

O “PARTO MÍSTICO”: UMA ABORDAGEM INDICIÁRIA

ANTÓNIO RIBEIRO *

1.

A ideia de base para este trabalho surgiu num contexto de uma pesquisa de documentos existentes no acervo documental da Inquisição portuguesa, principalmente processos sobre santidade afectada e outras manifestações de religiosidade popular. O objectivo é avaliar o impacto destes casos na formação do misticismo português, do seu enquadramento no contexto europeu e, mais particularmente, no contexto peninsular durante o chamado período da “invasão mística”¹ que teve como epicentro a Espanha durante o seu *siglo de oro*.

Não se trata, portanto, de um assunto que fosse dado à partida, mas sim de algo que se foi impondo ao investigador, através de uma série de manifestações mais ou menos explícitas, insinuando-se com mais ou menos clareza. É resultado de uma investigação que abarca três séculos, o que nos permite enquadrá-lo num âmbito mais amplo e compreendê-lo nas suas manifestações e nas suas ausências, definindo-lhe a cronologia com maior precisão.

A análise das fontes inquisitoriais acerca do fenómeno da santidade afectada revela-nos que se trata de um fenómeno compósito, que foi recebendo a cada momento novos contributos das mais variadas procedências. Se na sua origem, em finais do século XVI, parece decisivo o impacto do modelo alumbrado espanhol²,

* Mestre em História da Época Moderna.

¹ DELUMEAU, Jean – *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, p. 105.

² DIAS, Sebastião Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1960, p. 363-407 e HUERGA, Alvaro – *Historia de los Alumbrados (1570-1630). Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, Madrid: Fundacion Universitaria Española, Seminario Cisneros, 1986.

é visível que em meados do século XVII esta matriz original estava já adulterada por elementos provavelmente originários da cultura popular, quer fossem orações de curandeiros ou lendas de mouras encantadas ³.

O estudo destas influências apenas se pode fazer com base numa análise comparada e indiciária, em que a margem de especulação não deve anular uma base mínima de credibilidade. Ao falar de “abordagem indiciária” impõe-se uma clarificação do conceito. Trata-se de um método que pressupõe a comparação de vários casos (processos inquisitoriais ou outros) no sentido de determinar semelhanças entre eles, mesmo em aspectos que à partida pareçam negligenciáveis. Implica uma acareação das declarações feitas pelos agentes dos casos em questão, sejam eles réus, testemunhas ou mesmo inquisidores. Esta metodologia não dispensa também uma crítica externa das fontes, uma vez que um fundo comum (leituras, sermões, lendas populares) pode manifestar-se formalmente de maneiras distintas.

Ao compulсар as fontes inquisitoriais verificamos que em meados do século XVII nos surge pela primeira vez um género de casos que poderemos qualificar, à falta de melhor termo, como “parto místico”. Trata-se na verdade de um sub-género, uma vez que estruturalmente, estes casos não se diferenciam muito dos restantes casos de visionárias (trata-se de um fenómeno essencialmente feminino), com o longo cortejo estereotipado de arrebatamentos, visões, êxtases, etc. A diferença reside essencialmente num aspecto radicalmente novo: a reivindicação por parte destas mulheres de que transportam no seu ventre o redentor do mundo. Por maioria de razão, a maior parte destes casos encerra em si uma aura apocalíptica, o que se compreende dado o carácter escatológico da “segunda vinda de Cristo”.

Curiosamente, os dois primeiros casos que nos aparecem são quase simultâneos. Verificaram-se ambos ao longo dos anos de 1651-52, dizendo respeito a terceiras franciscanas. Geograficamente, podemos dizer que o fenómeno se deu com mais intensidade num arco que vai do Minho à fronteira entre a Beira e o Alentejo, passando pelo interior do país.

Neste trabalho, procuraremos analisar os diferentes casos com base na metodologia indiciária a que já aludimos. Procuraremos em seguida ver como é que estes casos se expandiram pelo país e quais as mutações que foram sofrendo.

³ A título de exemplo são significativos: ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 9577 e n.º 4404 e ainda Inquisição de Lisboa, Livro n.º 232, fls. 84 e seguintes. Um dos casos em que esta mistura de santidade e lendas populares aparece com mais nitidez ocorreu em 1740 em Paio Penela no Bispado de Lamego. Uma mulher, Ana Gomes, afirmava que era “huma santa e justa e muito amada de Nossa Senhora que já lhe peguara pella mam pera levala pera o Ceo e que a acompanhavam Anjos” (Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 7330, fl. 72). Deus ter-lhe-ia revelado em sonhos a localização de um tesouro “e que sobre o thezouro em que estava o ouro tambem estava sobre elle hum preto com hum cajado de ferro sobre os hombros, e que dentro no mesmo thezouro estava hua moura encantada chamada Quiteria a qual o estava goardando, e que assistia no mesmo thezouro desde o tempo que Christo Senhor Nosso viera ao mundo...” (Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 7330, fl. 2, segunda numeração).

2.

No dia 12 de Outubro de 1651, uma mulher beata, terceira de São Francisco, foi chamada perante Cristovão Ferraz, cónego prebendado da colegiada de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. Vinha denunciada por outras beatas terceiras, a quem o seu comportamento escandalizava, em particular o facto de se comparar em dignidade com a Virgem Maria. O sumário de testemunhas realizado por ordem da Inquisição de Coimbra, ocorrido em Maio do ano anterior e em que são chamadas a depôr três companheiras da Ré, apenas nos permite aferir do seu comportamento exterior.

Catarina de Santo António, assim se chamava ela, não batia nos peitos ao levantar do cálice, demonstrava pouca reverência pelos sacramentos e, acima de tudo, dizia que “havia de parir o Verbo Incarnado, que já era tempo de declarar o mistério”⁴. Na oração da Avé Maria substituía-se à Virgem dizendo “*Angelus Domini annuntiavit Caterinae Virgini concepit de Spiritu Sanctu*”⁵. Justificava também a sua irreverência na Eucaristia dizendo que “antão considera na morte e paixão de Christo”. Finalmente, levada ao Convento de São Francisco de Guimarães para uma sessão de exorcismo, o exorcista perguntou-lhe quem estava no Sacrário. Ela respondeu: o meu corpo.

Era esta a face visível do caso, o seu aspecto externo. Mas quais eram as motivações desta mulher? O que teria ela lido ou presenciado?

A sua confissão de Outubro de 1651 é bastante mais elucidativa. Ratifica aquilo que as testemunhas anteriores tinham dito sobre a ideia da concepção divina, afirmando que “avia Christo Senhor nosso tornar outra vez a encarnar e comer carne humana, e avia de ser nas entranhas della confitente”⁶. Quem lho dissera fora um espírito, cerca de quatro anos antes, um espírito que lhe pedira “interiormente” licença para entrar no seu coração, e que o mesmo espírito lhe dissera “que dahi a quinze annos avia de ser o dia do juizo, e que Christo Senhor Nosso padecera a cem mil annos, e que lhe derão cem mil asoutes, e cem mil bofetadas, e que passarão por cima de Christo cem mil demonios, que erão cem mil homens, e que lhe arrancarão as barbas, olhos e orelhas e os cabellos da cabeça, e lhe puzerão hum arrobo na boca, e que lhe puzerão o santo sudario por tres vezes cheio de pez por dentro e cuberto de mel por fora e lhe puzerão muitas formigas para o picarem”⁷.

Na realidade, para uma exegese deste discurso, devemos ter em conta que esta mulher procedeu a um processo de selecção de trechos de diversas proveniências e realizou uma fusão. Uma fusão que tinha como objectivo legitimar as suas afirmações.

⁴ ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. nº 8792, fl. 5.

⁵ *Idem*, fl. 6.

⁶ *Idem*, fl. 2 (segunda numeração).

⁷ *Idem, Ibidem*.

A Ré anuncia o juízo final para daí a quinze anos, ou seja para 1666, uma data eminentemente escatológica, tal como tinha sido o ano 1000. Esta fundava-se na consumação do milénio de Cristo, aquela no famoso “número da Besta” referido no Apocalipse de São João ⁸.

