pessoa persuadio outras duas q todas tres se fossem plo mundo fazer visão santa porq assim lho mandara deos nosso senhor e q esta ditta pessoa era sancta porq deos a tinha feito(...)sendo perguntada quem era seu confessor ou padre spiritual (...)respondeo que era o padre dos padres spirituais e q não era peccadora porque deos a havia feito sancta(...)quando estava ouvindo missa fasia abalos com o corpo para diante que chegava com a cabeça ate ao chao e para de traz e sendo perguntada para q faria aquillo respondeo que era força do espirito da oração(...)que sabia quem estava em graça e quem não, e quem havia de salvar ou perder, e morrendo hum homem disse a ditta pessoa q lhe fizessem logo sufrágios porq estava em grandes(...) no purgatorio(...)que sabia com q um deos estava bem e com quem estava maiz(...)que hia ao ceo falar com deos e q este lhe falava muitas vezes e quando ella falava com as pessoas falava com os olhos espantados e com as miraçoens¹¹⁷(...) Falava alguas (...)formando a vox como de criança piquena e sendo perguntada que modo de falar era aquelle responde que pla oração a punha deos no estado da inocenssia e por isso falava daquela maneira(...)e que quando estava na oração hia a sua alma ao ceo e so ficava ca o espirito e q no ceo vira isto e os santos estar destamais(...)ouvia as musicas do ceo(...)e quando ella fosse apregar pelo mundo todos se

¹¹⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1657), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria Antunes, n.º 10198* - PT/TT/TSO-IL/028/10198

¹¹⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/10198 fl 42

haviao de fazer amarelos (...)no dia do juízo(...)e que ella era o primeiro final daquele dia(...)quando vinha da igreja ou quando acabava oração diria agora tirei tantas almas do purgatorio por virtude da oração e q ella as vira ir para o ceo(...)disse q havia de ser maior santa que santa thereza e q ella peccara e a ditta santa não peccara”¹¹⁸

Este excerto mostra que estamos perante não só um caso de falsa santidade, mas também de imitação de santidade nomeadamente de Santa Teresa. Ao longo do processo verifica-se que Maria Antunes praticava imenso a oração mental e a própria julgava que um dia ia ser superior à dita santa.

Os Inquisidores, perante estes depoimentos, concluíram que só podiam ser fingimentos, pois iam contra algumas leis da Igreja, nomeadamente, quando a ré refere que tira as almas do purgatório e tem os arrebatamentos quando está em oração. De acordo com os livros espirituais da época, verificado no primeiro capítulo, quando existia uma ligação entre o divino e o fiel, essa ligação era bastante suave e não violenta, contradizendo o conteúdo da denúncia.

Quando a ré é presa é feito um exame da capacidade da mesma, onde se conclui que ela é uma mulher sã. Nos interrogatórios, a ré vai confessando diversos episódios da sua santidade. Ao ser questionada se sabia porque é que estava presa ela responde que não, o que pode significar que Maria Antunes, ao estar sempre a expor a sua vida e os seus episódios de santidade, poderia estar a tentar provar a sua santidade às autoridades eclesiásticas.

Quando a ré não tem mais nada a acrescentar nos seus depoimentos é-lhe questionado se esta a fingir, ao que ela responde que não. É-lhe dado a entender diversas vezes que a tal voz que a ré ouve poderia não ser de Deus, acabando mais tarde por afirmar que ouvia uma voz que lhe dizia para fazer e dizer as coisas que a caracterizavam como santa, referindo que essa voz poderia não ser de Deus. Aquando a apresentação da acusação à ré, a mesma afirma que se enganou devido à sua fraqueza e ignorância enquanto mulher.

A sentença é dada a 5 de Dezembro de 1658, ordenando-a a ir a Auto-de-Fé público, ouvir a sua sentença, açoites nas ruas, degredo para o Brasil por 6 anos e pagamento de custas. O Auto decorreu a 15 de Dezembro de 1658, dois dias depois a ré apela para que não seja

¹¹⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/10198 fl 42 v

açoitada, justificando o procurador, com o facto de sendo ela religiosa não devia ser açoitada. Apesar de ter sido ponderado pelo Santo Ofício, não foi possível descortinar a sua decisão sobre esta questão.

De acordo com o *Regimento de 1640*, apesar de para o crime de fingimento de virtude e falsa santidade estar prevista a pena de degredo para as galés e açoites públicos, os religiosos e nobres não eram obrigados a cumprir essa pena, ficando a mesma à consideração da Mesa¹¹⁹. Contudo, a dureza da pena pode ser justificada com as proposições da ré, ao querer ser superior a uma santa canonizada pela Santa Sé, onde segundo a bibliografia da época, a ré caiu na vaidade, ao se superiorizar a santos conhecidos, conseqüentemente, nunca poderia ser considerada santa. O estado social da ré eventualmente poderá justificar a dureza da pena. Além da alegada ignorância e fraqueza feminina, a rusticidade também era um fator de desconfiança para este tipo de enganos, acrescentando que a ré não confessou de imediato as suas culpas.

*Pedro Martins*¹²⁰

Pedro Martins foi preso a 5 de Novembro de 1657 pela Inquisição de Lisboa. Era vedor de águas e natural do Torrão. Tinha 30 anos e morava em Lisboa. Este processo não contém denúncia pois foi logo preso por um alcaide, a 3 e Novembro de 1657, sob um alegado mandato de prisão a Pedro Martins com a suspeita de fingir curas e de se fingir oficial da Inquisição.

¹¹⁹ “e porq algumas pessoas com fingimentos de virtude procurao mostrar q tem revelações dotes e fazem milagres e consigo cauzao grande escândalo no povo christao (...) introduzir doutrinas falsas e grandes abuzos em prejuízo de nossa santa fé ordenamos q (...) sejam castigados os q cometerem este crime; e sendo pessoas de ordinária condição sejam condenadas em pena de açoutes e degredo de galés; e se forem pessoas religiosas ou nobres sera a pena arbitraria” in ANTT– Cópia manuscrita do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal - PT/TT/TSO-CG/034/342

¹²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1657), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Pedro Martins*, nº 3977- PT/TT/TSO-IL/028/03977

No dia seguinte à sua prisão, começou por confessar o que fazia, passo a citar: *“elle declarante que tinha virtude de deos para curar animaes e para conhecer as infermidades das pessoas pella informação que lhe davao usando que tinha ditta virtude(...)tomaria dinheiro que lhe dariao pelas dittas curas”*¹²¹

A acusação da Inquisição determinou que o réu:

*“faria as dittas curas por engano(...) a fim de ganhar dinheiro¹²² e que elle mandou prender da parte do Santo Officio a certa pessoa per hu Alcaide sem ter(...)ordem nem lho dizer algu familiar¹²³(...)não declara a verdadeira função q teve em cometer as culpas nella contheudos e se presume(...) ter pacto com o demónio e não per virtude ou conhecimento natural.”*¹²⁴

Estes depoimentos levam à conclusão que este processo se tratava de um fingimento de virtude não de falsa santidade, pois o réu nunca se quis fazer passar por santo nem refere contacto com o divino.

A 17 de Novembro de 1657, um requerimento do promotor, refere que uma testemunha afirma que o réu não se fez passar por oficial do Santo Officio, entregou-se sim ao Alcaide afirmando que um familiar do Santo Officio o procurava para o entregar à Inquisição, cuja ordem mais tarde se averiguou que não existia. Ainda na mesma data foi dada a sentença ao réu. Este deveria ser degredado para fora de Lisboa durante um ano e o pagamento de custas no valor de 20 cruzados. A leveza da pena pode justificar-se com o facto de as autoridades eclesiásticas não considerarem ser escandalosa a prática, por não ser conhecida da população e porque, inicialmente, ele nem era procurado pela Inquisição lisboeta.

¹²¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/03977 fl 11v

¹²² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/03977 fl 23 v

¹²³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/03977 fl 23 v

¹²⁴ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/03977 fl 23 v

*Tomé João*¹²⁵

Tomé João, lavrador, morador na freguesia dos Olivais, natural de Torres Vedras, tinha 50 anos e não sabia ler nem escrever. Em março de 1657, um religioso capuchinho francês foi denunciar Tomé João com as seguintes alegações, passo a citar:

“haveria três meses (...)se achou em casa da duquesa de torres novas (...) hua segunda casa acharão porta hua mesa per modo de estar (...)”¹²⁶ cuberta co hua valha branca, hu crucifixo posto nella co dus velas acesas de hua e outra parte, e três pães postos no meio da mesa ao pe do crucifixo; e estava posto(...) da mesma mesa hu homem secular que parecia camponês co hu vestido(...) magro de cara, co barba comprida como castanha(...) não lhe sabe o nome nem donde era natural, e so lhe dissera na ditta casa que era benzedor, aos pes do qual estavao posto de joelhos para a mao direita, há mulata do serviço da mesma duqueza a quem não sabe o nome, e se dizia que estava mordida de hu cao danado, e que a esse respeito estava benzendo o ditto homé; o qual quando elle denunciante entrava tinha já começado o ditto benzimento, e continuando vio elle denunciante e seu companheiro que fazia muitos ¹²⁷(...) benções (...)forma (...)logo fazer sobre a ditta mulata, e lhe dava a mao a beijar, e outras vezes bafejava sobre o mesmo pao e logo sobre a mulata e outras vezes levantam os olhos ao ceo co esganos, suspeitos e exclamações, rezando sempre em tudo. Discurso destes actos orações em nossa lingua vulgar, que inda que elle denunciante não esta lembrado da formalidade dellas, co tudo lembrasse que invocava nellas alguns santos e as não entendia bem, assi em razão de estar alguma cousa distante como porque o ditto homem pronunciava as taes orações já em voz alta, já em voz baixa. E depois de tudo isto e ter feito muitas benções (...) foisse ajoelhar algumas vezes mas não de todo e somente como quem faz mizura co o joelho¹²⁸(...) e foi continuando co as mesmas benções, orações e suspenções ao ceo, rezando sempre e depois disto tomou hua faca e sobre os pães fez hua fenda co ella ao comprido e co a mesma faca cortou para hua dos ilhargas da mesma fenda como forma de cruz

¹²⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1657), Tribunal do Santo Officio - Inquisição de Lisboa, *Processo de Tomé João, n.º 4744* - PT/TT/TSO-IL/028/04744

¹²⁶ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 1

¹²⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 1 v

¹²⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 2

menos hu braço. E logo bofejou sobre os ditos pães e sobre a mulata ¹²⁹(...)ficando co os peitos à mostra os deu a mesma mulata a beijar, o qual co efeito foi co a boca a beijou (...) o ditto homem dava a tal mulata a benzia na testa, nos hombros, e nos peitos estando vestida porem. E ultimamente elle se poe de joelhos diante do altar(...) e depois de levantado mandou buscar agua e sal que lhe trouxerao e na ponta do altar onde poserao tudo benzeu a ditta agua e sal co varias benções e orações ¹³⁰(...) denunciante e seu companheiro que não quizerao receber a agua, nem aceitar o pao que se repartio (...) ficarão como pasmados e escandalizados, dizendo aos circunstantes que aquillo se não devia permitir , e lhe responderão que muitos homens havia benzedores semelhantes à aquelle e faziao co(...) permissão do santo officio e como elle denunciante ouvio isto inquietouse(...) lhe perguntava quem lhe ensinava as dittas ceremonias e elles não respondendo à pergunta fez outra a elle denunciante co as palavras seguintes: pois estas ceremonias não se fazem na terra de vossa paternidade? Ao que elle denunciante disse que se la se fizerao o haviaio de queimar vivo(...) e esta he a razão porque elle denunciante o não veio dizer a esta ¹³¹(...) mesa e entendeo depois que tinha obrigação de o fazer.”¹³²

Esta denúncia permitiu averiguar que este processo não tratava de uma falsa santidade, mas sim fingimento de virtude, pois o réu utilizava as suas alegadas virtudes para efetuar curas, não mostrando uma ligação direta com o divino, nem se considerando santo.

De seguida a Inquisição começou a fazer interrogatórios a quem pudesse conhecer o tal “benzedor”. As mesmas relataram diversos episódios do tal “benzedor”, contudo, o Santo Officio conseguiu averiguar que o réu era da freguesia dos Olivais, interrogando deste modo um familiar dos Olivais¹³³, chegando ao individuo Tomé João. Assim chegaram à conclusão que o deveriam prender, devido ao facto de este andar a benzer pessoas e animais com rituais exclusivos de sacerdotes. Aqui podemos verificar uma das razões pela qual as pessoas que se fingiam de santas ou de virtuosas colocavam em causa o papel dos eclesiásticos de

¹²⁹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 2 v

¹³⁰ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 3

¹³¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 3 v

¹³² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 4

¹³³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 15 v

mensageiros entre a população e o divino, pois o réu efetuava rituais reservados aos religiosos.

O réu foi preso nos Cárceres da Penitência da Inquisição de Lisboa a 20 de Maio de 1657. A 7 de Agosto de 1657, na primeira audiência, começou por contar os episódios que o tinham levado a ser “benzedor”. Começou por aprender a fazer mezinhas ao gado, entretanto, enquanto dormia, um espírito disse-lhe que devia benzer os animais e assim se tornou “benzedor” de animais de gado. Depois começou a curar as enfermidades e chagas que os médicos não conseguiam curar como mordidas de cães e assombrações do demónio. Para estas curas ele tinha um altar com uma imagem de Jesus Cristo e velas, quando tinha que curar alguém que não estava confessado ele próprio confessava a pessoa. A cura era feita com o réu a bafejar três vezes na chaga e depois tirava os cabelos da sua ilharga e colocava na ferida cobrindo-a com um pano e colocava-se em tronco nu para simbolizar a cruz de Cristo. Ele terminava mandando a pessoa rezar três *avé* marias, uma para Santa Brígida, uma ao menino Jesus e outra para as almas do purgatório. Após este ritual benzia o pão que estava em cima da mesa, benzia a pessoa e rezava três *avé* marias.

Após o depoimento do réu, a Inquisição refere que face à "rusticidade" de Tomé João, este não podia saber os procedimentos de curas, ao que o réu afirma que todo o conhecimento que tem foi-lhe facultado por Deus através de um espírito. A acusação referiu que tudo isto seria pacto com demónio. Perante a acusação e o réu não se querer defender foi submetido a *tormento* a 5 de Dezembro de 1658.

