

**MISTICISMO, SEXUALIDADE E RELAÇÕES DE GÊNERO NO
QUIETISMO RADICAL DE MIGUEL DE MOLINOS**
MYSTICISM, SEXUALITY AND GENDER RELATIONSHIPS IN
MIGUEL DE MOLINOS' RADICAL QUIETISM

RONALDO VAINFAS
Universidade Estadual do Rio de Janeiro – FFP
rvainfas@terra.com.br
<https://doi.org/10.12957/revmar.2020.45753>

Texto recebido em / Text submitted on: 27/09/2022
Texto aprovado em / Text approved on: 16/01/2023

Resumo:

O artigo examina a doutrina de Miguel de Molinos, exposta no *Guia espiritual* (1675), sua difusão em Roma e condenação pela Igreja (1687), bem como a do próprio teólogo pela Inquisição romana. Insere a citada doutrina no pensamento místico do século XVII, em particular no quietismo. Discute o caráter herético desta doutrina, relacionando-a à busca da santidade e da contemplação como meios de salvação espiritual. Avalia se a liberação dos desejos sexuais por esta doutrina é o ponto central de sua condenação como heresia. Expõe o caso do «grupo de Viseu», em particular o de Joana Maria de Jesus, baseado no processo do Santo Ofício de Lisboa. Relaciona a doutrina e a prática do chamado *Molinosismo*, uma espécie de *Quietismo* radical, com o modelo católico das relações de gênero e o combate à *pastoral do medo* em favor da desculpabilização dos pecados, ideal que muito favorecia as mulheres.

Palavras-chave:

Molinosismo; Misticismo; Heresia; Sexualidade; Relações de Gênero.

Abstract:

The article examines Miguel de Molinos' doctrine, exposed in the *Guia Espiritual* (1675), its diffusion in Rome and condemnation by the Church (1687), as well as that of the theologian himself by the Roman Inquisition. It inserts the aforementioned doctrine in the mystical thought of the 17th century, in particular the *Quietism*. It discusses the heretical character of this doctrine, relating it to the pursuit of holiness and contemplation as means of spiritual salvation. It assesses whether the release of sexual desires by this doctrine is the main point of its condemnation as heresy. It exposes the case of the <<group of Viséu>>, in particular that of Joana Maria de Jesus, based on the process of the Lisbon Holy Office. It relates the doctrine and practice of the so-called *Molinosismo*, a kind of radical *Quietism* with the Catholic gender relationships model and the fight against the *pastoral of fear* in favour of absolution of sins, a principle which greatly benefited the women.

Keywords:

Molinosismo; Mysticism; Heresy; Sexuality; Gender relationships.

Do quietismo ao molinosismo

Derivada do latim *quietus* – isto é, inativo, em repouso – o *quietismo* foi uma doutrina surgida no catolicismo tida como desviante pela Igreja de Roma. Na *Enciclopédia Católica*, cujos quatro volumes principais foram publicados nos Estados Unidos, entre 1907 e 1912, o termo é definido por Edward A. Pace em sentido mais amplo:

Doutrina que afirma que a mais alta perfeição do homem consiste em uma espécie de auto-aniquilação psíquica e a consequente absorção da alma na Essência Divina, ainda durante a vida presente. No estado de «quietude», a mente fica completamente inativa; ela não pensa ou deseja mais por conta própria, mas permanece passiva enquanto Deus atua nela. O quietismo é então, em termos gerais, uma *espécie de misticismo falso ou exagerado que, sob o disfarce da mais alta espiritualidade, contém noções errôneas que, se seguidas consistentemente, seriam fatais para a moralidade* (Pace 1907-1912)⁽¹⁾.

(1) Utilizei a versão espanhola e traduzi o trecho para o português, destacando passagens em itálico.

Trata-se, obviamente, de uma definição oficial da doutrina, sem dúvida desqualificadora, que Edward Pace considera aparentada a diversas seitas ou religiões, inclusive panteístas e não europeias, quanto à presença divina nos atos humanos. Em um sentido mais estrito, o quietismo estaria presente, de forma talvez embrionária, desde os primórdios do cristianismo, inscrito como prática no misticismo ascético dos primeiros séculos. Enquanto doutrina, porém, o quietismo surgiu no seio da própria Igreja, no contexto da Contrarreforma ou Reforma Católica. Durante muito tempo ele foi identificado ao teólogo aragonês Miguel de Molinos (1628-1696), razão pela qual ficou também conhecido como *molinosismo*. Nos documentos do Santo Ofício português a doutrina é grafada como *molinismo*, a exemplo das listas de autos da fé dos tribunais de Lisboa e Coimbra, em processos e pareceres censórios de livros. Neste último caso, à guisa de exemplo, encontra-se o edital que censurou as *Máximas Espirituais*, de frei Afonso dos Prazeres (1737), por «introduzir o *molinismo* e o *quietismo* tantas vezes proscrito e condenado pela mesma Igreja»⁽²⁾. Até muito recentemente alguns autores incorriam nesta confusão. A razão reside em que inexistia o termo *molinismo*, enquanto alusivo a uma corrente neoescolástica aceita pela Igreja, daí o uso da palavra ser inicialmente usada para exprimir a doutrina de Molinos.