Existia nesta altura na Europa e em Portugal uma tensão apocalíptica forte. Na Turquia, o movimento “sabbatiano”, aparecido em 1665 colocou em polvorosa a numerosa comunidade judaica do Império Otomano ao anunciar o fim do mundo para 1666 ⁹, nas Províncias Unidas circulavam em 1666 libelos proféticos num clima de guerra contra Inglaterra ¹⁰ e em França a situação foi desencadeada pelas tensões religiosas entre protestantes e calvinistas, num clima de “histeria convulsionária e profética” ¹¹.

Como articular este clima apocalíptico europeu com a situação em Portugal, e em particular com uma terceira franciscana de Guimarães? Uma carta de 30 de Julho de 1658, da Inquisição de Lisboa, assinada pelos inquisidores Francisco Barreto e António Soares de Castro dá-nos uma ideia do quanto Portugal era permeável a estas influências externas. Nela, os inquisidores fazem eco das suas preocupações acerca de um papel que “neste reino se publicou e espalhou”, que tinham um conjunto de profecias que situavam o fim do mundo no primeiro dia do ano de 1670 ¹². Dispõe-se igualmente que se publiquem editais para que as pessoas que tiverem esses papeis os venham entregar ao Santo Ofício e que se averiguem os autores, “porque se presume conforme a direito que algum herege ou christão novo foi autor do dito papel” ¹³.

A Inquisição fez bem o seu trabalho de pesquisa. No fólio imediatamente a seguir aparece uma cópia de uma carta escrita da cidade de Reggio ao Vice-Rei e capitão da Sicília, onde se fala de dois profetas que andavam pela cidade, e “nenhua pessoa os vio entrar; e andão vestidos de hum abito tão extraordinário que não se virão the agora semelhantes”. Foram presos pelo senado da cidade de Reggio e, depois de interrogados, revelaram precisamente, ponto por ponto, as profecias a que se refere a carta da Inquisição de Lisboa:

-1661- Grande guerra universal

-1662- Não haverá Pastor

⁸ DELUMEAU, Jean – *Mil anos de felicidade. Uma história do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 233.

⁹ GOLDISH, Matt – *The Sabbatean Prophets*. London: Harvard University Press, 2004.

¹⁰ MINOIS, Georges – *História do Futuro. Dos Profetas à Prospectiva*. Lisboa: Teorema, 2000, p. 456.

¹¹ LADURIE, Emmanuel Le Roy – *Paysans de Languedoc*. Paris: Flammarion, 1969, p. 333.

¹² ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro n° 237, fl. 107.

¹³ *Idem, Ibidem*.

- 1663- Toda a Terra estará entre si contrária
- 1664- Poucas pessoas crerão em Cristo
- 1665- Ressuscitará uma grande pessoa
- 1666- Ressuscitará outra grande pessoa
- 1667- África se queimará e deitará chamas de Sangue
- 1668- Europa e África tremerão
- 1669- Será conhecido um só Deus e três pessoas, que apagarão todas as luzes e haverá um só rebanho e um só Pastor
- 1670- O primeiro dia do ano será o dia do Juízo ¹⁴

Este papel estava destinado a ter sucesso em Portugal. Numa carta sem data nem autor, enviada à Inquisição de Coimbra e que podemos com alguma exactidão atribuir ao último decénio do século XVII ¹⁵, o autor relata alguns factos que se passam no Minho, particularmente no concelho de Coura. Numa passagem significativa diz o mesmo autor que “anda também divulgado um papel que dizem ser achado em Nápoles dentro da sepultura de hum religioso, cujo corpo dizem se achou incorrupto, o qual principia deste modo: Memoria das couzas que hão de suceder athe ao fim do mundo: o qual diz que no anno de tantos não haverá Pastor numerando as heras com alguns casos sucessivos, finaliza com dizer que na herá de tantos se acabara o mundo” ¹⁶.

Trata-se sem dúvida de um papel cuja origem remonta ao caso que referimos acima, provavelmente já adulterado por sucessivos treslados manuscritos. Esta era uma prática comum em Portugal, difundindo orações e profecias que as pessoas transportavam ao pescoço dentro de bolsas ¹⁷.

O facto de a data de 1666, que Catarina preconizara como o ano do Juízo Final, e as datas destes papéis que circulavam no Minho em finais de seiscentos não coincidirem não nos deve levantar qualquer problema, uma vez que as datas do fim do mundo eram permanentemente alteradas. A prová-lo está o facto de, como vimos, no último decénio de seiscentos ainda circular este papel em tudo semelhante ao que aparece referido na correspondência inquisitorial de 1658 e que anunciava o fim do mundo para 1670. Simplesmente a data apocalíptica aparece agora alterada para um período posterior. Vemos também que se alterou a sua origem. Nesta segunda versão, o papel aparecera em Nápoles dentro da sepultura de um religioso, cujo corpo se descobrira incorrupto. Uma tal conclusão leva-nos

¹⁴ *Idem*, fl. 108.

¹⁵ Esta carta aparece juntamente com outros documentos do último decénio do século XVII, nos Cadernos do Promotor, um corpo documental em que normalmente o único critério para a ordem dos documentos é o critério cronológico, o que nos leva a supor que a carta é do mesmo período.

¹⁶ ANTT, Inquisição de Coimbra, Livro 319, Cadernos do Promotor, fl. 225.

¹⁷ PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 113 e 114.

imediatamente a outra. É muito possível, é até o mais provável, que outros papéis circulassem em Portugal, desta vez com a data mágica: 1666.

Avancemos para a segunda proposição de Catarina de Santo António, esta aparentemente mais enigmática, em que ela se refere aos padecimentos que Cristo sofreu na Paixão. Cristo padecera há cem mil anos, e pedecera cem mil açoites e cem mil bofetadas e por cima dele passaram cem mil demónios.

Este é talvez um dos aspectos em que a relação é mais óbvia com os documentos de que dispomos. A partir de meados do século XVII começaram a circular em Portugal uma série de orações que eram trazidas em bolsas, copiadas em forma de manuscrito, e que tinham por finalidade a salvação da alma, mesmo em caso de morte sem sacramentos ou para garantir às mulheres um parto livre de perigo.

Mais uma vez nos aparece uma coincidência temporal. A primeira vez que estas orações apareceram nas fontes inquisitoriais foi na década de cinquenta do século XVII, provavelmente em 1652 ou 1653. Aparecem depois periodicamente pelo resto do século XVII e por todo o século XVIII, surgindo pela última vez em 1791¹⁸.

A estrutura é sempre bastante semelhante em todas elas. Normalmente são alegadamente descobertas dentro da sepultura de um religioso, como foi igualmente o caso das profecias que vimos anteriormente, não sendo raros os casos em que se alega que foi descoberta no próprio Santo Sepulcro de Jerusalém. Como veremos mais à frente, esta é também a origem de que se reclamam uma série de profecias que vêm incluídas em miscelâneas manuscritas que circulavam amplamente em Portugal.

O mais frequente é a oração referir que se trata de uma revelação feita por Cristo a uma mulher piedosa que vivia numa cova em Roma ou Jerusalém, embora se especifique por vezes a mulher em causa. Esta mulher desejava conhecer os padecimentos de Cristo na Paixão. Cristo revela-lhe então um extenso rol de humilhações e maus tratos.