Apesar do réu não confessar que era fingimento ou pacto com o demónio, a mesa do Santo Ofício a 6 de Dezembro de 1658 refere que este usava as superstições acima descritas devido à sua "rusticidade" e simplicidade, querendo adquirir os bens ou dinheiro que lhe davam pelas curas. Foi sentenciado a ir ao Auto de Fé para ouvir a sentença, ser açoitado nas ruas de Lisboa, degredo para o Brasil por seis anos e pagar as custas. O Auto-de-Fé decorreu a 15 de Dezembro de 1658.

Mónica Gomes era natural e moradora em Lisboa. Era cristã-velha, tinha 27 anos e era casada com António Delgado, que era piloto da carreira do Brasil. Era enfermeira na enfermaria de Santa Catarina no Hospital de Todos os Santos e sabia ler e escrever, depreendendo-se que não era "rústica". Mónica foi denunciada a 4 de Novembro de 1660, sob as suspeitas de ter no céu da boca a imagem de Jesus Cristo esculpida, ver uma alma de uma lavadeira que faleceu no hospital onde trabalhava e que ia sempre à janela pelas onze da noite orar. Com isto a 5 de Novembro de 1660, a Inquisição de Lisboa emitiu um mandato de captura e ela foi presa no dia seguinte.

Entretanto as culpas são oficializadas pelo Santo Ofício, sendo as seguintes:

“contra monica gomes mulher de antonio delgado homem do mar da carreira do brazil moradora esta cidade de lisboa(...)de que consta afirmar(...)chorar no ventre de sua may e tinha no ceo da boca esculpida a imagem de Christo crucificado, e vendo qualquer pessoa(...) conhece infurtonios que ha de passar, e sabe faser cousas para os evitar do meo dia para hua hora do dia e das onze para a mea noute ve os ceos abertos e vira huma alma de certa pessoa que declarou a qual lhe dissera que andava purgando em certo lugar seus pecados, que erao por infamar algumas pessoas, ela mesma lhe dissera que as orações da delata e não mui aceitas a deos e tudo que lhe pedia concedia¹³⁵(...)disse gabar que deos ceos abertos, e que adivinha os futuros, e que vira a alma de certa mulher defunta e q com ella fallara, se tira presumpção de que uza de feitiços e que tem pacto com o demónio.”¹³⁶

A 20 de Dezembro de 1660, a ré nega a maioria das culpas, contudo, confessa que viu um vulto no Hospital onde estava. A denúncia acima, mostra que este processo poderia ser de uma falsa santidade. A ré, contudo, não reconhece a maioria das culpas, admitindo apenas a visão de um vulto. Tratava-se, portanto, de um fingimento de virtude.

¹³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1660), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Mónica Gomes, n.º 7607 - PT/TT/TSO-IL/028/07607*

¹³⁵ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07607 fl 15

¹³⁶ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07607 fl 15 v

A acusação foi feita em Fevereiro de 1661. Sendo questionada se pretendia apresentar defesa, por continuar a negar as culpas, a ré responde que sim. A defesa é efetuada por vários testemunhos onde apesar de afirmarem que ela nunca faria uso de superstições ou feitiçarias, se reconhece que a ré tinha pouco juízo, era mentirosa e não era bem-vista, pois era vítima de violência doméstica. Com estes testemunhos é possível verificar que Mónica Gomes passava muito tempo no Hospital não como enfermeira, mas sim hospitalizada pelos “castigos” do marido, que *“lhe deu algumas facadas de que se foi curar ao hospita”*¹³⁷.

A prova de justiça foi publicada confirmando os depoimentos iniciais. A ré voltou a recorrer à defesa, com o argumento de que ela passava imenso tempo no hospital a curar-se das feridas do marido e consequentemente era uma mulher de pouco juízo. Tendo em conta as condições físicas e psicológicas da ré, o Santo Ofício refere que Mónica Gomes merecia uma pena maior; contudo, foi sentenciada a ir ao Auto-de-Fé, ser degredada durante dois anos para Castro Marim e pagar as custas. Não é certo, todavia, que tenha ido para Castro Marim porque, entretanto, teve que ser novamente hospitalizada por ferimentos causados pelo marido. Apesar de não ter confessado as suas culpas, a sentença da ré é considerada leve. Esta leveza é justificada pela alegada "falta de juízo" de Mónica Gomes, bem como o facto de ter negado a maioria das alegações contra ela, contrariando o que por norma acontece, em que o réu insiste que as suas visões e revelações são verdadeiras e não fingidas. O desconhecimento do cumprimento do degredo imposto à ré, não se prende pelo estado social da ré, mas sim às suas condições físicas que não lhe terão permitido cumprir a pena.

*Maria de Macedo*¹³⁸

¹³⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07607 fl 36

¹³⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1665), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria de Macedo, n.º 4404* - PT-TT-TSO-IL-28-4404

Maria de Macedo foi presa a 1 de Março de 1665. Tinha 42 anos e era casada com Feliciano Machado, oficial maior de Gaspar de Abreu, escrivão da fazenda, sabendo ler e escrever.

A denúncia foi feita em Fevereiro de 1665, referindo o denunciante, aquando de uma visita a casa da ré, ouviu a mulher a falar de mouros e turcos e que tinha visões dos mesmos. Na sua opinião, atendo ao modo com que a mesma se referia a essas coisas, ela era uma “embusteira”. A partir daí o Santo Ofício começou a fazer interrogatórios a todos aqueles que pudessem conhecer Maria de Macedo para averiguar se a denúncia era falsa ou verdadeira, tendo alegadamente descoberto, que desde os nove anos, lhe aparecia um homem com trajes mouriscos. Esse homem ia até ao Terreiro do Paço e entrava numa embarcação que a levava até uma ilha; nessa ilha via cobras e lagartos com olhos humanos, transformando-se mais tarde em figuras humanas. Nessa ilha, ela teria sido introduzida ao Rei D. Sebastião, que estava em constante oração e fugido do Rei de Castela. Ai foi-lhe dito que o Rei D. Sebastião iria voltar ao Reino de Portugal para vencer o mundo e conquistar os mouros, turcos e todos os hereges. Maria Macedo diz que ia à tal ilha frequentemente, tendo o marido Feliciano Machado afirmado que quando a sua esposa ia à tal suposta ilha não saia da cama. Estas proposições levaram a Inquisição lisboeta a concluir que ou se tratava de fingimento ou, pior, de pacto com o demónio.

Neste processo deparamo-nos com uma obra, as “cousas admiraveys q sucederam a Maria D’Macedo” datado de 1658, referindo tudo o que aconteceu a Maria Macedo desde que era uma criança com onze anos até à idade adulta, esses acontecimentos são compatíveis com o conteúdo dos interrogatórios acima descritos.

Após vários interrogatórios, os Inquisidores disseram-lhe que as suas proposições seriam ou fingimento ou ilusão do demónio, como Maria de Macedo não confessou nenhuma das acusações feitas pelo Santo Ofício foi mandada prender a 3 de Março de 1665. A acusação foi feita em Junho de 1665 tendo-se concluído que tais proposições só poderiam ser fingimento ou pacto com o demónio. A ré decide optar por defesa, recorrendo esta ao argumento que Maria Macedo era uma mulher muito católica e nunca resistiu em confessar aos Inquisidores. Perante a ré continuar a insistir nas suas declarações, o Conselho Geral, a 16 de Março de 1666, decide por a ré sob o *tormento*. Essa sessão decorre a 23 de março de 1666, tendo ela

confessado que as visões que tinha publicado eram fingidas para ser tida em boa conta pelo seu marido e pelos seus pais.

A sentença foi publicada a 26 de Março de 1666, sendo decretado que ela teria que ir a Auto-de-Fé, ser açoitada publicamente, ser degredada 5 anos para Angola e pagar as custas. Em Abril do mesmo ano, o seu marido, recorreu para que a sua esposa não sofrer os açoites, pois era nobre, tendo este requerimento sido deferido. Consequentemente é adicionado um ano ao degredo em Angola, passando para 6 anos. Em Novembro de 1667 é feito um pedido para que a ré seja livrada do degredo, por se mostrar arrependida com bastante penitência, pedido esse que é aceite pela Inquisição, podendo Maria de Macedo regressar a Lisboa.

Inicialmente este processo aparenta ser de uma falsa santidade, pois apesar, da ré não se considerar santa, a mesma confessa ter contacto com o divino. Contudo, no fim, confessa que fingiu virtudes para ser tida em boa conta, passando a ser um caso de fingimento de virtudes. Apesar da sentença ter sido grave, devido às suas proposições e de não ter confessado imediatamente as suas culpas. O estado social da acusada resulta da mesma não ser açoitada como foi previsto na sentença, nem cumprir o degredo até ao fim, tendo cumprido um ano.

*Maria Brás*¹³⁹

Maria Brás, esposa de Manuel Machado, moleiro, é natural e moradora do Lugar do Tojal que pertence à Cidade de Lisboa, tinha 58 anos e não sabia ler nem escrever. A 30 de Janeiro de 1686 foi feita a denúncia contra Maria Brás. Foi relatado muito sumariamente que ela dizia publicamente que supostas almas entrariam dentro dela em busca da salvação e, consequentemente, quando as almas entravam dentro dela falariam para as pessoas utilizando o corpo de Maria Brás. Após esta denúncia foram feitos vários interrogatórios levados a cabo por familiares e comissários do Santo Ofício, para averiguar a veracidade da denúncia. As testemunhas corroboraram com a denúncia, chegando à conclusão, por parte do Santo Ofício,

¹³⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1686), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria Brás, n.º 4254 - PT-TT-TSO-IL-28-4254*.

que a intenção por de trás ou seria fingimento ou ilusão do demónio. É de notar que todas as testemunhas não tinham em boa conta a ré, diziam que era mentirosa. Portanto a 29 de Março de 1686, Maria Brás foi presa do Cárcere da Penitência da Inquisição de Lisboa.

A 3 de Abril de 1686, a ré confessou as suspeitas da denúncia. Passo a citar:

“disse que em (...) janeiro deste prezente anno vendosse ella confessante pobre(...) ¹⁴⁰e falta com remedio com que se alimentar a seu marido e a quatro filhos assentou consigo fingir que alma de sua sogra catherina d affonseca se mettera nella para o efeito de se saber e ver(...)a seu cunhado antonio pedrozo que possui os bens todos que ficarão da ditta defunta a que lhe desse parte deles por haver fallecido sem haver feito testamento e para este efeito fingio hum assidente, e disse que a ditta catherina d’ affonseca chamava seu sogro gaspar machado e fazendo-se assim e sendo prezente lhe disse ella confidente fingindo ser sua sogra catherina d’affonseca que (...) a sua alma repartindo as duas cazas que ficarão de ambos com Manoel machado marido della confidente e com antonio pedrozo seu cunhado(...) e que para ella defunta ir gozar da bemaventurança pedia a seu sobrinho o padre Manoel machado clérigo do habito de s.pedro(...) que quisesse dizer hua missa pla sua alma e promessa que fizera por seu genro (...)muita gente que teve devoção de vir a ditta missa e ver o final que ella confidente prometteo lançar em fee da verdade a ermida de s.roque(...) ¹⁴¹e chegando a capella mayor se deitou no chao ao comprido fingindo dar lhe outro accidente, e ter dentro em sy a alma de catherina d’ affonseca sua sogra e disse bem ditto e levado seja o santissimo sacramento e que(...)conceição da virgem maria concebida sem peccado original. E que o nome de jesus fosse com a sua alma(...) ¹⁴²porem o ditto seu cunhado não quis largar a posse de nenhuma das dittas cazas e ella confidente não passou mais nesta matéria (...) ¹⁴³disse mais que haveria cinco anos pouco mais ou menos por accasiao de seu sogro custodio fernandez ser então fallecido e deixar (...) hua missa pedida e ditto a nossa senhor da nazare a pedio ella confidente aos moradores do lugar do tojal por esmola e fingio que a alma do ditto seu

¹⁴⁰ ANTT -PT-TT-TSO-IL-28-4254 fl 33

¹⁴¹ ANTT -PT-TT-TSO-IL-28-4254 fl 33 v

¹⁴² ANTT -PT-TT-TSO-IL-28-4254 fl 34

¹⁴³ ANTT -PT-TT-TSO-IL-28-4254 fl 34 v

sogro se metterla nella e requeria a fosse ella mesma confidente ouvir na igreja de nossa senhora da nazare(...) e fingio hum acidente.”¹⁴⁴

A acusação foi feita em Maio de 1686, sendo referido que a ré não fazia uma confissão verdadeira. Questionada se pretendia um procurador para se defender, ela responde que não. Em Junho de 1686 foi feita a publicação da prova de justiça, ao que se averigua que tais *accidentes* da ré aconteceram mais vezes do que Maria Brás havia confessado inicialmente. A sentença decretou que a ré fosse a Auto-de-Fé com uma vela acesa na mão e ouvisse a sua sentença, que foi de 3 anos de degredo para o Couto de Castro Marim e pagamento das custas. O Auto-de-Fé foi a 19 de Julho de 1686.

A leveza da pena prende-se certamente com o facto de a ré ter confessado de imediato as suas culpas. Contudo, este processo, à semelhança do anterior, primeiramente foi considerado um caso de falsa santidade, contudo, no fim, verifica-se que é um caso de fingimento de virtude, devido ao fingimento confesso que a mesma referiu que fazia.

*Maria de Jesus*¹⁴⁵

Este processo pertence a Maria de Jesus, também conhecida por Maria da Cruz, solteira, de 58 anos, natural da Quinta da Borregã, termo de Pinhel e moradora em Lisboa. No processo não é referido se sabe ler ou escrever, mas visto que o seu pai era lavrador e que ela refere que vive de esmolas, supõe-se que seria pobre e "rústica". Foi presa a 1 de julho de 1697 pela segunda vez. A primeira prisão terminou com o Auto-de-Fé a 11 de Março de 1668, tendo a mesma foi considerada culpada de fingir e publicar revelações, visões e favores de Deus. A sentença foi degredo de 3 anos para o Brasil e açoites públicos nas ruas de Lisboa.