O *molinismo* depois foi reservado pela Igreja como derivado do pensamento do teólogo castelhano Luís de Molina (1535-1600), cuja obra, em singelo resumo, buscava conciliar o livre arbítrio de cada indivíduo, valor caro à Igreja de Roma, com o conceito de Divina providência, que reconhecia a supremacia do designio de Deus em todas as obras mundanas. O *molinosismo* associado a Miguel Molinos foi considerado por muitos como a versão mais acabada do *quietismo*, cuja doutrina foi considerada herética pela Bula *Coelestis Pastor* (1687), do papa Inocencio XI (Barrio 1998: 366), embora tivesse angariado certo prestígio, inclusive entre cardeais, durante alguns anos. Miguel de Molinos foi autor de vários livros e textos, mas o principal deles foi o *Guia espiritual que desembaraça al alma y la conduce por el interior del camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, publicado em 1675, em italiano, mais tarde reeditado e traduzido em várias línguas, como o latim, o francês e o castelhano.

(2) Biblioteca Nacional de Portugal, Secção de Reservados, códice 853, fls. 70-73, grifo nosso.

Miguel de Molinos e sua doutrina foram estudados por diversos historiadores do catolicismo nos séculos XVII e XVIII. A bibliografia é imensa, bem como as interpretações, algumas verticalizando o conteúdo doutrinário da obra de Molinos, outras destacando seus desvios heréticos, vários dedicados aos desdobramentos das ideias molinosianas em matéria de sexualidade ilícita. Nos limites deste artigo recorreremos ao que mais se afina com o objeto do trabalho: a apropriação da doutrina molinosista por indivíduos propensos a desafiar o catolicismo oficial ou influenciados por tais desviantes convictos. Em princípio, recorro ao texto de Melquíades Andrés sobre o misticismo na Espanha quinhentista. Pode-se incluir Molinos, a meu ver, na literatura mística espanhola – o que muitos evitam pelo fato de sua doutrina e ele próprio terem sido considerados heréticos pela Igreja. Mas tanto Andrés como diversos autores não se escusam de incluir neste campo os erasmistas, os *alumbrados*⁽³⁾ e mesmo os luteranos (até certo ponto), todos condenados pelo catolicismo oficial. Nesta perspectiva, é razoável incluir Molinos nesta corrente e não apenas entre os hereges punidos pelo Santo Ofício. Em suas obras, ele demonstra apego aos textos de grandes místicos espanhóis do século XVI, depois canonizados, como Juan de la Cruz e Tereza d'Ávila. Religiosos preocupados com uma religião mais intimista, voltada para uma interioridade espiritual perfeccionista. Dedicada à salvação espiritual, por meio da oração e do amor a Deus. Ancorada na oração mental do devoto através da contemplação (Andrés 1984: 373-409).

Esta busca de uma religiosidade interiorizada se encontra, como disse, nos primórdios do cristianismo, na experiência mística dos «padres do deserto», inspiradora dos mosteiros e conventos surgidos na Alta Idade Média, nos quais homens e mulheres se confinavam, renunciando ao mundo terreno para se dedicar unicamente a Deus, e

(3) Movimento místico espanhol do século XVI considerado herético pela Inquisição nos éditos de 1568 e 1574, tempo de d. Andrés Pacheco como inquisidor geral. Foram identificados 173 erros de fé pregados pela seita, a exemplo de: a) a oração mental é de preceito divino e com ela se cumpre toda a religião; b) a obediência a prelados e padres é indesejável se obstruir a contemplação; c) atingido elevado nível de perfeição espiritual, é dispensável reverenciar imagens, ouvir sermões e comparecer a missas; d) o culto a santos é totalmente vão; e) sentir ardores, tremores e sofrer desmaios eram sinais de graça divina e perfeição espiritual, sendo desnecessário fazer obras virtuosas. Os inquisidores consideravam tais ideias muito próximas das «heresias protestantes» – o que, em certo sentido, correspondia a muitos postulados «iluminados».

assim salvar as próprias almas, livrando-se das tentações diabólicas. Mas a versão dela que aqui interessa relaciona-se com a chamada *Devotio Moderna*, surgida no século XIV. Sustentava um tipo de devoção que viria a ser a matriz, não apenas das principais reformas protestantes, como da Reforma Católica. Pode-se dizer que a *Devotio Moderna* foi um modelo bastante alargado, no campo doutrinal e das práticas espirituais, pois estimulou movimentos místicos reconhecidos pela Igreja de Roma (muito ramificados), algumas heresias, reformas católicas no campo da ortodoxia e, certamente, diversas confissões reformadas, como o luteranismo, o calvinismo, o anabatismo e outras.