Vejamos um exemplo, retirado de uma oração alegadamente descoberta no Santo Sepulcro de Jerusalém e revelada a Santa Brígida, Santa Isabel e Santa Matilde:

“...muy amadas e queridas minhas, sabereis que os soldados me prenderão forão sincoenta e oito, os que me trouxerão atado forão trinta; os executores de justiça forão trezentos e dous, derão me trinta punhadas na cabeça e trezentos e dous puxoes; fuy prezo cahí em caza de Annar sete vezes, derão me cento e cincoenta couces, e cento e outo golpes com as mãos sobre a cabeça e

¹⁸ Estas orações aparecem pela primeira vez de forma quase simultânea nos seguintes documentos: ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 564, fl. 48 e Inquisição de Lisboa, Livro 233, fl. 404. Encontramos posteriormente o mesmo tipo de orações ao longo dos séculos XVII e XVIII: ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 285, fl. 410; Livro 308, fl. 308; Livro 324, fólho não numerado; Inquisição de Coimbra, Livro 319, fl. 225; Livro 377, fls. 259 e 260 e Inquisição de Évora, Livro 290, fl. 445.

peitos; derão me nas espaduas duzentos e trinta golpes, fui trazido pellos cabellos trezentas e duas vezes, derão me trinta empuxeos mortaes, derão me na columna sinco mil seiscentos e sessenta e seis açoutes: fizerão me em o corpo mil e quinhentas chagas; em a cabeça com a coroa de espinhos mil e cento, derão me um empuxão mortal com que cahy em terra com a cruz as costas, as gotas de sangue que sahirão do meu corpo forão tres mil e seiscentas e setenta”¹⁹.

A correlação é óbvia ao nível da estrutura de texto bem como no seu conteúdo. Verifica-se que existe nesta e nas restantes orações compulsadas, o mesmo ritmo e cadência repetitivas que se encontra nas afirmações de Catarina, ao mesmo tempo que se desvenda uma série de sevícias que foram feitas ao Redentor.

Este é apenas um dos exemplos deste tipo de orações. Normalmente variava o número e o género das sevícias, variava o local onde se descobria a oração e a pessoa a quem era revelado, mas a estrutura descritiva é sempre constante. Constante era também, como já dissemos, a função a que se destinava a oração, a salvação da alma mesmo em caso de uma morte violenta que não permitisse o recurso aos sacramentos, ou para garantir que as mulheres se veriam livres de perigo no parto.

Até ao momento temo-nos detido nas questões mais periféricas deste caso. Questões de forma que não de substância, no que ao “parto místico” diz respeito. É no entanto necessário lançar alguma luz sobre estes aspectos para podermos compreender todo o ambiente cultural em que Catarina de Santo António se movia, uma vez que toda a sua pretensão de ser a “Mãe de Deus” resulta de ler ou ouvir ler (os documentos não especificam se ela era letrada ou não) uma série de textos díspares, bem como de todo o ambiente messiânico e escatológico que aflo-rou Portugal nesta altura.

Catarina afirmou que deveria parir o Verbo Encarnado. No final da sua confissão faz igualmente uma declaração polémica. Diz ela que o seu filho “há de fazer justiça principalmente na Igreja... e que lhe há de tirar os benefícios”²⁰. Há aqui uma evidente revolta que ela vai aprofundar mais à frente interrogando-se “para que he sedas e cortinas nos altares, nem guarda portas nas paredes, que melhor era vestir os pobres”²¹. Finalmente, ela parece fazer ecoar as palavras de Joaquim de Fiore ao afirmar que neste mundo reformado que o seu filho há de trazer “todos os clérigos e frades avião de ser da Ordem de São Francisco, e os leigos terceiros que não avia de aver guardions nem mestres, que tanto avião de mandar uns como os outros”²².

¹⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa. Livro 308, fl. 308.

²⁰ ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 8792, fl. 2 (segunda numeração).

²¹ *Idem*, fólio não numerado.

²² *Idem*, fl. 3 (segunda numeração).

Catarina era uma terceira da Ordem de São Francisco. As ordens terceiras, laicais, eram uma das formas das mulheres que pretendiam aceder à vida conventual o poderem fazer sem necessidade de atribuição de um dote ao Convento de acolhimento. Era, portanto, o veículo por excelência para um grande número de homens e mulheres de camadas sociais mais desfavorecidas acederem ao hábito de uma ordem religiosa. Estas correntes laicais tiveram origem no contexto da renovação espiritual do século XII de que o franciscanismo fora um dos expoentes máximos e que viu nascer movimentos que facilmente tendiam para a heterodoxia como os beguinos e as “Confrarias do Livre Espírito”²³. Na sua divisão trinitária, da Idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a terceira idade, a do Espírito Santo, haveria de ser caracterizada pelo ideal monástico e por um igualitarismo que se ajustava perfeitamente aos ideais de reforma e renovação do movimento das ordens terceiras franciscanas.

Sabe-se como as correntes laicais e observantes desta ordem se apropriaram e, em grande medida, transformaram e submeteram às suas pretensões os textos do cisterciense calabrês²⁴. Podemos inclusivamente conjecturar, como o fez Josep Ignasi Saranyana, que a doutrina dos três estados “se inscribe contextualmente en una defensa de los movimientos laicales, aparecidos a finales del siglo XII”²⁵.

No entanto, se a influência de Joaquim de Fiore aparece aqui de forma cristalina, esta não é suficiente para determinar a origem da questão central: onde foi Catarina buscar a ideia de que havia de parir ao Verbo Encarnado?

Curiosamente, na mesma altura do processo de Catarina aparecem dois outros processos com características radicalmente novas e aparentadas com esta ideia do parto místico. Mais curioso ainda, ambos os casos se referem a homens, um pastor e um religioso da ordem da Cartuxa. O primeiro, João Fernandes, oriundo da Beira Baixa, considerava que Deus o fizera no ventre da sua mãe para remir o pecado de Adão e o segundo, Francisco de Mendonça, dizia que Deus lhe permitira que tivesse envolvimento carnal com a Virgem Maria para dela poder ter um filho.²⁶

Para se poder relacionar estes dois casos com o de Catarina de Santo António devem assumir-se algumas premissas. A primeira é a de que estes três processos comportam em si um elemento comum, a ideia de um ser gerado por intervenção divina para remir o mundo. A segunda é a de que este elemento é radicalmente

²³ HEER, Friederich – The first German movement in it's european setting (1270-1350). In *The Intellectual History of Europe*, Volume I - *From begginings of western thought to Luther*. New York: Anchor Books, 1968, Chapter 10.

²⁴ SARANYANA, Josep Ignasi – Sobre el milenarismo de Joaquim de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teologia y vida*. Universidad Católica de Chile, Volume 44 (2003) 221-232.

²⁵ *Idem*, p. 228.

²⁶ Ver respectivamente ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. nº 564 e Inquisição de Lisboa, Proc. nº 788.

novo, o que parece ser confirmado pela análise das fontes. Não encontramos em nenhum caso anterior esta ideia.

Existe em alguns casos anteriores a ideia de uma eleição divina, uma escolha, de um vidente ou profeta para ir pregar pelo mundo a reforma dos costumes, o arrependimento e a palavra de Deus ²⁷. Mas em nenhum momento se chega a uma proposição tão radical. Nunca em nenhum dos casos anteriores a estes, o profeta se considerava a si próprio como filho de Deus (o caso de João Fernandes) ou como o seu progenitor (como se verifica com Francisco Mendonça e Catarina de Santo António).

Para além desta ideia messiânica, os dois casos referidos têm outro aspecto em comum. Ambos referem um “encoberto”, um ser providencial que deveria vir instalar o Reino de Deus na terra. O “encoberto” não é, longe disso, um desconhecido no contexto peninsular e português. Segundo Jean Delumeau, esta figura fez a sua primeira aparição por volta de 1520 em Espanha, no contexto de uma série de profecias atribuídas a Santo Isidoro de Sevilha ²⁸. Terá inclusivamente um papel central nas profecias do célebre sapateiro de Trancoso, Gonçalo Annes de Bandarra e será, por via deste, a figura embrionária de todo o movimento sebástico português ²⁹. A questão é que esta figura parece ter tido uma existência subterrânea no que diz respeito às fontes inquisitoriais. Um excelente barómetro para o aparecimento e desaparecimento destes epifenómenos são, pela forma como estão ordenados numa sucessão cronológica, os Cadernos do Promotor das três inquisições portuguesas. O “encoberto” e as referências às várias profecias de Santo Isidoro e afins, encontram-se sempre ausentes neste acervo documental até que parecem irromper de forma vigorosa precisamente em meados do século XVII ³⁰. Arriscando uma dedução lógica poderemos ligar este facto com o período turbulento que se seguiu à restauração mas sem um estudo aprofundado das fontes apenas poderemos especular. O movimento não foi, de resto, particularmente discreto e não passou despercebido aos contemporâneos. Numa conversa ocorrida em Lisboa, em princípios de

²⁷ Exemplos significativos são alguns místicos dos finais do século XVI e inícios do século XVII. Ver a título de exemplo ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 4455, 5083, 4893, 8368 e 788.