¹⁴⁴ ANTT -PT-TT-TSO-IL-28-4254 fl 35

¹⁴⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1697), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria de Jesus, n.º 6616-1- PT/TT/TSO-IL/028/06616-1*

A primeira denúncia apareceu no Santo Ofício a 16 de Setembro de 1682, decorrente de uma audiência pedida por um religioso de São Jerónimo onde declarou o seguinte:

“disse que haverá hum anno, nesta cidade em caza de Manoel Teixeira de carvalho, escrivão da meza da consciência(...)se achou com maria de jesus, a qual por ter em opinião de molher de virtude, comunicava e lhe disse o encomendava a deos¹⁴⁶(...)disse que a ditta molher não he louca, ainda que a não tem por de muito juízo.”¹⁴⁷

No seguimento desta denuncia foram feitos interrogatórios a 4 testemunhas, tendo-se confirmado que a ré dizia que tinha visões e revelações de Santos e Deus sendo mensageira de profecias. De seguida, em Junho de 1691 começaram os restantes interrogatórios a testemunhas, terminando, por fim, em Agosto de 1699 com testemunhos de 28 pessoas, em que 4 afirmaram que acreditavam nas virtudes de Maria de Jesus, 3 deles religiosos e a 4^a, uma amiga da ré. Pode-se verificar um caso de falsa santidade, devido ao contacto com o divino que a mesma afirmava ter, apesar de nunca se ter considerado santa.

Em Março de 1699, na primeira audiência da ré neste processo, decidiu que queria confessar e assim declarou vários episódios da sua vida em que constam visões, revelações e favores de Deus desde o seu degredo no Brasil em 1668 até à data em que confessou. Estas declarações vieram confirmar os testemunhos e culpas que o Santo Ofício já tinha. Em Novembro de 1699 começam os exames, tendo os Inquisidores insistido para que Maria de Jesus admitisse o fingimento da virtude ao que a mesma respondeu por várias vezes: *tornar a afirmar que todas as suas vizes e revelações forao verdadeiras*¹⁴⁸.

Contudo, a 12 de Dezembro de 1699, a ré declarou o seguinte, comprovando tratar-se um caso de fingimento de virtudes e não de falsa santidade como se julgou inicialmente:

“disse que ainda que em varias sessões que com ela se tiverao no discurso da sua cauza (...) confessara varias vizes que disse haver tudo de deus nosso senhor da santissima trindade¹⁴⁹(...)”

¹⁴⁶ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 64

¹⁴⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 65 v

¹⁴⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 342 v

¹⁴⁹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 384 v

confessar não serem as suas revelações verdadeiras mas que intende seriao effeito engano da sua imaginação ¹⁵⁰(...) declara que em alguas das vizes q contou a varias pessoas ¹⁵¹(...) de q agora lhe não lembra com especialidade quais vizes foram posto q se certifica q forao alguas vezes sem saber explicar quantas acrescentou de sua livre vontade alguas couxas e fingio alguas das dittas vizes(...) com effeito lhe terem sucedido nem o ter assim imaginado constando as mesmas pessoas o que fingio de sua livre vontade (...) assim de conservar a opinião q entre elles tinha de q tivessem em boa conta.^{»152}

No dia seguinte, 13 de Dezembro de 1699, a ré *faleceu de morte natural*¹⁵³ no seu cárcere. Logo depois da sua morte, os Inquisidores interrogaram os guardas, alcaides, médicos e uma presa que convivia com a ré, para averiguar a causa da morte de Maria de Jesus, mas os testemunhos são de igual teor, considerando-se que ela morreu de causas naturais. Apesar da intenção em proferir uma sentença, a mesma não consta no processo, tendo sido feito um edital, em 1701, que proíbe a divulgação de todas as publicações sobre a vida devota da ré, onde se afirma que tudo foi fingimento para ser tida em boa conta e que faleceu arrependida das suas culpas¹⁵⁴.

*Madalena Correia de Jesus*¹⁵⁵

¹⁵⁰ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 385

¹⁵¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 385 v

¹⁵² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 386

¹⁵³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 392

¹⁵⁴ (...) disse que compozera muitos deles maliciosamente de sua livre vontade para conseguir o fim do respeito e veneração que pertendia, e so afim de conservar a boa opinião q della se tinha; falecendo da vida presente arrependida das dittas culpas pedindo dellas perdão e misericordia (...) - PT/TT/TSO-IL/028/06616-1 fl 412 v

¹⁵⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1713), Tribunal do Santo Oficio - Inquisição de Lisboa, *Processo de Madalena Correia de Jesus, n° 7895* - PT/TT/TSO-IL/028/07895

Madalena Correia também conhecida por Madalena Correia de Jesus, solteira, tinha 52 anos, não sabia ler nem escrever, era natural da vila de Almada e moradora no mesmo local. Foi presa a 20 de Novembro de 1713. A denúncia foi feita a 31 de Outubro de 1713, referindo-se que a ré teria declarado que via e falava com Jesus Cristo e com Nossa Senhora. Após a denúncia, a Inquisição de Lisboa levou a cabo um interrogatório a um padre vigário de Almada, o qual é comissário do Santo Officio. Em 10 de Novembro de 1713 é lhe dada autoridade para conduzir os interrogatórios às testemunhas em Almada.

Todas as testemunhas afirmaram que conheciam uma tal de Madalena Correia, fosse por ouvir falar da mesma, ou por terem tido contacto directo com ela. Todos confirmavam que tinham ouvido da ré os relatos das visões e revelações que estavam expostas na denúncia. Tratava-se, portanto, de um caso de falsa santidade.

A 28 de Novembro de 1713, Madalena Correia, pede audiência ao Santo Officio para confessar as suas culpas:

“disse q haverá dezassete ou dezoito annos sendo ella confidente de trinta e cinco de idade(...) desde tempo de sua infância fizera alguns jejuns, e outras penitencias athe idade de trinta e cinco annos (...)em todas as quaes se confessava muitas vezes¹⁵⁶(...)os religiosos daquelle convento não querendo confessala continuou ella confidente as sobreditas igrejas nellas se confessava com os confessores q se lhe oferecia. Depois de q foi a sua caza hum pobre, q não conhecia, e fazerdelhe queixa de q os ditos religiosos de são domingos a não queriao ouvir de confissão, este lhe dissera q a continuasse a dita igreja a de são paulo (...)ella lhe respondeo q via(...)christo senhor nosso¹⁵⁷(...) disse mais q no discurso de cinco dias passados estes em hua noutes ouviu uma voz q lhe disse q haviaio cinco dias senão confessava e q fosse confessarse a igreja de são paulo o q ouviu sendo fora de horas estando deitada e recolhida na sua cama mas q não sabe de quem era a dita voz e so se certifica q a ouvira chamar (...)entende não ser de gente porq ella confidente vivia sô e não tinha pessoa alguma em sua caza¹⁵⁸(...) disse mais q em hua noite estando ella confidente deitada na cama(...) e lhe apareceo hua pessoa vestida em habito religioso¹⁵⁹(...) disse mais q em

¹⁵⁶ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 39 v

¹⁵⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 40

¹⁵⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 40 v

¹⁵⁹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 41

douas ou tres noites recolhida na sua cama fora de horas e acordada sentira hu rosto q se chegara ai della confidente e ella se confessara ao vulto q sentia parecendolhe se confessava verdadeiramente persuadindose q deos nosso senhor lhe mandava aquelle confessor ¹⁶⁰(...)disse mais q em outra noite estando também recolhida na sua cama e acordada (...) ouvira uma voz q lhe disera q o padre frey antonio¹⁶¹(...)disse mais q em outra ocaziao ella confidente em sua caza(...) veyo a perguntar hum pobre(...) e gentilmente q representava majestade e pedia a sua esmola a ella confidente (...) lhe deu humas moedas de sinco ¹⁶²(...) disse mais q a noutra ocaziao se lhe chegara a sua porta outro pobre doente, (tratou dele).”¹⁶³

Já depois de estar presa, a 22 de Março de 1714, pediu novamente, audiência ao Santo Officio para confessar que tudo o que disse acima é falso e fingido. Justificando-se, que o havia feito para ser reputada em boa mulher e virtuosa a fim de lhe serem dadas esmolas. Passa, então, a tratar-se de um caso de fingimento de virtude. Contudo, no primeiro depoimento percebe-se que a ré inicialmente tentou atestar a sua santidade junto dos Inquisidores.

Em Junho de 1714 é feita a acusação. Os Inquisidores haviam concluído que o facto de a ré ser pobre e mentir por esmolas não é o único motivo que a havia feito fingir as revelações, pois existia uma suspeita de pacto com o demónio. A ré, tanto na acusação como na publicação das provas de justiça, não se quis defender. Em Agosto de 1714, Madalena Correia de Jesus volta a ser interrogada, tendo continuado a afirmar que fingiu as visões e revelações por ser pobre e querer ser tida em boa conta e considerada virtuosa a fim de receber esmolas. Ela refere também que nunca viu nada daquilo que confessou, descartando a possibilidade de pacto com o demónio.

Por fim, a sentença profere que a ré teria que ir a Auto-de-Fé, o que ocorreu a 14 de Outubro de 1714, ser enviada em degredo de 6 anos para Castro Marim, mais penitências espirituais para ser instruída nas *couzas da fé necessárias para salvação de sua alma* e pagar as custas. Apesar de ter confessado as suas culpas sem ter que ser necessário ser interrogada

¹⁶⁰ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 41 v

¹⁶¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 42

¹⁶² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 43

¹⁶³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/07895 fl 43 v

de maneira a que fosse confrontada com o seu fingimento, a pena foi grave, justificando-se com a gravidade das preposições que proferiu, bem como com a suposta vaidade ao ir relatar os seus episódios de caridade aos Inquisidores. Verificando-se novamente um caso de falsa santidade que no fim se transformou em fingimento de virtude.

*Isabel Francisca*¹⁶⁴

A 30 de Julho de 1732, Isabel Francisca foi presa. Tinha 50 anos, era casada, natural da Maceira, em Sintra, e moradora em Lisboa. Era beata e terceira da ordem de São Francisco, sendo a única dos 15 casos analisados. Não sabia ler nem escrever, contudo refere que aprendeu a ler em espanhol para ler os livros espirituais. Existiram várias denúncias contra a ré, sendo a primeira em Julho de 1732, contudo, todas alegam que Isabel Francisca se finge santa.

Após as denúncias, a Inquisição iniciou os interrogatórios a quem pudesse conhecer Isabel Francisca para averiguar as suas culpas. As opiniões dos interrogados divergiram. Cerca de meia dúzia das pessoas ouvidas afirmavam que ela era tida em boa conta e que era uma mulher com bastante virtude; os restantes, onde se incluem as denunciantes, diziam o contrário, que toda a virtude transparecida era falsa.

Logo no primeiro exame, a ré conta a história da sua virtude, tendo referido que era uma mulher muito espiritual e favorecida de Deus. Prova disso, a sua primeira experiência espiritual teria ocorrido com apenas 5 anos. Contudo entre os 16 e os 26 anos não teve uma vida muito espiritual, justificando esta fase com o facto de não ter tido o “chamamento de Deus”. Quando, já casada, teve o seu segundo chamamento, passando a dedicar a sua vida à causa de Deus e à virtude. Aí foi para um recolhimento, acompanhada por um diretor espiritual. Entretanto, mudou de diretor espiritual porque este último, segundo a ré, a

¹⁶⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1732), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Isabel Francisca, n.º 3943* - PT/TT/TSO-IL/028/03943

enfadava. Nos anos seguintes, passou por vários diretores ficando então por 12 ou 13 anos com o Cardeal Cien Fuegos, que lhe pagava uma mesada de 8 mil réis, metade para ela e outra metade para o seu marido. Quando o Cardeal saiu do reino, voltou a ter vários diretores espirituais.

Referiu que durante o recolhimento via os santos, Jesus Cristo na paixão e teve diversas tentativas do diabo a tentar entrar no seu corpo. Este depoimento leva-nos a afirmar que se trata de um caso de falsa santidade, apesar de não se afirmar como santa, tem contacto com o divino.

Foram feitas cerca de 10 sessões de interrogatório, excluindo *in specie* e *in genere* a Isabel Francisca, tendo os Inquisidores afirmado que tudo não era senão fingimento ou ilusão do demónio. A ré chegou mesmo a reconhecer que poderia eventualmente estar errada na origem do “chamamento”, mas esse erro não era fingimento. Apesar da acusação referir que a ré estava a fingir ou então estaria iludida pelo demónio, o Conselho Geral, em Março de 1733, discordou em parte da acusação, afirmando que a ré não poderia estar iludida pelo demónio pois este ter-lhe-ia aparecido em visões reconhecendo que ela havia lutado contra ele. Aceitou-se, assim, a ideia que a ré não estava a fingir, mas sim que a sua ignorância deu aso a ilusões inofensivas. Em Janeiro de 1734, os Inquisidores foram repetir os interrogatórios às testemunhas iniciais que tinham favorecido a ré para verificar se os depoimentos eram os condicentes com os anteriores. Em 1735 foi proferida a sentença, sendo a ré *asperamente reprehendida* e advertida para que não voltasse a dar crédito a semelhantes revelações e visões¹⁶⁵.

Este processo deixa-nos com imensas questões em aberto, nomeadamente no que toca à relação que a ré teria tido com o Cardeal Cien Fuegos. Existiu um compasso de espera superior ao normal entre a acusação e a publicação da sentença, bem como houve uma mudança drástica no rumo do processo. A ré foi sempre acusada de fingimento pelos Inquisidores, contudo o Conselho Geral, descartou todas as suspeitas. Deixando desta maneira a ideia que poderá ter havido uma interferência externa no processo de Isabel Francisca, nomeadamente pelo Cardeal Cien Fuegos ou alguém próximo dele. Contudo, temos que reconhecer que, no processo, não existem vestígios de alguma ligação com o eclesiástico.

¹⁶⁵ PT/TT/TSO-IL/028/03943 fl 258 v

Para verificar esta ligação, teria que ser analisado o percurso do Cardeal Cien Fuegos após ter saído do Reino Português. Visto que essa verificação não é possível, deixamos esta questão em aberto.

É inegável as semelhanças que este processo tem com o de Maria Antunes, a freira acusada de falsa santidade. Ambas admitiram que poderiam estar erradas relativamente à fonte da sua virtude ou das vozes que ouviam/sentiam, nunca admitindo o seu fingimento. Contudo a sentença de Isabel Francisca foi muito mais leve que a de Maria Antunes, prendendo-se eventualmente com a possível ligação com Cien Fuegos.