²⁸ DELUMEAU, Jean – *Mil anos de felicidade. Uma história do Paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997, p. 227.

²⁹ CARVALHO, José Adriano de Freitas – Joachim de Flore au Portugal: XIII.^{ème}-XVI.^{ème} siècles. Un itinéraire possible. In POTESTÀ, Gian Luca (a cura di) – *Il Profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento. Atti del III congresso internazionali di studi gioachimiti*. Génova: Marietti, 1991, p. 415-432 (em particular as páginas 426 a 428).

³⁰ Este facto é tanto mais notório quanto a emergência de casos nos surge perfeitamente condensada num curto espaço de tempo. Todos os casos são da década de 50 do século XVII sendo que o primeiro que surge nas fontes é de 1650 e o último de 1661. Ver ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 232, fls. 84 e 257; Livro 233, fl.23; Livro 236, fls. 495 e 688; Livro 239, fls. 184 e 208; Livro 244, fl. 359.

Abril de 1653 em casa de um Francisco de Sousa Meneses, um dos convivas, Jacinto Freire disse “que nesta terra se dizia haver nella huma grande couza” e que era “hua seita como a dos alumbrados”. Uma das figuras proeminentes deste grupo de “alumbrados” seria, ainda segundo o mesmo Jacinto Freire, um certo Frei Vicardo (sic) que aparece ligado a um círculo sebastianista que aguardava a vinda do “encoberto”³¹.

O que este Frei Vicardo tem de curioso, é que também ele anunciava o fim do mundo para breve e que “este seu acabamento há de durar por espaço de sette annos no qual termo se hão de verter todos os maos e hão de ficar os justos”³². Mais intrigante ainda é o facto deste frade afirmar que conhece um tal Simeão que estava preso no Limoeiro e que segundo o mesmo frade “he o Symeão de que falla Santo Izidoro e que há de hir a Terra Santa por capitão para a restaurar”³³.

Mais ainda. Diz que conhece um pastor que “tem visões muito certas e hindo pela estrada vay dando huns saltos, e diz que aly ve o monte de Syão, e de outro salto o sepulcro de Christo Nosso Senhor, e noutros saltos outros lugares da Terra Santa”. Este pastor faz lembrar vagamente João Fernandes, o pastor beirão que referimos e que cinco anos depois destas afirmações de Frei Vicardo, será presente ao Santo Ofício em Lisboa.

O que devemos, por ora registar são dois aspectos. Todo este movimento messiânico e escatológico não escapou à atenção dos contemporâneos, que viam nele “huma grande couza” segundo as palavras de Jacinto Freire. O segundo aspecto decorre necessariamente do primeiro; o “encoberto” revela-se sensivelmente no mesmo período em que Catarina de Santo António, João Fernandes, e Francisco Mendonça, expõem as suas revelações.

Impõe-se aqui um problema. Como articular este “encoberto” messiânico com a ideia da encarnação do Verbo Divino? Antes de mais iremos analisar quais os papéis que João Fernandes tinha em seu poder quando foi detido pela Inquisição e relacioná-los com o seu discurso. Em seguida iremos tentar articular esses papéis com o discurso de Catarina de Santo António.

João Fernandes afirmou que lhe aparecera Cristo crucificado e que este lhe mandara ir à feira de Trancoso “comprar hum livro de profecias que se chama Caspiro como outro que o ditto seu amo Francisco Sella Falcão tem em seu poder, como tambem as profecias de Santo Isidro e as do Bandarra e todas mais que achase na ditto feira”³⁴.

As profecias de Santo Isidoro, que João Fernandes identifica aqui como “Isidro” e do Bandarra, bem como muitas outras encontravam-se amplamente difundidas em Portugal sob a forma de miscelâneas manuscritas, um facto que era

³¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 233, fl. 399 e seguintes.

³² *Idem*, fl. 24.

³³ *Idem, ibidem*.

³⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 564, fl. 10.

já corrente na Europa desde meados do século XV³⁵. Existem ainda hoje numerosos exemplares na colecção de códices da Biblioteca Nacional e nos Manuscritos da Livraria na Torre do Tombo³⁶.

Neste caso depara-se-nos o mesmo problema que já referimos em relação às orações e profecias. Estas miscelâneas têm um tronco comum, isso é indubitável, mas em questões formais apresentam variações significativas. Um dos textos estruturais neste corpo documental são as profecias de Santo Isidoro, mesmo quando apresenta variações atribuídas a São Metódio, a Pedro de Frias ou mesmo a um eremita que vivia nas “Covas de Hércules”³⁷.

Em termos gerais, estas profecias descrevem a saga do “encoberto”, oriundo da Espanha, aqui entendida no sentido mais lato de Península Ibérica, que passará ao Norte de África e chegará a Jerusalém onde, depois de duros combates com o Anticristo e os seus seguidores, instalará o Reino de Deus sobre a terra. É aqui, nesta conclusão escatológica, que alguns destes textos começam a convergir de forma decisiva com o discurso de Catarina de Santo António.

Tomemos como exemplo um texto apologético sebastianista que chegou até nós sob a forma de uma cópia manuscrita do século XVIII mas que é sem qualquer dúvida, até pela comparação com outros documentos do mesmo teor, um traslado de textos seiscentistas.

Depois da grande batalha entre as tropas do Encoberto e do Anticristo, diz o texto que “neste tempo sera aformoziado o rosto da Santa Madre Igreja, e não haverá património nos clérigos e o mesmo será nos leigos pois tudo à de ser igual e não haverá inveja em ninguem todos viverão como bons irmãos”³⁸. Atente-se nas palavras de Catarina de Santo António. Diz ela que o seu filho “há de fazer justiça principalmente na Igreja” a quem há de tirar os benefícios. Diz ainda que nos leigos terceiros “não avia de aver guardions nem mestres, que tanto avia de mandar huns como os outros”.

No seu testemunho, Catarina foi ainda mais violenta na sua crítica dizendo que “este Papa que agora governa a Igreja era judeo e não o ouvia Deos”³⁹. Também no texto referido acima se fala de uma traição em que muitos frades “afirmarão as falsas palavras dos judeus” e que “por esta traição será tudo mais de Roma e das Itálias destruido pelo incuberto”⁴⁰. Roma afirmará as falsas palavras dos judeus e como tal será destruída pela fúria do “encoberto”. Para Catarina o

³⁵ MINOIS, Georges – *História do Futuro. Dos Profetas à Prospectiva*. Lisboa: Teorema, 2000, p. 302 e NICCOLI, Ottavia – *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: University Press, 1990, pp. 8-29.

³⁶ BN, códices nº 400, 401, 402, 589, 627, 734, 11366, 11379, 11661, 13020, 13264; ANTT, Manuscritos da Livraria nº 1082, 1149.

³⁷ ANTT, Manuscritos da Livraria nº 1082, fls. 3-8.

³⁸ ANTT, Manuscritos da Livraria nº 1082, fl. 7.

³⁹ ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. nº 8792, fl. 2 (segunda numeração).

⁴⁰ *Idem*, fl. 6.

Papa era judeu e, embora ela não afirme explicitamente, fica implícito que o seu filho o destruirá.

O “encoberto” era uma figura providencial. Mas seria apresentado nestes textos proféticos como “filho de Deus” ou como “encarnação do Verbo Divino”? Embora as fontes não o refiram expressamente, há algumas particularidades que sugerem (ou pelo menos permitem) uma leitura nesse sentido. A questão não se trata tanto do que está escrito, mas do apriorismo mental de quem lê ou ouve ler.

Nos exemplares compulsados aparecem passagens sugestivas acerca do nascimento deste “encoberto”. Numa das versões das profecias de Santo Isidoro, referidas como “Pranto de Santo Izidoro”, diz-se que “o encuberto castigará os maos, e virá na Esposa de Jesus Christo o sobredito novo David a reparar a altura de Sião”⁴¹. A proposição é bastante dúbia, principalmente para um terceira franciscana. A “esposa de Christo” é um qualificativo frequentemente atribuído à Igreja enquanto instituição. Mas no léxico e jargão místico, o termo esposa tem a sua origem no tema do desposório espiritual, nomeadamente no epistolário de Santa Teresa⁴², e designa muitas vezes a mulher que se entrega a Cristo, aparecendo com alguma insistência nas locuções místicas dos vários processos de santidade afectada⁴³. O termo presta-se portanto a equívocos na interpretação da expressão “virá na esposa de Christo” e pensamos que Catarina estaria muito mais inclinada a interpretar o termo nesta segunda acepção.

Numa outra miscelânea, refere-se uma profecia de um “Frei Alonso, Cavaleiro da Ordem de menores” que o autor do texto qualifica como um “pregador com espirito profetico”. Segundo aquele profeta, o encoberto “não será filho de Rey nem Raynha” e haveria de nascer “post humano” que o autor interpreta como nascer já depois de ter morrido o pai⁴⁴. A esta, o autor agrega ainda um vaticínio de Pedro de Frias, eremita em Roma, que diz que o encoberto havia de nascer de uma viúva, “pois diz nassera de biuda, que he despois de seu pay morto”. Muitas outras profecias deste género se vão acumulando nestas miscelâneas, numa profusão de argumentos e pulverização de autores, sendo inútil escarpelizá-las todas. Por estes exemplos podemos ver como, pelo carácter providencial e milagroso do seu nascimento, é perfeitamente possível, dependendo das categorias “a priori” de quem lê, ir assimilando o “encoberto” a uma encarnação divina. A própria expressão “post humano” e a interpretação que dela faz o autor, sugere de alguma forma que se trata de uma concepção milagrosa, sem pecado original.

⁴¹ BN, Códice 13020, fl. 101.

⁴² RODRIGUEZ, Francisco Javier Sedeño – El epistolario teresiano: para una hipotesis desde la intertextualidad. *Revista eHumanista* (edição online) 4 (2004), p. 167-68.

⁴³ ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n° 3477 e 7896; ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. n° 72819.

⁴⁴ ANTT, Manuscritos da Livraria n° 1082, fls. 45 e 46.

Esta abordagem impõe uma advertência. É impossível, até pela dispersão, manipulação e truncagem deste tipo de textos, estabelecer com certeza o conteúdo exacto do que Catarina leu ou ouviu. Nesta abordagem tentamos apenas diagnosticar um tipo de argumentação e concluir que Catarina de Santo António esteve em contacto com algo de semelhante, embora nos seja impossível especificar se foi com um ou com outro em particular.

Catarina manifesta igualmente características clássicas do fenómeno beateril, que se vinha detectando em Portugal desde os finais do século XVI. Antes de mais a oração mental. A Ré afirma que “considera na morte e paixão de Cristo”, o que exprime bem a larga difusão que havia, já nesta altura, da oração mental, e da qual os franciscanos e jesuítas foram os grandes promotores ⁴⁵.

Temos igualmente o rapto e arrebatamento místico. A dada altura, Catarina revela que “emquanto ella confitente dorme então se vai pera o Ceo, e em todo este tempo sente ella confitente grande alegria em sua alma” ⁴⁶. Ambos os elementos, a oração mental e o arrebatamento místico, constituem a parte mais “normal” do seu discurso, aquela em que ela aparece como mais integrada numa corrente que em Portugal tinha já nesta altura um século de existência ⁴⁷.

Podemos dizer, em síntese, que o fenómeno do “parto místico” é resultado da confluência do fenómeno iluminista ⁴⁸ e beato, emanação em Portugal do fenómeno “alumbrado” espanhol, com o aumento de intensidade, perfeitamente detectável nas fontes inquisitoriais, da circulação de literatura profética no quadro das lutas pós-restauracionistas.

Não é, de resto, novidade a interpenetração destes dois elementos, o elemento da santidade e o da escatologia, no contexto mais alargado do horizonte peninsular ⁴⁹.

⁴⁵ CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Um espaço de oração na época moderna*. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto. Separata Via Spiritus, 7, 2000.

⁴⁶ ANTT, Inquirição de Coimbra, Proc. n.º 8792, fl. 1 (segunda numeração).

⁴⁷ Sobre as primeiras manifestações do fenómeno em Portugal ver BETHENCOURT, Francisco – Rejeições e polémicas. Iluminismo. In AZEVEDO, Carlos Moreira de – *História Religiosa da Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 75-77 e DIAS, Sebastião Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1960, pp. 363-407.

⁴⁸ O termo “iluminismo” designa aqui a corrente mística em que os seus seguidores se consideram “iluminados” por Deus resultando a palavra da adaptação para português do castelhano “alumbrado”. Optámos por utilizar este termo por ser correntemente usado por outros autores como Sebastião Silva Dias e Francisco Bethencourt. Ver DIAS, Sebastião Silva – *Correntes do sentimento religioso em Portugal, séculos XVI a XVIII*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1960, pp. 363-407 e BETHENCOURT, Francisco – Rejeições e polémicas. Iluminismo. In AZEVEDO, Carlos Moreira de – *História Religiosa da Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 75-77.

⁴⁹ Para uma análise da forma como como a santidade e a profecia se interpenetravam

Ainda no século XVI, em Espanha, uma beata ligada aos círculos alumbrados, Maria de Santo Domingo, tivera uma visão em que o célebre Cardeal Cisneros seria o conquistador de Jerusalém, reduziria os inféis à conversão e reformaria a Igreja. Por outro lado, o franciscano Francisco de Ocaña revelara a um dos líderes “alumbrados”, Pedro Roiz de Alcaraz, que ele, Francisco, estava destinado a ir a Roma reescrever as escrituras enquanto um novo Papa seria entronizado e a Igreja reformada.⁵⁰ Estes são apenas alguns dos muitos exemplos de messianismo emanado de uma ânsia de reforma que emergira da crise religiosa do século XVI.

3.

Este caso de Guimarães tem aspectos especiais no contexto dos casos de “Parto Místico”. Antes de mais por ser o primeiro que conseguimos detectar pelas fontes, juntamente, como dissemos, com um caso em Ferreira das Aves, perto de Viseu⁵¹. À coincidência de datas entre os dois casos não corresponde uma coincidência na morfologia do caso. Veremos que nos casos subsequentes, toda esta complexidade de influências se perde, salvaguardando-se apenas esta ideia original do nascimento de um redentor.

Infelizmente não temos muitas informações acerca do caso de Ferreira das Aves, pois ao contrário do caso de Catarina de Santo António, não se trata de um processo mas apenas de um sumário de testemunhas inserto nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra, que decorreu em Novembro de 1651 na Igreja da Vila de Ferreira das Aves.

Sabemos que se chamava Maria Jorge, a Esteva de alcunha e que pariu efectivamente uma criança que dizia ser filha do Padre Eterno e que como tal “não havia de mamar leite de pecadores”. Uma das testemunhas relata uma conversa que tivera com uma mulher que apenas aparece designada como a “terceira”, o que sugere que seria uma terceira franciscana. A terceira ter-lhe-ia revelado que a dita Maria Jorge lhe dissera que “parira do Padre Eterno” ao que aquela lhe respondera ironicamente: “do padre pariras mas que do Eterno nam”, sugerindo que o pai da criança era um padre⁵². A mesma Maria Jorge a instâncias do Padre António Ferreira Madres vai acabar por confirmá-lo dizendo “que quer vossa

ver MARQUEZ, Antonio – *Los Alumbrados. Origenes y Filosofia (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1972. p. 245-256. Embora o autor afirme que o misticismo ligado ao “dejamiento” do mundo e portanto anti-histórico, característico dos alumbrados, e a profecia enquanto elemento histórico e mundano sejam termos que praticamente se excluem, não deixa de notar que o elemento profético está bem presente nos círculos da espiritualidade franciscana.