Manuel Simões¹⁶⁶

Manuel Simões tinha 14 anos, era natural de Aveiro e morador em Lisboa. É preso a 15 de Dezembro de 1734, após uma denúncia efetuada por um Comissário do Santo Ofício, que refere que um jovem alegadamente chamado António dizia que via, todos os sábados, numa Ermida de uma quinta na freguesia dos Olivais o demónio em forma de cavaleiro ou carneiro e que este o ameaçava com uma faca grande. Nesse instante aparecia a Nossa Senhora que o protegia e de seguida lhe revelava os nomes dos falecidos da quinta e aqueles que, tinham ido para o Céu, ou seja, os que não tinham ficado no purgatório nem tinham ido para o inferno. O denunciante acredita que tudo é mentira e que o jovem disse tais coisas para conseguir esmolas. Coube depois, ao mesmo Comissário inquirir diversas pessoas da quinta a fim de averiguar esta situação. Ao inquirir estas pessoas, pareciam confirmar-se as suspeitas, descobrindo-se que, para além de as tais visões, o jovem mentiu no seu nome, pois as pessoas conheciam-no como António, bem como ao dar a entender às pessoas da quinta que era surdo-mudo.

Ao ser levado para os cárceres da Inquisição, o réu confessa logo as suas culpas. Conclui-se que o jovem se chama Manuel Simões e não António, sendo este o nome de seu tio que

¹⁶⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1734), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Manuel Simões*, n.º 784- PT/TT/TSO-IL/028/00784

veio consigo de Aveiro, de onde era natural, para Lisboa. Manuel acaba por confessar que fingiu as revelações para ter uma esmola maior. Apesar de o Inquisidor afirmar que a confissão do jovem não era verdadeira e que este merecia o total “rigor da justiça da Igreja”, a sentença é proferida a 29 de Julho de 1735, constando uma repreensão e interdição de tornar à freguesia dos Olivais sob pena de ser gravemente castigado e pagar as custas. A leveza da pena prende-se com o facto da idade tenra do réu e de ter confessado de imediato as suas culpas. Apesar de se julgar inicialmente que poderia ser um caso de falsa santidade devido ao contacto e a luta interior que o réu teria com o demónio, quando Manuel confessou verificou-se que fingia virtudes.

*Inácia Maria*¹⁶⁷

Inácia Maria tinha 45 anos e era viúva pela segunda vez. Natural da cidade do Porto e moradora na cidade de Lisboa, presume-se que sabia ler, pois assinou, no processo, sempre com o seu nome. Inácia Maria refere, também, que leu um livro espiritual. Foi presa a 6 de Fevereiro de 1761. A denúncia foi feita em 1755 onde é delatado que a mesma finge visões e revelações. Após a denúncia, são feitos interrogatórios a diversas testemunhas para averiguar as culpas a que Inácia Maria seria acusada. Os depoimentos referem que a ré ensinava meninas, teve visões e revelações, que remetiam para a criação de um recolhimento para a educação das ditas meninas, afirmando-se favorecida e escolhida por Deus para criar o tal seminário feminino. Pode-se atestar que é um caso de falsa santidade pois a ré confirma que tem contacto com o divino e considera-se favorecida de Deus.

Já presa, a ré refere que é bastante devota e que efetuava bastantes penitências e jejuns, todos permitidos pelo seu confessor, afim de criar leite para os filhos a quem faltava o mesmo. Para justificar a sua “santidade” refere que leu um livro espiritual “mística *ciudad a dios*”, onde o mesmo refere que Deus só aparecia aos virtuosos, informando que Deus lhe

¹⁶⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1761), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Inácia Maria*, n.º 4008 - PT/TT/TSO-IL/028/04008

apareceu em visões e revelações. Contudo, a Inquisição toma-a por fingida, conforme texto que transcrevo:

“da narração da sua vida e do que acaba de responder bastantemente se conhece a sua hypocrezia, e o grande conceito que fas da sua fingida virtudes fazendo tal conceito de sy que se atreueo ainda agora a dizer que sabia que as suas revelações não erao falças constituindo-se como soberba juiz na sua própria cauza da qual hypocrezia ha informação nesta meza porque nella consta que das ditas revelações fingidas dava conta a muytas pessoas inculcando-se nesta forma por pessoa virtuosa e favorecida de deos com aquelles especiais favores que o mesmo deos so concedia aos seus fieis servos e não as pessoas de vida estragada como elle re que tem sido hua grande pecadora e vicioza como consta da sua própria confição.”¹⁶⁸

É elaborada a acusação em Junho de 1761, tendo a ré apresentado defesa, argumentando que nunca tinha tido intenção de ser considerada virtuosa, visto que estava a ser acusada de vaidade por andar a publicitar as suas supostas falsas virtudes. Após ter sido feita a publicação das provas de justiça, apesar da ré ter apresentado *contraditas*, a Inquisição não aceitou as mesmas, sendo-lhe proferida a sentença. É de notar que a mesma não confessou que era fingimento. Vejamos este excerto:

“e pareceo a todos os votos que a dita re pella prova da justiça e pella sua própria confição esta legitimamente convicta no crime de fingir e publicar vizoos, revelações e outros especiais favores que deos senhor nosso concede aos seus servos(...)não ter confessado o seo fingimento e malicia, porq as ditas revelações manifestao muito bem a sua qualidade, e que não são de deos, porq são opostas (...) e tidas ou inculcadas por huma mente despida de humildade e falta de charidade christao(...) também se não pode considerar a dita re involuntariamente illuzas, porq depois de huma vida estragada entrou a procurar pelo meyo da hypocrezia e estimação e reputação de virtuoza.”¹⁶⁹

¹⁶⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04008 fl 92

¹⁶⁹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04008 fl 152

A *vida estragada* refere-se ao facto de a ré ser natural do Porto, ter passado pelo Brasil e só depois ter chegado a Lisboa, aparentando uma vida bastante viajada e supostamente moralmente duvidosa para alguém que era viúva pela segunda vez. Aqui reparamos que a Inquisição teve alguma misericórdia pela ré. É de notar também que esta misericórdia pode ser justificada pelo seu estatuto social, pois ela sabia ler e escrever, bem como chegou a ir ao Brasil. A sentença foi, portanto, açoites públicos, degredo para Angola por 10 anos e pagamento de custas, publicada em Auto-de-Fé a 20 de Setembro de 1761. Em 1771, após o seu regresso, foi advertida para não passar muito tempo em Lisboa e ir morar para outra cidade do Reino. A gravidade da sua pena explica-se eventualmente com o facto de ela nunca ter confessado o fingimento das suas proposições. Apesar da ré nunca se ter considerado santa, mas antes favorecida por Deus, corroborando a ideia de falsa santidade.

*Rosa Maria*¹⁷⁰

Rosa Maria tinha 22 anos, era solteira, padeira e não sabia ler nem escrever. Era natural e moradora do lugar do *Marxal* da freguesia de São Sebastião da Pedreira da cidade de Lisboa.

Foi presa a 25 de Outubro de 1766. A sua irmã, Josefa Maria, também foi presa, mas, após uma repreensão, foi libertada. A denúncia, tem a data de 24 de Outubro de 1766, e refere que Rosa Maria finge que a alma do seu cunhado, já defunto, estava no seu corpo e a sua irmã, viúva do mesmo, fala com ele através dela. Ao que acrescentou que a acusada, interpretando a alma do seu cunhado, pediu para que se fizesse uma missa na Igreja da Nossa Senhora da Penha de França para todos assistirem a este fenómeno.

De seguida, a Inquisição de Lisboa foi interrogar um Comissário do Santo Ofício para proceder aos interrogatórios das testemunhas para averiguar a situação. Foram interrogadas as testemunhas, incluindo o dito comissário, em que todas opinam que as ações de Rosa Maria são falsas e fingidas, acrescentando que a mesma não é louca nem tem falta de juízo. Como a

¹⁷⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1766), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Rosa Maria*, nº 8819 - PT/TT/TSO-IL/028/08819

ré não se considerava santa, apesar de referir que tem contacto com o divino por ter almas presas dentro do corpo dela. Estamos, perante um caso de fingimento de virtude

A 6 de Novembro de 1766, antes do início do interrogatório à ré, foi-lhe atribuída um curador, para a aconselhar, visto ela ser menor de 25 anos de idade. Logo no mesmo dia, foi feita a *geneologia*, onde a mesma referiu que: *entende estar preza por dizer que tinha hua alma dentro de sy que nella fallava o que na realidade experimentava porque certamente o não fingia e por isso não reconhece culpa que deva confessar nesta meza*¹⁷¹.

A 11 de Novembro de 1766, a ré, confirmou os acontecimentos relatados nos testemunhos. Contudo afirmou que não eram falsos nem fingidos. Perante a insistência demonstrada nos interrogatórios que os fenómenos não eram falsos ou fingidos, a 9 de Março de 1767 foi proferida a acusação, referindo o seguinte:

“em q fingia falava nella a alma de hua pessoa defunta que pediu suffragios certos e determinados convidando pessos para a se estirem a elles e q havia (...)cauzas extraordinárias¹⁷²(...) tendo sido a re por muitas vezes admoestada(...) nesta meza com a mais exuberante charidade para que confeçasse as suas culpas, depozesse o seu fingimento, e diçesse a verdadeira tenção com que as cometteo. Ella não o tem feito, antes continuando seu embuste, e na sua simulação nega toda a culpa, so confessa os factos que (...) provados pella prova da justiça.”¹⁷³

Ao ser questionada se tinha defesa, ela respondeu afirmativamente. A defesa teve lugar a 13 de Março de 1767, tendo argumentado que, como confessou e confirmou os depoimentos das testemunhas, deveria ter misericórdia por parte do Santo Ofício. A 8 de Maio de 1767, foi feita a publicação da prova de justiça, onde não quis defesa, optando desta maneira por continuar a negar que seja fingimento que o lhe aconteceu.

Foi concluído pela mesa do Conselho Geral que as proposições da ré eram fingimentos ou pacto com o diabo e, como tal, deveria ser presente ao Auto-de-Fé e nele ouvir a sentença,

¹⁷¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/08819 fl 38

¹⁷² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/08819 fl 67

¹⁷³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/08819 fl 68 v

que foi degredo para Évora por 3 anos. Alguns deputados não concordaram com a leveza da pena, pois a ré não confessou que era fingimento, usando como contra-argumento o seguinte:

“pareceo (...) q a re devia ser degredada por tempo de quatro annos para a caza da correção estabelecida pela piedade do soberano para corrigir os vícios(...) antes disso fosse afrontada pelas suas publicas desta cidade (...)q sendo a re como he ainda rapariga de 22 annos de idade(...) e achandose convencida no crime, pelo qual deve ser degredada(...) para evitar o perigo das mulheres delinquentes especialmente moças se prostituírem nos degredos, obrigadas da necessidade a q todas hiao expostas para terras estranhas aonde não tinham companhia nem conhecimento de pessoas q lhe podessem inspirar honra e virtude e aonde lhes era percizo mendigar o sustento (...)q do degredo se seguiria a re do dano da sua reputação(...) he certo q para a mesma caza se mandao da relação as mulheres ¹⁷⁴(...) q antes se mandavao degredadas, attendendose somente ao cime cometido, e não a honestidade ou deshonestidade da sua vida(...) não he lugar destinado so para mulheres q dao escândalo co seus lascivos costumes, mas para todas as crimosas a fim de q a reclusão lhe sirva de pena sem risco do seu decoro, e co proveito do reino, pois ali trabalhão em utilidade publica.”¹⁷⁵

Por fim, a sentença consistiu em ir em pena e penitência ao Auto-de-Fé para ouvir a mesma, tendo sido condenada a degredo por 2 anos para a casa de correção de Évora, mais pagamento das custas. O Auto-de-Fé decorreu a 20 de Setembro de 1767. A leveza da pena prende-se não só com a idade da ré, mas também com a ideia formada de que os degredos nem sempre tinham o resultado que as autoridades eclesiásticas pretendiam, ou seja, que os acusados se redimissem. Esta pena demonstra uma racionalização das sentenças do Santo Ofício e o propósito que a Inquisição queria que elas tivessem nos acusados. Este processo, temporalmente, encontra-se numa época em que as ideias iluministas começavam a ter mais expressão no Reino Português, explicando a grande alteração comprovada com este processo.

¹⁷⁴ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/08819 fl 91

¹⁷⁵ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/08819 fl 91 v

*Teresa Carvalho*¹⁷⁶

Teresa Carvalho, tinha 45 anos, era viúva de Bartolomeu Gomes, natural do Bispado de Coimbra e moradora em Corroios na vila de Almada, não sabia ler nem escrever. Foi presa a 3 de Junho de 1735. A denúncia foi feita em Maio de 1735, sendo referida a existência de uma beata chamada Teresa Carvalho que dizia abertamente ter revelações e visões. Levantava-se, assim, a questão de ser um embuste. Ainda em Maio de 1735, sem existir qualquer tipo de mandato de prisão para Teresa Carvalho, a mesma desloca-se à Inquisição de Lisboa para falar sobre a sua “virtude”:

“ella não vinha ao santo officio confessar culpas porque as não tinha, foy mandada vir por hu clérigo que foy seu confessor, cura de nossa senhora do monte da Caparica, ao qual disse que viria dar conta no santo officio da sua vida a qual he. que de sette annos a esta parte tem (...) assistido mesmo pessoalmente ¹⁷⁷(...) outras vezes com locuções, vizoos, revelações e no principio entendia ser demónio, mas(...) depois veyo a asentar firmemente ser o mesmo deos aquelle que lhe assyste e a acompanha e tem com ella todo o intimo trato e familiaridade, lhe diz que por ella mesmo todos se hao de salvar, e que ella pella sua mesma mao há de dar a comunhão a todo o povo, e se ella mesmo quizer dizer missa que também o poderá fazer (...)Disse mais que o senhor todas as noytes lhe esta assistindo quando ella se acha deytada na cama, e esta brincando com ella, e lhe faz deleyte, e mayor do que se o yivesse com hu home e por bastantes vezes se tem tratado com ella (...) tanto de dia como de noyte e muyta vezes na oração e na mesma igreja diante do senhor sacramentado, aonde também o senhor tem copula com ella e sente em si todo o mayor deleyte , e o coração della esta unido com o coração do senhor, na mesma forma que se une hua maça com outra e alguas vezes no acto de copula sente a sua carne unida com a do senhor, outras vezes não sente nada da carne nem pezo em si, mas experimenta todo o deleyte (...) e o senhor lhe diz que a adora elle quer muyto que a venera, mas que sempre a

¹⁷⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1735), Tribunal do Santo Officio - Inquisição de Lisboa, *Processo de Teresa Carvalho, n.º 4872* - PT/TT/TSO-IL/028/04872

¹⁷⁷ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 69

há de castigar ainda que brandamente. Disse mais que o senhor lhe tem dito que lhe da e tem concedido todos os poderes para ela perdoar todos os pecados por mais graves que sejam, e elle tem dado o privilegio para se dar credito a tudo o que ella disser e se cumprir tudo o que ella determinar, e lhe diz e lhe segura que nem sua may santissima, ca no mundo logrou tantos privilegios ¹⁷⁸(...) e a virgem maria nossa senhora por muytas vezes a vem beijar e abraçar, (...) disse mais que o mesmo senhor he o que a confessa e também aos seus filhos, e a ella lhe da a sagrada comunhão e a seo filho luiz o memso sendolhe ensina a ler, e lhe pega no papel dizendolhe = chega dali = e por repetidas vezaes se tem achado na alma com dous vultos com carnes muy brandas e suaves, mas nesye tempo que se achava entre os dous vultos, nem tinha copula com elles, nem no seo corpo sentia deleyte, e isto lhe socedeo depois de viúva, e em tempo que guardava toda a sua castidade, e também aguardava no estado conjugal porque negava o debito a seo marido, e havia tempo que lho negava por sinco a seis mezes e hu anno, e não sabe como forao gerados os filhos q teve que forao trez. Disse mais que o senhor depois della ser viúva lhe faz muytas vezes a cama, e lhe ve andar dando voltas aos colxoes e lhe diz muyta couza e que tudo ¹⁷⁹(...) o que ella disser se há de provar, e que lhe havia de dar privilegio para curar todos os males e todos os que já forem dezemparedos dos mestres da medicina (...) havia de ser, e que as mesmas pessoas he as a haviaio de hir buscar como couza santa e de deos, e não como couza do diabo, e agora adverte q o senho lhe segura há de ser coroada no dia de s. joao próximo futuro, e que lhe haviaio de dar soldados de guarda para o povo lhe não rasgar os fatos e havia de ter grande oração e havia de ser santa thereza, e que a sua vida elle a há de escrever, e o padre etero notala, ou hade ser escrita por ella mesmo, e então ditada não pello padre eterno, mas por elle mesmo senhor que lhe assyste. Disse mais que o mesmo senhor lhe diz que ella he a sua madre thereza, e lhe chama madre thereza ¹⁸⁰(...) disse mais que ella so come de vinte e quatro em vinte e quatro horas e jejua trez dias a pao e agua na semana, e são quarta jejua sexta e sabbado e sempre se sentio com as mesmas forças, e em hua ocasião esteve quatro dias sem comer o que bem soube o seo director espirital o cura da Caparica que se admirou, e por outra ocasião esteve outro dia sem comer, e so no meyo deles comeo, hu bocado de pao a noyte(...)

¹⁷⁸ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 70

¹⁷⁹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 70 v

¹⁸⁰ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 71

disse mais que o senhor apertava com ella com penitencias, muytas dores no corpo, nos pes, estamago, davalhe com varas, e ella sempre trazia cilicios, e dizia o senhor que erao para abrandar mas já agora o senhor não aperta com ella, e a deixa fazer o que lhe parece de penitencia.»¹⁸¹

Perante isto, a mesa do Santo Ofício decidiu que tinha que trazer esta mulher para os cárceres e examiná-la para averiguar os factos, emitindo um mandato de prisão que foi elaborado a 3 de Junho de 1735, sendo ela presa nesse mesmo dia. Teresa pediu imediatamente uma audiência para completar a sua declaração inicial, onde referiu algumas virtudes que Deus lhe deu. Foram feitos quatro exames, onde nos mesmos, apesar de os Inquisidores afirmarem que as revelações dela eram blasfémias, heresias, engano e pacto do demónio, ela sempre defendeu afincadamente que as suas declarações, acima citadas, eram verdadeiras e não blasfémias ou heresias.

Logo no primeiro exame podemos concluir que ela não foi até ao Santo Ofício voluntariamente, mas sim, levada até lá, os Inquisidores perguntam porque é que ela nunca contou a sua vida de virtude ao seu confessor ou diretor espiritual, ao que Teresa respondeu que o seu confessor não a quis ouvir, mas disse que o Santo Ofício a ouviria. Em Fevereiro de 1736, perante a insistência no seu depoimento, foi examinada por médicos, padres e guardas prisionais que conviviam com ela, tendo todos afirmado que ela estava em posse de todas as suas capacidades psicológicas e espirituais.

Em Março de 1736, visto que a ré era natural de Coimbra, a Inquisição de Lisboa entrou em contacto com Santo Ofício de Coimbra para averiguar se haveria algo no passado de Teresa Carvalho que pudesse ter levado a ré a proferir tais declarações. No decorrer do processo, foram interrogadas 7 testemunhas, tendo todas ela confessado que a ré era uma mulher detentora de todas as capacidades de juízo. De seguida, os mesmos interrogatórios foram feitos a testemunhas de Corroios, tendo 8 deles reafirmado a ideia de que ela era uma mulher de boa capacidade. Outros interrogatórios em Corroios, a 13 testemunhas, informaram, ainda, que Teresa tinha sido excomungada da paróquia por dizer blasfémias, heresias e que fingia ser mulher de virtude.

¹⁸¹ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 71 v

Em Dezembro de 1737, por ordem do Santo Ofício, Teresa Carvalho, começa a ser visitada por diversos padres para se averiguar a sua situação espiritual. Três destes padres consideraram que ela estava possuída pelo diabo e, por isso, deveria ser alvo de exorcismos a ministrar pela Igreja; um acredita que ela é simplesmente louca, justificando a sua saúde mental pelas as suas declarações; outro refere que nem é louca nem está possuída pelo demónio. Perante isto, em Maio de 1738, é feito um pedido para poderem fazer exorcismos à ré. O padre responsável pelo rito concluiu que a ré não estava possuída pelo demónio, pois ela falava com nexo, não demonstrando ter os sentidos tomados pelo diabo. Na sua opinião, ela estava simplesmente iludida.

A acusação é proferida em Julho de 1740. Sugere-se como sentença o confisco de todos os bens, excomunhão maior e relaxamento à justiça secular. Foi-lhe questionado se ela tinha defesa e se queria reunir-se com procurador, ao que respondeu negativamente, contudo, o Santo Ofício nomeou-lhe um, mas imediatamente a ré reincidiu na recusa de apresentar defesa com o procurador. Ainda no mesmo mês, chamaram Teresa Carvalho a uma audiência onde lhe mostraram uma cópia da prova de justiça que ainda não tinha sido publicado para o seu procurador formular a defesa, ao que ela voltou a renunciar ao direito de ser assistida por um procurador.

Em Outubro de 1740 o promotor fiscal do Santo Ofício apareceu na mesa dos Inquisidores informando que a publicação da prova de justiça tinha que ser feita, o que aconteceu no mesmo mês do mesmo ano, constando os testemunhos entretanto recolhidos. Esta necessidade de aparição do promotor fiscal revela a possibilidade de os Inquisidores quererem deliberadamente atrasar o processo, visto que em nenhum dos outros processos foi necessária a pressão deste oficial. No fim, tendo sido inquirido se a ré tinha defesa, a Inquisição nomeou, contra a vontade da interessada um procurador. Contudo, a ré, repetindo a vontade anterior, renunciou à possibilidade de apresentar defesa. Esta recusa da vontade da ré pode estar eventualmente ligada à tentativa de atraso do processo. Restando-nos questionar o porquê de querer atrasar o processo. Provavelmente prendia-se com o facto de os Inquisidores acreditarem que a ré estava louca ou possuída pelo demónio e os seus depoimentos não faziam sentido numa pessoa com todas as suas capacidades.

Em Novembro de 1740, não estando a Inquisição satisfeita com desenrolar do processo, manda vir mais qualificadores do Santo Ofício para averiguar, novamente a situação espiritual de Teresa Carvalho. Três afirmaram que ela estava louca e um refere que é da opinião que ela se encontra iludida pelo demónio. Em Abril de 1741, perante a insistência nas suas declarações, são feitas duas “sessões apertadas”, onde lhe é repetido o interrogatório já antes realizado ao longo do processo com o objectivo de fazer a ré reconhecer que as suas declarações eram falsas e diabólicas, o que não acontece, pois, a mesma continua a insistir que as suas declarações são verdadeiras.

Perante a divergência de opiniões, a Inquisição voltou a questionar médicos, em Maio de 1741, para averiguar da saúde mental da ré. Dois corroboram a opinião de um dos padres qualificadores do Santo Ofício segundo a qual ela era iludida do demónio. A 8 de Agosto de 1741, a mesa do Conselho Geral, concedeu seis meses à ré para esta apresentar as suas contraditas e eventualmente provar a sua capacidade mental. Já passado o prazo, em Março de 1742, é feito mais um exame a Teresa Carvalho para tentar obter a confissão, o que não foi conseguido. De seguida, o Santo Ofício interroga novamente guardas prisionais, médicos e presas que interagiram com a ré para averiguar a sua saúde mental. Todos os 7 inquiridos validaram a sua capacidade mental.

A 24 de Abril de 1742, a mesa do Santo Ofício de Lisboa, após analisar os autos, culpas e declarações de Teresa Carvalho, concluiu que a mesma tinha o *juízo perfeito*, e continuava a não admitir que estava a ser enganada pelo demónio. A sentença é ir ao Auto-de-Fé público e que lá ouvisse a sentença segundo a qual era herege e apostata. Após o auto-de-fé, deveria ser entregue à justiça secular. Logo após a ré ouvir esta deliberação, ocorre uma mudança brusca na atitude da ré. Finalmente, Teresa Carvalho afirma que estava "enganada" pelo demónio, suspendendo desta maneira a sentença.

Em Janeiro de 1744, interrogaram novamente Teresa Carvalho, para averiguar se a mesma mantinha a sua confissão, ao que ela afirmou: “*disse que (...) não tem culpas algumas a reconhecer, nem de que se retratar, porque conhece que certamente he de deos, quem lhe aparece e com quem comunica, e quem lhe ensinou tudo, o que declarado em seu processo(...)*”.¹⁸²

¹⁸² ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 400 v

Ao ser questionada porque é que afirmou o contrário da confissão, a mesma referiu que: *“obrigada dos importunos rogos e perverzoens do padre da companhia, e do dezejo de hir para a sua caza para a companhia de seus filhos(...)¹⁸³ o mal que lhe pode rezultar, he o morrer, e que isso he o que ella quer, que he o hir morrer por deos, porque por isto sempre esperou.”¹⁸⁴*

Por fim, a 28 de Janeiro de 1744, a mesa do Conselho Geral, averigua que sendo a confissão anulada, dever-se-ia retornar à sentença que lhe tinha sido imposta. Apesar de ter sido condenada à justiça secular, a Inquisição fez um apelo para que não fosse aplicada pena de morte. O Auto-de-Fé decorreu a 21 de Junho de 1744.

De acordo com os depoimentos da ré, sem dúvida que este processo é de uma falsa santidade, devido ao facto de se tratar de um suposto contacto com o divino que lhe teria alegadamente proporcionado *“privilégios”* divinos. As preposições de Teresa Carvalho, permitem atestar que ela tentou colocar em causa as autoridades eclesiásticas afirmando que poderia dar a missa à população. Agora resta-nos perceber porque é que foi entregue à justiça secular e não condenada a degredo e açoites públicos como a os restantes que não confessaram. A resposta prende-se certamente com o facto de ter sido, por diversas vezes, reconhecida capacidade mental da ré e não estar possuída pelo demónio. O facto de ter confessado que era fingimento e dois anos depois ter negado a mesma confissão terá contribuído para o agravamento da pena.

¹⁸³ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 402 v

¹⁸⁴ ANTT -PT/TT/TSO-IL/028/04872 fl 403 v

CAPÍTULO IV – ANÁLISE DOS PROCESSOS

Após a leitura dos processos percebe-se que a suposta existência de um padrão nas sentenças, demonstrada no *Regimento de 1640* do Santo Ofício, nos casos de fingimento de virtude e falsas santidades, não existe. Verificando-se deste modo diversas sentenças publicadas consoante o estado social, a idade e a gravidade das proposições heréticas do sujeito, ou seja, do grau de “escândalo” que as mesmas causavam nas populações. Independentemente do estado social do indivíduo pesar no futuro do acusado, a verdade é que esse fator não teve grande relevância na decisão da sentença a aplicar, mas sim após a publicação da mesma, como se irá comprovar na descrição dos processos. Apesar de estes três fatores terem pesado nas penas aplicadas, outro grande fator diferenciador aquando a publicação da sentença foi se o réu confessou ou não e quando é que confessou, ou seja, se foi imediatamente à sua prisão ou mais tarde. Dos 15 casos, 10 eram mulheres, 5 homens, 4 letrados, 11 rústicos, 3 religiosos professos, 1 em ordem terceira, 2 com menos de 25 anos, 3 com idades compreendidas entre 25 e 35 anos e 10 com idade superior a 40 anos. Estes dados permitem averiguar que o perfil comum dos acusados em falsas santidades e ou fingimento de virtude seriam mulheres, com idade superior a 40 anos e rústicas, corroborando com a bibliografia existente, verificada no primeiro capítulo.

Relativamente à literacia dos réus, apenas 4 sabiam ler e escrever. Sendo esses Maria Macedo¹⁸⁵, Bruno Espírito Santo¹⁸⁶, Mónica Gomes¹⁸⁷ e Inácia Maria¹⁸⁸. Destes casos, apenas um pertence à nobreza. Trata-se de Maria Macedo, pois após a promulgação da sentença, o seu marido apela ao sangue nobre com o objetivo de a ré não ser açoitada, sendo este pedido deferido pela Inquisição. Quanto aos restantes réus com literacia, Bruno Espírito Santo, era um padre com estudos superiores e padre ordenado; Mónica Gomes era enfermeira; e Inácia Maria era esposa de um mercador que disse que sabia ler e escrever. É importante perceber o porquê de Inácia Maria e Mónica Gomes saberem ler e escrever. Ambas eram esposas de mercadores. No século XVII a economia portuguesa estava bastante dependente do comércio

¹⁸⁵ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04404

¹⁸⁶ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03997

¹⁸⁷ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/07607

¹⁸⁸ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04008

ultramarino¹⁸⁹, fazendo dos mercadores pessoas endinheiradas e poderosas, justificando desta maneira a literacia destas duas réis.