⁵⁰ HAMILTON, Alastair – *Heresy and mysticism in seventeenth century Spain. The alumbrados*. Toronto: University of Toronto, 1992, pp. 18-20.

⁵¹ ANTT, Inquisição de Coimbra, Livro 304, fl. 264 e seguintes.

⁵² *Idem*, fl. 266.

merce, se aquelle maõ homem me aconcelhava e metia na cabessa todas estas cousas”. Ao que o Padre António Madres pudera apurar, este “maõ homem” era um tal padre Gaspar Dias Ferreira, com quem a Esteva andava amancebada⁵³.

As escassas informações de que dispomos apenas nos revelam mais que a Esteva tinha “panquada no miollo” e que “por neves e frios se hia por esses outeiros e as vezes a Nossa Senhora da Lapa”, embora todos concordassem que ela tinha uma vida de devoção e “era muito amiga de Deos, e que tudo o seu gastava em obras de caridade”⁵⁴.

Numa curta síntese, em face das lacunas da informação, podemos afirmar que se trata de um caso de amancebamento no contexto do fenómeno beateril. Até aqui nada de novo, pois sabemos precisamente que a zona da Beira era a região do país mais directamente afectada por este fenómeno, o que se viria a reflectir na explosão do molinosismo dos finais do século XVII⁵⁵. Contudo, há três indícios que devemos ter em conta. O primeiro é o da pretensão de que concebera por acção divina, para o que fora persuadida por um padre acerca do qual nada sabemos. O segundo indício e que pode ter importância, ela tinha um contacto próximo com uma mulher pertencente à ordem terceira de São Francisco e possivelmente com um círculo mais alargado de beatas.

Finalmente, o terceiro indício: existe uma coincidência cronológica perfeita deste caso com o de Catarina de Santo António.

Entre estes dois casos e aquele que lhe é cronologicamente subsequente, existe um hiato de vinte e três anos, até que em 1674 um outro processo de “parto místico” surgiu, desta vez perto de Marvão. Com ele podemos ver desenhar-se o arco entre o Minho e a Beira Baixa, onde se situaram a maior parte deste género de manifestações. Não podemos afirmar com toda a certeza de que este é o caso imediatamente posterior aos que já referimos. Muito provavelmente terão surgido outros, alimentando uma cultura oral que se difundia em grande medida pela circulação de pessoas. A expansão um pouco mais para sul, até à fronteira com o Alentejo, é corroborada pela circulação de místicos e profetas populares oriundos da Beira⁵⁶.

⁵³ *Idem*, fls. 269 e 270.

⁵⁴ *Idem*, fls. 266 e 267.

⁵⁵ Segundo Pedro Vilas Boas Tavares, o molinosismo servia como estratégia desculpabilizadora de um certo desregramento sexual, sublinhando que “não admira que, no nosso país, um dos focos onde mais cedo e mais gravemente se detectou “molinosismo”, na Antiga Beira Alta, tenha tido lugar numa terra primeiramente tocada por casos de solicitação simples”. TAVARES, Pedro Vilas Boas – Molinosismo e desculpabilização. *Via spiritus*. 2 (1995) p. 221.

⁵⁶ Aparecem-nos uma série de casos de místicos e profetas populares a circular da zona da Beira para o Alentejo. Entre outros o já referido pastor João Fernandes que viera do Manigoto, perto de Pinhel que fora “pastor no ditto lugar de Manigoto, e em Alentejo” (Inquisição de Lisboa, Proc. nº 564, fl. 7), do jovem visionário Bento de Assunção, nascido em Penela e que veio para Estremoz (Inquisição de Évora, Proc. nº 5111) ou de um rapaz

Este caso de Maria Calada, residente em Porto de Espada perto de Marvão, encontra-se já desligado da matriz original profética patente em Catarina de Santo António, ou do círculo terceiro franciscano que detectamos em ambos os casos anteriores. Perdeu-se igualmente carácter messiânico e apocalíptico e até a condição da criança, que já não era filha do Padre Eterno, mas sim um Anjo.

Em suma, manteve-se a ideia de um parto místico, mas a ideia original estava já bastante adulterada por uma série de elementos.

Maria Calada era uma visionária no sentido mais clássico do termo. Um dia, olhando para o telhado da sua casa viu no ar “hua Imagem da figura de hua Senhora vestida de branco mui resplandecente”. Quando ela, Maria Calada, lhe perguntou quem era, esta respondera-lhe que era a Nossa Senhora do Rosário de Castelo de Vide, e pediu-lhe que lhe desse um escrito do seu sangue ⁵⁷. Por outro lado, a Senhora anunciara-lhe um dia que “ella havia de morrer pella meia noite quando cantassem os gallos”. ⁵⁸ Finalmente, sendo interpelada por um Domingos Gonçalves, o qual lhe fizera notar que ela, não obstante o anúncio da Senhora, não morrera, respondeu que “Nosso Senhor lhe revogara a sentença e lhe dera mais tres mezes de vida pera parir hum Anjo que tinha no ventre, o qual estava já baptizado e que o baptizara Sam Joam no rio Jordam e que Nosso Senhor fora padrinho e Nossa Senhora madrinha” ⁵⁹.

Tal como o discurso de Catarina de Santo António, também este é um discurso cuja génese se pode situar numa multiplicidade de fontes. Antes de mais, analisemos o fenómeno da aparição. Trata-se de uma aparição de uma Senhora, vestida de branco “com resplandores”. É algo que devemos atribuir antes de mais à cultura oral e a uma longa tradição de aparições em Portugal, cujo modelo estereotipado estava, ainda nesta altura, bem viva na memória colectiva. Este facto é perfeitamente visível na obra de Frei Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, obra que viu a luz em Lisboa em 1711 ⁶⁰.

Nesta obra, o autor fez uma recolha que, tendo embora uma finalidade apologética, nos legou aspectos de uma cultura oral ligada ao aparecimento de divindades femininas, muitas vezes designadas como “Senhoras”, em que a padronização

chamado Francisco, que viera de Castelo Branco para Elvas como guardador de vacas (Inquirição de Évora, Livro 239, Cadernos do Promotor, fl. 470 e seguintes). É igualmente de assinalar o contraste entre relativa escassez de casos deste género no Alentejo, com a profusão dos mesmos casos na Beira.

⁵⁷ Inquirição de Évora, Proc. n.º 2095, fl. 3 (segunda numeração).

⁵⁸ *Idem*, fl. 13.

⁵⁹ *Idem*, fl. 11.

⁶⁰ SANTA MARIA, Frei Agostinho de – *Santuário Mariano e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente apparecidas*, Lisboa, Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1711. Um bom exemplo, entre muitos outros que nos surgem nesta obra, é o relato da aparição no local onde depois foi erigida a ermida de Nossa Senhora do Espinheiro, em Alcanede, (Tomo I, fl. 222).

do fenómeno é bem evidente. Alguém, normalmente um(a) jovem pastor(a) é abordada por uma Senhora, segundo frei Agostinho de Santa Maria, porque “se paga a May do Pastor Divino, de que simplices pastores a sirvam e venerem”⁶¹.

A Senhora pede-lhe que lhe construam uma ermida e, frequentemente, ordena que os habitantes escavem no local da aparição, donde nasce uma fonte de água cristalina com capacidades terapêuticas. Foi esta a origem da maior parte das numerosas ermidas que ainda hoje se podem ver em Portugal⁶².