	<u>Nomes</u>	Profissão	Nobreza atestada	Tormento	Fez pena completa
Qu adr o 4.1. – Ré us que sab iam	Maria Macedo	n/a	Sim	Sim	Não
	Bruno Espírito Santo	Padre Ordenado com Estudos Superiores	Não	Não	Não
	Mónica Gomes	Enfermeira	Não	Não	Não
	Inácia Maria	n/a	Não	não	Sim

ler e escrever

Esta tabela permite verificar que o estado social se mostrou importante no seguimento da publicação da sentença, ou seja, segundo o *Regimento de 1640*, como se verificou no capítulo anterior, as penas para religiosos e nobres ficavam à consideração do Conselho Geral. Bruno Espírito Santo foi condenado a prisão perpétua, contudo não a cumpriu com a autorização da Inquisição; Maria Macedo não cumpriu a sua pena até ao fim com a autorização da Inquisição. Dos outros dois réus que demonstraram capacidade de escrita e leitura, Mónica Gomes não cumpriu a sua pena por motivos de saúde; apenas Inácia Maria cumpriu a sua pena de forma completa. Contudo durante o desenrolar do processo o estado social não

¹⁸⁹ Serrão (1993), Vicente José, “O Quadro Económico (1620-1807)” in *O Antigo Regime (1620-1807)*, coord. de António Manuel Hespanha, vol. IV de *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 71-117.

parece ter sido importante nas ações dos Inquisidores, prendendo-se com o facto de Maria Macedo ter sido submetida ao tormento.

Nome	Ser tido(a) em boa conta / ter maior esmola	Confessa engano	Não confessa motivo
Francisco Mendonça	X – Para se ver livre da prisão		
Bruno Espírito Santo		X	
Maria Antunes		X	
Pedro Martins	X		
Tomé João			X
Mónica Gomes			X
Maria Macedo	X		
Maria Brás	X		
Maria de Jesus	X		
Madalena Correia Jesus	X		
Isabel Francisca			X
Manuel Simões	X		
Inácia Maria			X
Rosa Maria			X
Teresa Carvalho			X

Quadro 4.2. – Réus que confessaram o seu motivo ao Santo Ofício

A tabela acima mostra a grande diferença entre o fingimento de virtude e as falsas santidades. Sendo que a primeira se prendia, com o facto de o indivíduo fingir ter virtudes a fim de obter benefício próprio, normalmente de índole económica e financeira, e que passava pela execução de curas e visões. A economia portuguesa do século XVII encontrava-se bastante dependente do comércio colonial, estando, em meados do século XVII, em crise¹⁹⁰. Até 1640, os holandeses ocuparam praticamente todos os territórios do Império Português¹⁹¹. Após a Restauração, Portugal recuperou os territórios brasileiros e africanos com a ajuda inglesa¹⁹², contribuindo para um crescimento económico que só se iria verificar no séc. XVIII¹⁹³. Esse desenvolvimento económico, em meados do séc. XVIII começou a mostrar quebras¹⁹⁴, criando desta maneira, momentos que tendiam a aumentar as diferenças entre ricos e pobres. Um camponês em períodos de prosperidade económica, conseguia satisfazer as suas imensas obrigações fiscais, no entanto, em momentos de crise ficava logo endividado¹⁹⁵. De maneira que não seria anormal que os “rústicos” tentassem arranjar outras fontes de rendimento supostamente heterodoxas, para suportar os custos de vida. Uma dessas fontes, que interessa nesta dissertação, é fingirem-se virtuosos para receberem esmolas, acrescentando-as aos seus rendimentos ou vivendo delas. Como se pode verificar na tabela acima, apesar de apenas 6 réus terem justificado o seu fingimento por motivos económicos, Tomé João¹⁹⁶ e Isabel Francisca¹⁹⁷, que não confessaram o motivo das culpas, receberam rendimentos pelas suas ações virtuosas, vivendo dessas esmolas.

¹⁹⁰ Serrão (1993), Vicente José, “O Quadro Económico (1620-1807)”, p. 2.

¹⁹¹ Monteiro (2012), Nuno Gonçalo, “II Parte – Idade Moderna (Séculos XV-XVIII)”, in *História de Portugal*, MONTEIRO, Nuno Gonçalo, SOUSA, Bernardo Vasconcelos, RAMOS, Rui (coord.), A Esfera dos Livros, 7ª edição, Lisboa, 2012, p. 307.

¹⁹² Idem, *Ibidem.*, p. 307.

¹⁹³ Idem, *Ibidem.*, p. 353.

¹⁹⁴ Serrão (1993), Vicente José, “O Quadro Económico (1620-1807)”, p. 3.

¹⁹⁵ Bérenger (1996), Jean, Contamine, Philippe, Durand Yves & Rapp Francis, *História Geral da Europa II – A Europa desde o início do século XVI ao final do século XVIII*, (dir.) Georges Livet, Roland Mousnier, (trad.) Álvaro Salena, Publicações Europa-América Lda., Gráfica Europam, Lda., Mem Martins, p. 402.

¹⁹⁶ “consta q o reo fingia todas as inspirações divinas q estão referidas, e he o mesmo q revelações, e ser o reu embusteiro persuadindo co fingimentos de virtude interior q deos lhe comunicasse e inspirações divinas(...)querendo so per este modo adquirir o q lhe davao pellas dittas

Por outro lado, as falsas santidades, caracterizavam-se pelo relato de suposto contacto direto com o divino e/ou a consideração de ter acedido à santidade. A maioria dos casos são de fingimento de virtude e não de falsa santidade. Esta constatação não é coincidente com a informação da bibliografia consultada. A mesma refere que os casos de falsas santidades teriam sido perpetrados por mulheres leigas, que tentaram enveredar pela vida espiritual e como não tiveram o devido acompanhamento, incorreram em enganos e/ou crimes sendo, portanto, julgadas pela Inquisição¹⁹⁸.

curas” in Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, processo nº 4744 – ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04744 fl 76

¹⁹⁷ “E constando ao dito cardeal que a dita beata estava fora do seu recolhimento lhe mandou assistir nesta cidade com huma mezada de outo mil reys cada mês quatro para ella e quatro para seu marido e lhe sereveo mandolhe huma reliquia de são francisco de borgea com sua autentica que ella tras sempre consigo” in Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, processo nº 3943 – ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03943 fl 20

¹⁹⁸ Nunes (2014), Rossana Agostinho, “Beatismo, devoção e fanatismo em Portugal no final do século XVIII”.

Tavares (1996), Pedro, “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)”.

Jacquinet (2013), Maria Luísa, “Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado”.

Costa (2015), Ana, “S. Francisco de Sales, Diretor Espiritual”, in *Via Spiritus*, nº 22, pp 5-29, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto.

Fernandes (1999), Maria de Lurdes Correia, “A Construção da Santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva e “Santa”(C. 1539-1610)”.

Borges (sem ano), Célia Maia, “Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico”.

Oliveira (2013), Ricardo Jorge Carvalho Pessa de, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*, Dissertação de Doutoramento em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*.

Tavares (2006), Pedro Villas Boas, “Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética”, in *Península – Revista de Estudos Ibéricos*, nº3, pp 201-212.

Anunciação (1725), Frei Francisco, *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio, Primeira Parte*.

Nome	Religioso	Estado Social
Bruno Espírito Santo	Sim	Padre Ordenado com Estudos Superiores
Francisco de Mendonça	Sim	Irmão do Convento
Maria Antunes	Sim	Irmã do Convento
Teresa Carvalho	Não	Rústica
Isabel Francisca	Não (beata em ordem terceira)	Rústica
Inácia Maria	Não	Sabia ler e escrever

Quadro 4.3. – Falsas Santidades

Segundo a tabela 3, verifica-se que dos 15 casos analisados apenas 6 se trata de falsas santidades, onde de facto os réus se consideraram santos. Nos 6 casos de falsa santidade, 3 dos acusados eram religiosos e os restantes 3 eram leigas, estando uma delas em recolhimento. Os três religiosos correspondem a Francisco de Mendonça¹⁹⁹, Bruno de Espírito Santo²⁰⁰ e Maria Antunes²⁰¹. As leigas são Teresa de Carvalho²⁰², Isabel Francisca²⁰³, sendo esta quem estava recolhida, e Inácia Maria²⁰⁴. Todos eles tinham práticas comuns de acordo com o preceituado nos livros espirituais da época, como a frequência dos sacramentos, jejuns e oração mental.

Porquê falsa santidade? Segundo as autoridades eclesiásticas, o que eles pregavam não era a lei de Deus nem estava de acordo com os cânones. Importa, assim, perceber em que infringiam estas falsas santidades. Existia alguma lista com o que poderia ser aceite como nova profecia? Como se verificou no primeiro capítulo, a atribuição de santidade ficou a cargo da Sacra Congregação Romana dos Ritos em 1588 e mais tarde à própria Santa Sé.

¹⁹⁹ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/00788

²⁰⁰ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03997

²⁰¹ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/10198

²⁰² ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04872

²⁰³ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03943

²⁰⁴ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04008

Com isto, todos os comportamentos fora do ideal de santidade existente seriam alvo de suspeita pelo Santo Ofício. A probabilidade de estas pessoas serem bem-sucedidas na santidade era, como se pôde verificar no primeiro capítulo, ínfima. Dos 6 casos acima descritos, excetuando o de Isabel Francisca, todos os depoimentos dos réus, foram considerados pelas autoridades inquisitoriais, bastante ortodoxos e não conformes, afirmando-se como santos perfeitos e superiores aos existentes, bem como mensageiros de profecias.

Nome	Confissão Imediata	Confissão após Interrogatório	Confissão após Tormento	Não confessou
Francisco Mendonça			x	
Bruno Espirito Santo	x			
Maria Antunes		x		
Pedro Martins	x			
Tomé João				x
Mónica Gomes				x
Maria Macedo			x	
Maria Brás	x			
Maria de Jesus		x		

Madalena Correia Jesus		x		
Isabel Francisca				x
Manuel Simões	x			
Inácia Maria				x
Rosa Maria				x
Teresa Carvalho				x

Quadro 4.4. – Confissões

Relativamente à diferenciação das penas aplicadas, um dos grandes fatores de diferenciação foi a confissão, elemento esse exposto na tabela acima, nomeadamente, se esta foi feita no momento imediato à prisão ou não. Considera-se confissão os réus darem a conhecer aos Inquisidores o motivo dos supostos crimes cometidos. Dos 15 casos analisados, podemos fazer a diferenciação da seguinte forma: confissão imediata (4 casos), correspondendo a Bruno Espirito Santo²⁰⁵, Pedro Martins²⁰⁶, Maria Brás²⁰⁷ e Manuel Simões²⁰⁸, sendo que todos, com exceção do padre ordenado que confessou alegando ignorância, confessaram para serem tidos em boa conta. Estes, à exceção de Bruno Espirito Santo, não foram sentenciados a penas superiores a 3 anos de degredo ou prisão. Os que confessaram após interrogatório (5 casos), correspondem a Francisco de Mendonça²⁰⁹, Maria Antunes²¹⁰, Maria Macedo²¹¹, Maria de Jesus²¹² e Madalena Correia Jesus²¹³. As três últimas

²⁰⁵ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03997

²⁰⁶ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/03977

²⁰⁷ ANTT - PT/TT/TSO/IL/028/04254

²⁰⁸ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/00784

²⁰⁹ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/00788

²¹⁰ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/10198

²¹¹ ANTT - PT/TT/TSO/IL/028/04404

²¹² ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/06616-1

confessaram que fingiram as suas proposições para serem tidas em boa conta, enquanto Maria Antunes confessou um eventual fingimento, mas por ignorância e Francisco Mendonça para se ver livre da prisão do convento. Todos eles tiveram penas superiores ou iguais a 6 anos, exceto Maria de Jesus que faleceu no cárcere. Os que não chegaram a confessar (6 casos) correspondendo a Tomé João²¹⁴, Mónica Gomes²¹⁵, Isabel Francisca²¹⁶, Inácia Maria²¹⁷, Rosa Maria²¹⁸ e Teresa Carvalho²¹⁹. Apenas uma ré foi “relaxada ao braço secular”, trata-se do caso de Teresa Carvalho; Isabel Francisca foi repreendida, Tomé João e Inácia Maria foram degredados por tempo superior a 6 anos e Rosa Maria foi degredada por 2 anos.

É, portanto, possível verificar que a idade é um fator benevolente na publicação das sentenças, como se pôde verificar no caso de Rosa Maria e Manuel Simões, que não tiveram penas superiores a 2 anos. Contudo, o grande fator diferenciador nas penas aplicadas é o estado mental e espiritual dos acusados. Pois todos os processos em que os réus não confessaram de imediato, prolongando-se em algumas sessões de interrogatórios sem confessarem o motivo do fingimento, ou não confessarem de todo, a sua capacidade espiritual e mental foi, considerada pelos Inquisidores, um dos motivos para não fazerem a confissão. Especificando os casos de Inácia Maria, Rosa Maria, Mónica Gomes e Tomé João, que não confessaram, foram degredados. Consequentemente, sendo fruto da suposta misericórdia da Inquisição lisboeta, alegando a falta de capacidade espiritual e mental ou rusticidade.

Em suma, pode concluir-se que apesar de existir uma padronização no julgamento dos casos estudados, nomeadamente nas penas, que foram maioritariamente açoites públicos e degredo para as galés, é indubitável que cada processo decorreu considerando os quatro grandes fatores diferenciadores: a idade, o estado social, a capacidade mental e espiritual do acusado e o momento da confissão. Afirmando-se então, a unicidade de cada processo, onde cada réu levou um tratamento diferenciado consoante estes fatores. É possível também

²¹³ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/07895

²¹⁴ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04744

²¹⁵ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/07607

²¹⁶ ANTT PT/TT/TSO-IL/028/03943

²¹⁷ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04008

²¹⁸ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/08819

²¹⁹ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/04872

verificar, apesar da existência de um único caso corroborativo, na questão da racionalização das penas, sobretudo na segunda metade do século XVIII, quando se torna claro que o Santo Ofício concluiu que o degredo, tal como tinha sido aplicado até então, não cumpria o seu objetivo, que passava pela redenção dos acusados das suas supostas culpas. A alteração ocorreu no caso de Rosa Maria, no sentido de degredar os acusados para um lugar em que pudessem ser instruídos na fé e assim, obter a redenção. Esta mudança de mentalidade levou à necessidade de revisão do regimento, no sentido da racionalização e uniformização no tratamento dos processos tendente a incrementar a eficácia face ao objetivo a atingir, que como foi atrás referido era a redenção dos acusados.

Refira-se, para o fim, que os processos que dão a entender uma maior excecionalidade são o de Teresa Carvalho, Rosa Maria e Isabel Francisca. Teresa Carvalho por ter sido a única a ter sido “relaxada ao braço secular” e pelo próprio desenrolar do processo, como já foi verificado no capítulo anterior; Rosa Maria por ser o único caso em que estamos perante uma racionalização da Igreja; Isabel Francisca por não ter confessado e ter sido “apenas” repreendida, quando todo o desenrolar do processo, como verificado no capítulo anterior, mostrava que os Inquisidores estavam convictos do seu suposto fingimento.