Este modelo padronizado que referimos e que, segundo a obra de Frei Agostinho de Santa Maria, se localiza quase exclusivamente no centro e norte do país, quando entendido na sua forma mais simples que acabámos de descrever, é muito raro nas fontes inquisitoriais.

Por uma questão de clareza, devemos especificar o que consideramos por “forma mais simples”. Como dissemos atrás, a partir de finais do século XVI dá-se, sob a influência dos jesuítas e dos franciscanos uma alteração nos padrões da espiritualidade em Portugal. Os casos de Isabel Fernandes em 1544 ainda numa fase muito incipiente⁶³ e posteriormente de Maria da Visitação nos finais dos anos 80 do mesmo século⁶⁴ impuseram uma nova forma de santidade e acima de tudo, alteração nos padrões das aparições e visões. Estas já não se resumiam apenas à Virgem como anteriormente, mas também a Cristo crucificado e a outras figuras, carregadas muitas vezes de descrições profundamente sensoriais, típicas de uma religiosidade pós-tridentina. Por outro lado, neste novo modelo, é frequente o visionário afirmar que conhece o estado das almas, as que se salvam e as que vão para o Inferno, ter locuções com Deus e ser tido como grande taumaturgo, entre outros aspectos⁶⁵.

Maria Calada parece ser tributária da influência deste modelo. Juntamente com as referências, como vimos, da cultura oral e do modelo “clássico”, aparecem-nos

⁶¹ *Idem*, Tomo I, fl. 137.

⁶² Para um estudo mais aprofundado da obra de Frei Agostinho de Santa Maria e da origem das ermidas e santuários marianos em Portugal ver PENTEADO, Pedro – Para uma História dos santuários portugueses. In *Piedade Popular. Sociabilidades, representações, espiritualidades- Actas do colóquio internacional*. Centro de História da Cultura/História das Ideias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa: Terramar, 1999, p. 43-55 (em particular, para o caso que estamos a tratar, ver p. 45).

⁶³ BETHENCOURT, Francisco – Rejeições e polémicas. Iluminismo. In AZEVEDO, Carlos Moreira de – *História Religiosa da Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 75-77.

⁶⁴ HUERGA, Álvaro – La vida seudomística y el Proceso Inquisitorial de Sor Maria de la Visitación (“La monja de Lisboa”). *Hispania Sacra*. 12 (1959) 35-130.

⁶⁵ Dois estudos de caso exemplificativos da emergência deste novo modelo: TAVARES, Pedro Vilas Boas – Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. *Via Spiritus*. 3 (1996) 163-215 e CARVALHO, José Adriano de Freitas – Um “Beato vivo”: O padre António da Conceição, CSJE conselheiro e profeta no tempo de Filipe I. *Via Spiritus*. 5 (1998) 13-51.

imagens dotadas de uma maior sensorialidade como coros de Anjos a cantar, visões de almas do Purgatório e imagens do Céu onde ela vira uma cadeira ⁶⁶.

Em toda a documentação inquisitorial que compulsámos, o modelo “clássico” ilustrado por Frei Agostinho de Santa Maria aparece na sua simplicidade apenas por três vezes: em Marvão (o local onde se desenrola este caso de Maria Calada) em 1613 ⁶⁷, em Bragança em 1654 ⁶⁸ e em Alenquer (curiosamente, o único caso em que é referida a fonte com propriedades milagrosas) em 1659 ⁶⁹.

No caso de Maria Calada, este abstracto popular encontra-se já misturado com uma série de outras referências. O anúncio da morte encontra-se ligado, muito provavelmente à leitura das vidas de santos que morriam em aura de santidade e estava extremamente difundido em Portugal, acompanhando sensivelmente os mesmos ritmos de expansão que os restantes aspectos ligados à santidade afectada ⁷⁰. Finalmente, por sua vez, a questão da Senhora Ihe ter pedido um escrito do seu sangue inscreve-se de forma nítida no folclore e mitologia do pacto demoníaco. De resto, devemos assinalar que as manifestações de santidade acompanhadas de elementos populares ou mesmo eruditos ligados ao demónio e às suas manifestações não eram, longe disso, uma raridade ⁷¹.

Ao ensaiarmos esta pequena exegese comparativa dos três discursos, e mais particularmente de Catarina de Santo António e Maria Calada, pretendemos pôr em evidência um facto. De uma forma alargada, podemos catalogar ambos os casos como “santidade afectada”. No entanto, quando analisados de um ponto de vista mais restrito e tendo como objecto da análise aquilo a que Carlo Ginzburg chama os “aspectos morfológicos”, ou seja pequenas especificidades de cada caso que, quando comparadas com outros casos, apresentam ou não conexões prováveis ou um certo “ar de família” ⁷², vemos que as influências são as mais díspares.

⁶⁶ ANTT, Inquisição de Évora, Proc. 2095, fls. 11, 12, 20 e 1 (segunda numeração).

⁶⁷ Inquisição de Évora, Proc. n.º 9080.

⁶⁸ Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livro 307, fl. 105 e seguintes.

⁶⁹ Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livro 235, fl. 686 e seguintes.

⁷⁰ Temos notícia nas fontes pelo menos desde 1639 ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 5500. Ao longo do século XVII este fenómeno da “morte mística” torna-se quase um espectáculo popular a que começa a acorrer grande quantidade de gente, ver ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 8105; Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 1788 e Inquisição de Évora, Proc. n.º 3297; Inquisição de Évora, Livro 235, fl. 462 e seguintes.

⁷¹ Também no Alentejo, em Évora, encontramos um caso de 1697 de uma Ana Maria que afirmava que uma sua filha, Clara, tinha virtude “por ter hum cruçifixo no Ceo da boca e que recebia muitos favores de Deos e revelaçoes” (Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 928, fl. 50). Tal aura de santidade não a impedia de ter locuções e de ser tentada pelo demónio, que a persuadia a que se lançasse a um poço (idem, fl. 41). Ser abordado e tentado pelo demónio era mesmo considerado como uma marca distintiva de santidade. Ver SLUHOVSKY. Moshe – The Devil in the convent, *The American Historical Review*, Vol. 107, Issue 5, (2005).

⁷² GINZBURG, Carlo – *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 143-179.

Resulta claro que o caso de Catarina é bastante mais determinado pela conjuntura, nomeadamente a literatura profética resultante da situação pós-restauracionista e da turbulência externa. No caso de Maria Calada, os elementos que compõem o seu universo parecem inscrever-se mais no longo e médio prazo, na estrutura, na cultura oral e nas lentas transformações que se foram operando na sociedade portuguesa ao nível do que à santidade, e não só, diz respeito.

Temos assim que Catarina de Santo António encarna um modelo “conjuntural” (ou se preferirmos, de curto prazo), ao invés de Maria Calada que poderemos definir como um modelo estrutural (ou de longo prazo). Os elementos novos do modelo conjuntural (o “parto místico”) podem projectar-se sobre o modelo estrutural e tornar-se por sua vez um elemento estrutural, mesmo perdendo a matriz inicial (como vimos, foi o que aconteceu à matriz profética e apocalíptica existente em Catarina de Santo António quando se transmitiu a Maria Calada).

Ao apropriarmo-nos de conceitos da esfera da economia, como estrutura e conjuntura, pretendemos apenas ilustrar a forma dialéctica como se vai formando o imaginário místico em Portugal. Uma situação conjuntural, nascida de vicissitudes concretas e imediatas, pode dar origem à formação de um fenómeno destinado a durar no inconsciente colectivo. O “parto místico” é apenas um desses fenómenos que como veremos, estaria votado ainda a uma longa vida, mesmo sujeitando-se a metamorfoses assinaláveis.

4.

Não cabe no âmbito deste trabalho fazer o estudo exaustivo de cada caso em particular. A ideia é mais a de analisar a génese e primeiras transformações que o fenómeno sofreu. Na parte final deste artigo iremos lançar um olhar de forma sintética à sua evolução até ao último registo que nos chegou, em 1759.

Só nos últimos anos do século XVII nos volta a aparecer um caso deste género. No entanto, a partir desta altura o processo conhece uma aceleração rápida e uma circuncrição geográfica que não sendo absoluta é, pelo menos, significativa.