Seria de esperar, que o Santo Ofício, ao deparar-se com os casos de fingimento de virtude e falsas santidades, apurasse a “veracidade” das supostas virtudes que os candidatos a santos tinham. Isto de modo a reportar os casos, para Roma, a fim de ser efetuada uma análise mais aprofundada das ditas virtudes, no caso de terem pareças com os moldes de santidade conhecidos. O que seria provável, pois estas pessoas imitavam as ações de santos e de pessoas consideradas virtuosas. A verdade é que em nenhum processo é demonstrado interesse das autoridades eclesiásticas, em colocar a hipótese que o indivíduo que está a ser julgado pelo crime de falsa santidade e /ou fingimento de virtude poderá eventualmente estar a dizer a verdade, ou seja, cumprir os supostos requisitos de santidade e eventualmente ser considerado virtuoso ou santo.

Temos várias hipóteses explicativas para este fenómeno, que falha o suporte bibliográfico: a própria Igreja não acreditava na possibilidade de leigos rústicos ascenderem à santidade; existirem diretrizes de Roma para não aceitar qualquer novo tipo de santidade, servindo a Inquisição para extinguir este tipo de comportamento desviante e nem sequer, aceitar a

hipótese de aceitar novos santos; ou então existir um total ceticismo hipócrita por parte da Igreja em acreditar em novos santos, canonizando apenas aqueles que interessavam à Santa Sé, em outras matérias para além da fé.

Como Peter Burke²²⁰ refere, era muito importante que as canonizações fossem dentro da ordem em que o Papa estivesse inserido, a fim de dar prestígio à mesma. As canonizações e beatificações podem ser consideradas um meio de pagamento de favores. Não querendo afirmar que os santos canonizados não fizeram ações consideradas louváveis, simplesmente, foram pessoas muito poderosas, como criadores de ordens religiosas, com o poder de contribuir para a ascensão da posição papal. Burke, adiante também refere que o processo de canonização poderá ter sido afetado por pressão real, dando o exemplo da pressão de Filipe II e Filipe III de Espanha na canonização de Ignacio de Loyola²²¹.

Com isto, parece-me que o processo de canonização e transformação de santos, tornou-se gradualmente num negócio de controlo das populações. Porque é que era tão importante canonizar dentro da ordem religiosa? E porque é que os Reis espanhóis pressionaram a Santa Sé para canonizar o fundador dos Jesuítas? Sem o auxílio de bibliografia e fontes das respetivas questões apenas se pode especular. Contudo, segundo a bibliografia consultada e os meios que Trento utilizou para controlar as práticas devocionais locais, como a Inquisição, missões de interior e obras espirituais, a devoção de santos autorizados pela Santa Sé, foi um motor importante na padronização e exaltação da fé. Novos santos nas ordens religiosas, seria de esperar que trouxesse mais prestígio à ordem e conseqüentemente mais candidatos a quererem ingressar nela. Quanto mais santos o país tivesse, mostrava que era um país na graça de Deus e que eventualmente a população residente teria melhor hipótese em chegar à perfeição cristã e/ou santidade imitando o seu compatriota.

Este problema da “falta de santos”, foi o que inclusive, suscitou a procura e a urgência da criação do *Agiologio Lusitano*. Contendo a descrição de mais de 2200 personagens virtuosas portuguesas²²², com o objetivo de mostrar ao estrangeiro que Portugal tinha um número de elevado de personagens com vidas virtuosas e louváveis, bem como, para criar a exaltação da

²²⁰ Burke (1999), Peter, *How to Become a Counter-Reformation Saint*.

²²¹ Idem, *Ibidem.*, p 141.

²²² Fernandes (2002), Maria de Lurdes Correia, *Agiológico Lusitano – Estudo e Índices*, Faculdade e Letras da Universidade do Porto, Porto, p 30.

fé nos fiéis portugueses. Evitando desta maneira, o esquecimento espiritual da população, conduzindo ao aumento da devoção, substituindo a leitura de novelas e exercitar o imaginário espiritual dos leitores²²³.

O fenómeno das falsas santidade não foi de todo um caso exclusivo lisboeta, mas sim um acontecimento comum em toda a cristandade católica da época. Um problema que a Santa Sé encarou com a maior preocupação e atenção, usando como motor o Santo Ofício, com o objetivo de silenciar todas as vozes que pusessem em causa a autoridade da Igreja e os valores que esta protagonizava. A exaltação de santos e da fé junto das populações, aproximou o divino da pessoa comum, fazendo com que as pessoas acreditassem que poderiam ascender a vida espiritual. Essa esperança levou em alguns casos, as pessoas a encontrarem-se com a Inquisição e serem alvos de um processo acusatório de falsa santidade.

Contudo não se pode dar total crédito a todos os indivíduos acusados. Muitos confessaram que fingiram virtudes para serem tidos em boa conta. No entanto, será que alguém acreditava de facto no que dizia ver e sentir? Podiam os jejuns, autoflagelações e toda a emoção protagonizada em missões do interior, fazer com que as pessoas acreditassem no seu imaginário²²⁴? Sim, daí existirem casos, como os de Maria Antunes²²⁵, em que ela não confessa fingimento, mas sim que estava iludida dos seus pensamentos e sentimentos. Existem então dois padrões de pessoas que se sujeitavam a incorrer nas falsas santidades: indivíduos que pretendiam esmolas maiores, ou então ser tidos em boa conta como pessoas virtuosas; indivíduos que de facto sentiam que tinham ligações com o divino, contudo, devido aos jejuns e exaltações constantes da fé, deixaram-se levar pelo seu imaginário, confundindo desta maneira a imaginação com realidade.

²²³ Idem, *Ibidem*, p 17.

²²⁴ Paiva (2000), José P. M., Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701).

²²⁵ ANTT - PT/TT/TSO-IL/028/10198.

CONCLUSÃO

Esta dissertação debruça-se sobre a temática das falsas santidades e fingimentos de virtude em Lisboa, entre o 1640 e 1771, sendo o seu objetivo central compreender, sobretudo, este fenómeno. Para o perceber, é necessário conhecer as práticas espirituais, os ideais de santidade, as instituições de controlo de culto, bem como as supostas transgressões cometidas pelos candidatos a santos. Neste contexto, ganham sentido questões, tais como: o que é ser um bom cristão? Quais os ideais de santidade? Quais as transgressões dos acusados? Qual a diferença entre falsa santidade e fingimento de virtude? Existem padrões no julgamento dos casos? Qual foi o meio resolutivo que a Igreja encontrou para resolver este “problema”? Porque é que as pessoas incorriam nestes crimes?

O Concílio de Trento mudou o ideal de santidade da época moderna. Apesar de nos decretos tridentinos não se encontrarem diretrizes de santidade e perfeccionismo cristão, reconhecia-se, contudo, que alguns indivíduos pudessem ter o dom da virtude, traduzindo-se num manifesto temor a Deus, realização de vigílias, doação de esmolas, orações, obras, jejuns e castidade. Estas virtudes alteraram o perfil de santo, o “mártir” antes da época moderna, em que a veneração estava focada no milagre cometido e não nas virtudes do sujeito. Esta alteração, aliada à vontade de uniformização de culto e explosão de imprensa, levou ao incentivo por parte da Santa Sé de publicação de hagiografias e obras espirituais, funcionando como “manuais” e “guias” para os fiéis seguirem a fim de disciplinar e uniformizar os seus comportamentos. Repare-se que as camadas rústicas da população não foram esquecidas, as missões do interior, encarregaram-se de difundir a mensagem a toda a população iletrada através de sermões e peças teatrais. Esta difusão de novos valores, virtudes e cultos serviu para exaltar a população na fé. Contudo, esta deveria ser moderada, pois a entrada de leigos no mundo espiritual sem qualquer acompanhamento eclesiástico poderia levar, na perspetiva das autoridades eclesiástica, ao engano do demónio ou da imaginação, especialmente no que toca aos rústicos e mulheres, camadas mais suscetíveis a enganar.

Contudo, a divulgação dos ideais de santidade e a demonstração da facilidade em alcançá-la, através da oração mental, ligação individual com o divino, levou a um aumento sem precedentes de imitações de santos, imitações essas que causaram imensa preocupação no

seio das autoridades eclesiásticas. Assim em 1588, foi criada a Congregação dos Ritos e Cerimónias, instituição que atribuía a santidade, materializando a centralidade do poder de decisão à Santa Sé, com os decretos de Urbano de VIII, entre 1625 e 1634. Este controlo da atribuição da santidade não cessou as devoções locais, nem o aparecimento de novas pessoas virtuosas e consideradas santas, dando lugar ao aumento da criminalização de fingimentos de virtudes e falsas santidades. Estes crimes encontravam-se sob a alçada do Santo Ofício, cujo visava, extinguir qualquer tipo de culto que não fosse previamente aceite pela Santa Sé. Ou seja, as pessoas que imitavam os santos, ou que relatavam ter episódios semelhantes aos santos, eram logo olhados com desconfiança por parte das autoridades eclesiásticas.

Antes de iniciar a análise dos processos inquisitoriais, foi importante perceber como é que a justiça inquisitorial funcionava nos crimes de falsa santidade e fingimento de virtude. Os procedimentos dos julgamentos desses “crimes” encontram-se no *Regimento da Inquisição de 1640*, mostrando de uma maneira generalizada quais as penas a aplicar, variando se o réu confessa as suas culpas e o seu estado social. É também perceptível, através da análise dos processos, o que se entende por falsa santidade e fingimento de virtude. No primeiro caso, o réu admitia um contacto com o divino ou então considerava-se santo; no segundo, o sujeito fingia virtudes a fim de concretizar um objetivo desde ser tido em boa conta a receção de esmolas.

De seguida, o relato de todos os 15 processos permitiu concluir que, ao contrário da ideia de padronização que o *Regimento da Inquisição de 1640* transmitia, a mesma não se verificou nestes processos. A análise dos processos permitiu-nos concluir que, não obstante o estabelecido no *Regimento*, as penas variavam de acordo com a idade, estado social, capacidade espiritual e mental e o momento da confissão. Contudo, é possível criar um perfil dos acusados, sendo maioritariamente mulheres, com idade superior a 40 anos e rústicas.

A juventude mostrou-se como um fator benevolente na determinação da sentença, sendo que 2 dos 15 réus, Rosa Maria e Manuel Simões respetivamente, tinham menos de 25 anos de idade, e não tiveram sentenças superiores a degredos de 2 anos. O estatuto social, constituiu-se, também como um fator importante no seguimento da sentença. De facto, dos 4 réus letrados, Bruno Espírito Santo, Mónica Gomes, Maria Macedo e Inácia Maria, apenas a última cumpriu a sentença até ao fim, todos os outros tiveram-na diminuída ou mesmo

levantada. A capacidade psicológica e mental dos réus mostrou-se muito importante no desenvolvimento do processo, bem como na publicação da sentença. Vejamos, dos 6 que não confessaram as suas culpas, Tomé João, Mónica Gomes, Inácia Maria, Rosa Maria, Isabel Francisca e Teresa Carvalho, os 4 primeiros foram degredados e não entregues à justiça secular, como o *Regimento da Inquisição de 1640* dita, aquando não existe confissão, prendendo-se precisamente com o estado mental e espiritual dos réus. O momento da confissão, foi importante na medida que permitiu fazer uma divisão entre penas leves e graves. Considerando-se penas leves, degredo com tempo inferior a 3 anos e penas graves, com degredo de tempo superior a 6 anos. Todos os que confessaram de imediato, correspondendo a Pedro Martins, Maria Brás, Manuel Simões e Bruno Espirito Santo, exceptuando este último, todos tiveram penas leves. Os que confessaram após interrogatório, correspondendo a Francisco de Mendonça, Maria Antunes, Maria Macedo, Madalena Correia Jesus e Maria de Jesus, exceptuando esta última, todos tiveram penas graves. Os que não confessaram tiveram que ser sujeitos a uma análise mais complexa do seu estado mental e espiritual, resultando em diversas sentenças: Tomé João e Inácia Maria, tiveram penas graves; Isabel Francisca não foi degredada, mas sim repreendida; Rosa Maria e Mónica Gomes tiveram penas leves; Teresa de Carvalho foi entregue à justiça secular. Verificando-se desta maneira a heterogeneidade das sentenças consoante a idade, estado social, capacidade mental e espiritual e o momento de confissão.

Ao analisar os processos também é possível efetuar a divisão entre supostas falsas santidades e fingimentos de virtude, bem como, em alguns casos, identifica o motivo dos mesmos. As falsas santidades correspondem a Bruno Espirito Santo, Maria Antunes, Francisco de Mendonça, Inácia Maria, Teresa Carvalho e Isabel Francisca. Os dois primeiros confessam que alegaram santidade e espiritualidade superior por ignorância, Francisco de Mendonça confessa que foi para se ver livre da prisão do Convento, as últimas 3 não confessaram o motivo. Os fingimentos de virtude correspondem a Pedro Martins, Maria Macedo, Maria Brás, Maria de Jesus, Madalena Correia Jesus, Manuel Simões, Rosa Maria, Mónica Gomes e Tomé João, sendo que os 6 primeiros confessaram que fingiram virtudes para terem maiores esmolas ou serem tidos em boa conta, enquanto os restantes 3 não confessaram o motivo. Apesar de se verificar uma padronização nas penas, sendo

maioritariamente açoites públicos e degredo para as galés, é inegável que cada processo decorreu considerando os quatro grandes fatores diferenciadores: a idade, o estado social, a capacidade mental e espiritual do acusado e o momento da confissão.

No entanto, este controlo verificado por parte das autoridades eclesiásticas, inicialmente através da divulgação dos ideais de santidade para uniformizar a fé e de seguida através da criação de instituições para a controlar acabou por surtir o efeito contrário. Esta difusão criou um aumento nas imitações de santos sem precedentes, que o Santo Ofício, pelo menos no caso lisboeta, nunca tomou por verdadeiros, acusando-os sempre de falsidade e fingimento. Assim sendo, é possível propor várias hipóteses explicativas: a própria Igreja não acreditava na possibilidade de leigos rústicos ascenderem à santidade; a existência de diretrizes de Roma para não aceitar qualquer novo tipo de santidade, servindo a Inquisição para extinguir este tipo de comportamento desviante; ou então a existência de um total ceticismo hipócrita por parte da Igreja em acreditar em novos santos, canonizando apenas aqueles que interessavam à Santa Sé, em outras matérias para além da fé. Com isto, o processo de canonização e transformação de santos aparenta ter-se transformado gradualmente numa forma de controlo das populações. Este processo encerrava em si estratégias de prestígio local e institucional que a estrutura eclesiástica não ignorava. A consagração de novos santos nas ordens religiosas, por exemplo, acarretava mais prestígio a essa ordem e conseqüentemente mais candidatos ao ingresso nela. Quanto mais santos o país tivesse, mostrava que era um país na graça de Deus e que eventualmente a população residente teria melhor hipótese de chegar à perfeição cristã e/ou santidade imitando o seu compatriota.