Em 1699, em Monsalvarga, perto de Chaves, deparamo-nos com uma Filipa Lopes que dizia que “andava prenhada de dois Anjos e que hera hum Anjo mas que hera menina fêmea”⁷³. Este caso encontra-se disperso por vários documentos e vai prolongar-se até 1708, altura em que nos aparece a sentença que contra ela proferiu a Inquisição de Coimbra⁷⁴. É através deste libelo que temos uma descrição mais precisa do caso. Tratava-se de uma curandeira que curava de várias enfermidades como “espinhela, touga, fogo ardente”. Este documento indica-nos ainda que ela afirmava que “ em seu corpo falava o Espirito Santo, e varios Santos,

⁷³ ANTT, Inquisição de Coimbra, Livro 321, fl. 344 e seguintes.

⁷⁴ A sentença encontra-se em ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 16250, e o resto do processo em Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 6137.

e quando assim falavão, estava a sua alma no ceo falando com Deos”⁷⁵. A argumentação dos inquisidores acerca da sua falsidade também não deixa de ser curiosa. Segundo o Santo Ofício, facilmente se prova que não pode ser milagre “porque já hoje Deos não costuma fazer milagres tão repetidas vezes pello estabelecimento que há da fee”⁷⁶. O milagre tem uma finalidade bem precisa, destina-se a solidificar a fé dos homens, e como tal deve preservar o seu carácter excepcional.

Em 1712, uma mulher alemã, terceira de São Francisco em Lisboa, afirmou que “andava pejada da Santissima Trindade e pedio a hua sua vezinha da mesma escada chamada Antonia da Conceyção que lhe fizesse huns lençois porque estava pera parir hum menino Deus”⁷⁷.

Em 1733, São Mamede de Cambeses, Chaves, uma Antónia Afonso afirma: “Eu hei de parir hum menino Deus, e hei de parir no fim de vinte meses, e hei de parir um sábio”⁷⁸.

1745, Lugar das Anguias, Belmonte. Maria Gonçalves, uma mulher que alegou a miséria da sua condição “destituída de todo o humano socorro” para se fingir de santa disse que “Deos Nosso Senhor lhe dissera que ainda lhe havia de dar hum filho que havia de ser Pontifice da Igreja de Deos”⁷⁹.

Alpalhão, Alentejo, 1747. Duas irmãs, Maria e Catarina afirmaram que estavam prenhes “por obra do Spirito Santo e que havião de parir ahi Maria do menino Jesus e a ditta Catherina São João Baptista e que tinha concebido dia de Encarnação e que a ditta Maria havia de parir a noute de Natal e a ditta Catherina dahi a hum mês”⁸⁰. Esta versão parece ser inspirada nos Evangelhos e na história de Maria e de Marta, mãe de Cristo e de São João Baptista respectivamente.

Numa carta de 8 de Junho de 1747 enviada ao Santo Ofício de Évora, assinada por uma Soror Catarina Micaela, encontramos uma freira de um convento de Évora, a Madre Soror Maria Eugénia da Trindade, que na quaresma de 1745 apareceu no convento com uma corda ao pescoço pegando numa cruz, dizendo que queria ir pregar de missão, “que assim lho ordenava hum menino que tinha dentro em si que hera Deos”⁸¹.

Finalmente, em 1759, em São Martinho de Vilar de Ferreiros, perto de Mondim de Basto, encontramos um grupo de pessoas que aguardava o fim do mundo através de um dilúvio de areia, ao qual apenas esse grupo de eleitos deveria escapar, refugiando-se na ermida da Senhora da Graça. Esse dilúvio deveria ser precedido

⁷⁵ ANTT, Inquisição de Coimbra, Proc. n.º 16250 (fólio não numerado).

⁷⁶ *Idem, Ibidem.*

⁷⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 271, fl. 120 e seguintes.

⁷⁸ ANTT, Inquisição de Coimbra, Livro 365, fl. 22 e seguintes.

⁷⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, Proc. n.º 7983 (acordão final, não numerado).

⁸⁰ ANTT, Inquisição de Évora, Proc. n.º 4766, fl. 5.

⁸¹ ANTT, Inquisição de Évora, Livro 273, fl. 204.

pelo nascimento do Espírito Santo, encarnado no ventre de uma das assistentes desse congresso, Maria José⁸².

Se exceptuarmos dois casos, de Évora e Lisboa, vemos desenhar-se perfeitamente o arco que começa no Minho atravessando todo o interior norte do País, vindo terminar na zona de Portalegre.

A zona da Beira é a única região com fronteiras comuns a todas as outras regiões que registaram fenómenos desta natureza (Minho, Trás os Montes e Alentejo). Era igualmente na altura a região onde se encontrava em maior número a comunidade judaica portuguesa. Para Maria José Ferro Tavares, o messianismo português ganhou forma precisamente numa altura em que, por via das conversões forçadas e renúncia à fé dos antepassados, o messianismo judaico perdera o contacto com as suas raízes e se transformara em algo de diferente⁸³. A aceitarmos como válida a premissa que tentámos demonstrar, de que o fenómeno do “parto místico” resulta da conjugação do fenómeno de santidade afectada com a emergência da literatura messiânica e profética no contexto da restauração, não espanta que a Beira se transformasse em centro irradiador deste fenómeno.

Um bom exemplo da circulação de literatura profética na Beira é o caso referido do pastor João Fernandes, que adquiriu uma miscelânea de textos proféticos vendida livremente numa feira em Trancoso. Eram textos, no mínimo, pouco apreciados pela ortodoxia vigente, mas que aparentemente escapavam ao crivo do Santo Ofício.

São apenas indícios. Esta abordagem não pretende ir mais além do que tentar, através de uma série de manifestações exteriores, tentar estabelecer relações causais acerca das quais nunca podemos estar absolutamente seguros. Pretende-se igualmente lançar as bases para investigações futuras mais aprofundadas acerca do misticismo e messianismo português.

Em conclusão, podemos afirmar que na sua génese este fenómeno foi mais uma das manifestações das tensões escatológicas existentes em Portugal, tal como o foram o Sebastianismo ou as *Esperanças de Portugal* do Padre António Vieira, embora com o tempo fosse gradualmente perdendo contacto com esse núcleo inicial. Parece igualmente ter ido de encontro a um sentimento de revolta, num período profundamente marcada por uma rigidez e hierarquização social no seio de uma sociedade que dispunha de amplos meios de conservar a ordem instituída. Em última análise esta segunda vinda de Cristo era uma reactualização do mito do nascimento de Cristo⁸⁴, um sentimento de começar de novo e uma forma de combater uma ideia difusa, se bem que generalizada, de decadência.

⁸² Este caso foi estudado em detalhe num trabalho anterior a ser editado brevemente pela Palimage Editores. RIBEIRO, António Vitor – *Um buraco no Inferno. Heresia, cultura popular e Inquisição no Portugal de Setecentos*. (Texto policopiado), 2002.

⁸³ TAVARES, Maria José Ferro – O messianismo judaico em Portugal (primeira metade do século XVI). *Luso-Brazilian Review*. 28 (1991) 141-151.

⁸⁴ Para uma melhor compreensão desta ideia de decadência e de reactualização do

Não devemos no entanto perder de vista o aspecto individual de cada caso considerado. Não se trata apenas de uma aspiração generalizada, de uma vontade desencarnada de mudar o mundo. As pessoas cujas proposições analisámos fizeram-no moldadas por um ambiente que não anulou o seu livre arbítrio e o exercício da sua liberdade. É esse o aspecto sedutor de uma análise indiciária, a ideia de que, como dizia Warburg ⁸⁵, “Deus está no particular”.

mito fundador ver ELIADE, Mircea – *O mito do eterno retorno. Arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70, 1990.

⁸⁵ Citação de Carlo Ginzburg no início do seu artigo “raízes de um paradigma indiciário”, in GINZBURG, Carlo – *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143.