Em suma, tal como José Pedro Paiva referiu, “primeiro estimulava-se a santidade, depois perseguiram-se e puniam-se os que diziam ter manifestações de santidade”. Assim, movidos pela leitura de livros espirituais e hagiografias, escritos para exaltar a fé e incentivar a perseguição de perfeição cristã e santidade, os leigos tentavam enveredar pela vida espiritual. Contudo, estes logo eram olhados com desconfiança e, eram alvo de suspeita de falsa santidade e fingimento de virtude por parte das autoridades eclesiásticas, levando em alguns casos, a cruzar-se com o Santo Ofício. Quando tal acontecia eram punidos por imitarem comportamentos que santos supostamente tiveram ou virtudes relatadas nas obras espirituais. Deste modo, os leigos encontravam-se perante um paradoxo criado pelo Concílio de Trento

que, se por um lado, recomendava os cristãos a empenharem-se na sua vida religiosa e espiritual, por outro lado, não deixava de simultaneamente procurar controlar, uniformizar e extinguir tal caminho espiritual.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Fontes de Arquivo

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1640), Tribunal do Santo Ofício - Conselho Geral do Santo Ofício, Regimentos - *Cópia manuscrita do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal* - PT/TT/TSO-CG/034/342

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1650), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Francisco Mendonça, n° 788*, PT/TT/TSO-IL/028/00788.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1652), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Bruno Espírito Santo, n° 3997*- PT/TT/TSO-IL/028/03997.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1657), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria Antunes, n° 10198* - PT/TT/TSO-IL/028/10198.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1657), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Pedro Martins, n° 3977*- PT/TT/TSO-IL/028/03977

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1657), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Tomé João, n° 4744* - PT/TT/TSO-IL/028/04744

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1660), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Mónica Gomes, n° 7607* - PT/TT/TSO-IL/028/07607

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1665), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria de Macedo, n° 4404* - PT-TT-TSO-IL-28-4404.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1686), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria Brás, n° 4254* - PT-TT-TSO-IL-28-4254.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1697), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Maria de Jesus, n° 6616-I*- PT/TT/TSO-IL/028/06616-1

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1713), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Madalena Correia de Jesus, n° 7895* - PT/TT/TSO-IL/028/07895

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1732), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Isabel Francisca, n° 3943* - PT/TT/TSO-IL/028/03943

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1734), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Manuel Simões, n° 784*- PT/TT/TSO-IL/028/00784

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1735), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Teresa Carvalho, n° 4872* - PT/TT/TSO-IL/028/04872

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1761), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Inácia Maria, n° 4008* - PT/TT/TSO-IL/028/04008

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1766), Tribunal do Santo Ofício - Inquisição de Lisboa, *Processo de Rosa Maria, n° 8819* - PT/TT/TSO-IL/028/08819

1.2. Outras Fontes

Anjos (1626), Luís dos, *Jardim de Portugal: em que se da noticia de algumas Sanctas, & outras molheres illustres em virtude, as quais nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, & suas cõquistas*, Casa de Nicolao Carvalho, Coimbra.

Anunciação (1725), Frei Francisco, *Vindicias da virtude, e escarmento de virtuosos, nos públicos castigos dos hypocritas dados pelo Tribunal do Santo Officio, Primeira Parte*, Oficina Ferreyriana, Lisboa Oriental.

Bernardes (1730), P. Manoel, *Estimulo Pratico para seguir o bem, e fugir o mal. Exemplos selectos das virtudes, e vicios; illustrados com reflexoens, e dedicados a' soberana rainha dos anjos Maria Santissima Senhora Nossa*, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, Lisboa Ocidental.

Bernardes (1775), P. Manoel, *Tratado breve da oração mental, no qual por perguntas, e respostas á semelhança de conferencia espiritual se instruem os principiantes no modo práctico de a exercitar*, Régia Oficina Tipografica, Sexta Edição, Lisboa.

Bernardes (1704), P. Manoel, *Pam partido em peqveninos para os peqveninos da Casa de Deos. Breve tratado espiritual em que se instrue hum fiel nos pontos principaes da fé, e bons costumes*, Oficina de Joseph Antunes da Sylva, Coimbra.

Bernardes (1725), P. Manoel, *Direcçam para ter os nove dias de exercicios espirituaes*, Oficina da Música, Lisboa Ocidental.

Bernardes (1696), P. Manoel, *Luz e Calor: Obra Espiritual para os que tratão do exercicio de virtudes, e caminho de perfeção*, Oficina de Miguel Deslandes, Lisboa.

Bernardes (1699), P. Manoel, *Armas da Castidade: Tratado Espiritual, em que por modo pratico se ensinao os meynos, e diligencias convenientes para adquirir, conservar, e defender esta angelical virtude*, Oficina de Miguel Deslandes, Lisboa.

Encarnação (1685), Manuel da, *Compendio da Regra dos Irmãos da Veneravel Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo*, Oficina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Ofício, Lisboa.

Lespagnol (1731), Gaugérico, *Director Espirtual, que ensina hum methodo fácil para viver santamente*, Oficina de Antonio Simoes Ferreyra, Coimbra.

O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento (1781), Tomo I, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa.

O Sacrosanto, e Ecumenico Concílio de Trento (1781), Tomo II, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa.

Sales (1758), Francisco, *Introdução a vida devota, a declaração mystica do cantico dos canticos, directorio de religiosas, exercicio espiritual, e o catecismo das tentações*, Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, Lisboa.

2. Bibliografia

Bérenger, Jean, Contamine, Philippe, Durand Yves & Rapp Francis (1996), *História Geral da Europa II – A Europa desde o início do século XVI ao final do século XVIII*, (dir.) Georges Livet, Roland Mousnier, (trad.) Álvaro Salena, Publicações Europa-América Lda., Gráfica Europam, Lda., Mem Martins.

Borges (2011), Célia Maia, “Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII”, in *Lusitania Sacra*, nº23, pp 189-206, Janeiro- Junho.

Borges (sem data), Célia Maia, “Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico”, in *Espiritualidade Mística e Solidão: o imaginário religioso das Carmelitas Descalças na Península Ibérica no séc. XVII*, Pesquisa de Pós-Doutoramento realizada na Universidade Nova de Lisboa

Burke (1984), Peter, “How to Become a Counter-Reformation” Saint, in *The Counter Reformation; The essential readings*, pp 129-142, 1999 – apareceu originalmente BURKE, Peter, “How to Become a Counter-Reformation Saint”, in Kaspar von Greyerz, ed., *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, London, German Historical Institute, pp 45-55.

Burke (2009), Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Ashgate Publishing Limited, third edition.

Conde (2013), Antónia Fialho, “O Modelo da Perfeita Religiosa e o Monaquismo Cisterciense feminino no contexto pós-Tridentino em Portugal”, in *Mosteiros Cistercienses, Vários Autores*, José Albuquerque Carreiras (dir.), Alcobaça, Tomo II, pp. 397-412.

Costa (2015), Ana, “S. Francisco de Sales, Diretor Espiritual”, in *Via Spiritus*, nº 22, pp 5-29, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto.

Fernandes (1999), Maria de Lurdes Correia, “A Construção da Santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, Tecedeira, Viúva e “Santa”(C. 1539-1610)”, in *Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: Sociabilidades, Representações, Espiritualidades*, pp 243-272, Lisboa Terramar.

Fernandes (1993), Maria de Lurdes Correia, “Entre a Família e a Religião: A “vida” de João Cardim (1585-1615)”, in *Lusitania Sacra*, 2ª serie, nº5, pp 93-120.

Fernandes (1995), Maria de Lurdes Correia, “Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal Pós-Trento”, in *Via Spiritus*, nº2, pp 47-65.

Fernandes (2001), Maria de Lurdes Correia, “Ignorância e Confissão nas primeiras décadas do século XVII em Portugal”, in RAMOS, Luis A. de Oliveira, POLÓNIA, Jorge Martins Ribeiro

Amélia, Estudos em homenagem a João Francisco Marques, vol 1, pp 427-438, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Fernandes (2002), Maria de Lurdes Correia, *Agiológico Lusitano – Estudo e Índices*, Faculdade e Letras da Universidade do Porto, Porto.

Gouveia (2014), António Camões, BARBOSA, David Sampaio, PAIVA, José Pedro (coord.), vários autores, *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas. Olhares Novos*, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia - Centro de Estudos de História Religiosa, Lisboa.

Jacquinet (2013), Maria Luísa, “Direção espiritual, experiência mística e destino hagiográfico: Frei Bernardino das Chagas e a Venerável Maria do Lado”, in *Lusitania Sacra*, pp. 73-93, nº 28, Julho-Dezembro.

Mendes (2013), Paula Almeida, “Vidas”, “Histórias”, “Crónicas”, “Tratados”: sobre a escrita e a edição de hagiografias e de biografias devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)”, in *Lusitania Sacra*, nº 28, pp 173-215, Julho-Dezembro.

Monteiro (2012), Nuno Gonçalo, “II Parte – Idade Moderna (Séculos XV-XVIII)”, in *História de Portugal*, Monteiro, Nuno Gonçalo, Sousa, Bernardo Vasconcelos, Ramos, Rui (coord.), A Esfera dos Livros, 7ª edição, Lisboa.

Moraes (2016), Juliana de Mello, “Modelos de Perfeição e fé: a hagiografia franciscana e as mulheres leigas no império português”, in *Religare*, vol 13, nº1, pp 119-135, Julho.

Nunes (2014), Rossana Agostinho, “Beatismo, devoção e fanatismo em Portugal no final do século XVIII”, in *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, vol 6, n. 1, pp 43-56, Belo Horizonte, Janeiro-Abril.

Oliveira (2013), Ricardo Jorge Carvalho Pessa de, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)*, Dissertação de Doutoramento em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Paiva (2000), José P. M., “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*, ed. COELHO, Maria Helena da Cruz, pp. 243 – 265, Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura.

Paiva (1997), José Pedro, *Bruxaria e Superstição, num país sem caça às bruxas (1600-1774)*, Notícias Editorial.

Paiva (1992), José Pedro, *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Minerva, Coimbra.

Paiva (2013), José Pedro & MARCOCCI, Giuseppe, *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821, A esfera dos livros*, Fevereiro.

Palomo (2006), Federico, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Livros Horizonte, Viseu, Março.

Rangel (2012), Leonardo Coutinho de Carvalho, *A arte da salvação: ascetismo no Portugal da Reforma Católica (1564-1700)*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Serrão (1993), Vicente José, “O Quadro Económico (1620-1807)”, in *O Antigo Regime (1620-1807)*, coord. de António Manuel Hespanha, vol. IV de *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 71-117.

Silva (2012), Andréia Cristina Lopes Frazão (Coord.), “Banco de dados dos santos ibéricos. (séculos XI ao XIII)” in *Coleção Hagiografia e História*, v. 2, Instituto de História – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Tavares (1996), Pedro, “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões)”, in *Via Spiritus*, nº 3, pp 163-215.

Tavares (2002), Pedro Vilas Boas, *Beatas, Inquisidores e teólogos. Reação Portuguesa a Miguel de Molinos*, Dissertação de Doutoramento em Cultura Portuguesa, Faculdade de Letras – Universidade do Porto, Porto.

Tavares (2006), Pedro Villas Boas, “Vícios privados, públicas virtudes. Quietismo e ética”, in *Península – Revista de Estudos Ibéricos*, nº3, pp 201-212.

CURRÍCULUM VITAE



Curriculum vitae

INFORMAÇÃO PESSOAL

Rita Amaral



📍 Lisboa, 1900-426 Lisboa (Portugal)
📞 924334593 📠 915314812
✉️ ritaamaral94@gmail.com
🗣️ Rita Amaral

EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL

-
- 17/11/2015–10/07/2016 **Assistente Call Center - APOIO TÉCNICO MEO**
Randstad, Lisboa (Portugal)
- Resolver qualquer problema técnico que fosse apresentado pelos clientes
- 11/07/2016–07/09/2016 **Comercial - Wellness Advisor**
Holmes Place, Lisboa (Portugal)
Angariação de Contactos;
Construção de rede de contactos;
Receber futuros sócios no clube e apresentar-lhes o serviço oferecido.
- 28/09/2016–28/10/2016 **Recrutador**
Amnistia Internacional, Lisboa (Portugal)
Abordar pessoas na rua, centros comerciais ou universidades para explicar o trabalho da Amnistia a nível nacional e internacional com o intuito de recrutar novos apoiantes da organização.
- 20/11/2016–Presente **Explicadora**
Cadernos Sábios, Póvoa de Santo Adrião (Portugal)
Dar apoio ao estudo a grupos de alunos e explicações individuais das disciplinas de História, Geografia, Inglês e Alemão do 2º, 3º ciclo e Secundário.
- 01/07/2017–16/10/2017 **Assistente Call Center**
Vertente Humana
Linha de apoio Multi Serviços para a empresa Contact Armatís.
Encaminhamento de pedidos e gestão de reclamações.
- 15/10/2017–Presente **Rececionista**
Holmes Place, Lisboa (Portugal)
Receção dos sócios do clube e tratar da respetiva retenção dos mesmos

EDUCAÇÃO E FORMAÇÃO

-
- 15/09/2012–01/07/2015 **Licenciatura em História Moderna e Contemporânea** Licenciada
ISCTE-IUL, Lisboa (Portugal)
História política mundial
História social europeia

História moderna
História contemporânea

18/09/2015–Presente

Mestrado em História Moderna e Contemporânea

Mestre

ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa (Portugal)

História cultural
História política
História religiosa

Especialidade em Política, Cultura e Cidadania

COMPETÊNCIAS PESSOAIS

Língua materna Português

Outras línguas

	COMPREENDER		FALAR		ESCREVER
	Compreensão oral	Leitura	Interação oral	Produção oral	
inglês	C2	C2	C1	C1	C1

Níveis: A1 e A2: Utilizador básico - B1 e B2: Utilizador independente - C1 e C2: Utilizador avançado
Quadro Europeu Comum de Referência para as Línguas.