Jean Delumeau é um dos vários estudiosos da Igreja que destaca o flamengo Jean Ruysbroeck (1293-1381) e sobretudo Geert Groot (1340-1384), teólogo e místico holandês, como fundadores da *Devotio Moderna*, valorizadora da religiosidade pessoal, de preferência às rotinas sacramentais ou litúrgicas, e mesmo ao confinamento monástico, embora ele mesmo tenha fundado a comunidade *Irmãos da Vida Comum*. Pregava uma «meditação construída e metódica», voltada essencialmente para Cristo (Delumeau 1971: 34). Era uma vertente que buscava, portanto, o regresso ao *cristianismo primitivo* na valorização da humildade e da sujeição absoluta a Deus, avançando em relação ao projeto de algumas ordens religiosas criadas no século anterior, em especial a dos franciscanos (Ordem dos Frades Menores), bem como de algumas heresias medievais, a exemplo do catarismo (Falbel 1977).

No caso da corrente de Groot, expandiu-se primeiramente na Holanda, mas ganhou a Europa ocidental, inclusive a península itálica e os reinos ibéricos. Sem dúvida inspirou os reformadores do século XVI, desejosos de renovar o cristianismo, inclusive os católicos, depurando a Igreja da vida mundana e do luxo. O religioso alemão, Tomás Kempis (1380-1471), que estudou na Holanda e pertenceu à confraria fundada por Groot, foi autor do clássico *Imitação de Cristo*, no século XV. Obra que inspirou outras obras devocionais, inclusive, no que toca à oração metódica, os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, no século XVI. Preocupavam-se os jesuítas mais com a salvação das almas alheias do que das próprias; mais com a militância catequista do que com a reclusão espiritual.

Não por acaso, tratando do século XVI espanhol, Melquíades Andrés agrupa, nesta tendência religiosa alternativa, os *alumbrados*, os místicos, os erasmistas e os luteranos, apesar das diferenças entre tais subgrupos:

Alumbrados, erasmistas, místicos, Lutero, através dessa interioridade espiritual, tratam de alcançar um bem sobrenatural: a salvação da alma, por meio de bens também sobrenaturais, como são a oração, o amor a Deus. Ambos são dom divino, mistério indefinível, intimamente relacionados com a pessoa. O método, a arte, qualquer *ratio* pode constituir uma importante ajuda. Mas a oração, o amor Deus, a salvação não é coisa de arte no sentido aristotélico (regras claras e concretas), nem de bacharelado (...) nem de cursos e graus universitários (Andrés 1984: 376-377)⁽⁴⁾.

A citação acima sugere, com razão, a presença de um certo ceticismo quanto à intelectualidade e ao formalismo nas correntes místicas, não obstante Lutero e Erasmo tenham sido intelectuais de ponta no século XVI. Suas interpretações da fé, isto sim, contribuíram para o desprezo de uma religião intelectualizada e letrada. Em todo caso, esta digressão é absolutamente necessária para se compreender o teor do movimento quietista, que se desdobrou no *molinosismo*, no campo da espiritualidade, inscrito no catolicismo, apesar de taxada de heresia pela Igreja de Roma, no século XVII. Miguel de Molinos Zuxia era natural de Muniesa, na diocese de Zaragoza, filho de Pedro Molinos e Maria Zuxia. São escassas as fontes acerca de sua família, segundo seus biógrafos, ou melhor, dos estudiosos de sua obra e de seu processo inquisitorial em Roma. Um de seus principais biógrafos, o jesuíta Paul Dudon, afirma que Molinos nasceu em família modesta, mas não pobre. Seu pai, morto em 1653, foi notário em Zaragoza e jurista renomado, autor de alguns livros, com destaque para *Pratica judiciaria del Reyno de Aragon*, publicado em 1649. Miguel cresceu na vila de Muniesa, em meio letrado e «profundamente religioso», afirma Dudon. Estudou com os jesuítas, mas não fez profissão de fé, como alguns sugeriram, ordenando-se padre secular. Tornou-se cura beneficiado⁽⁵⁾ na igreja de Santo Andrés, em Valência (1646), com apenas 18 anos de idade, e fez carreira eclesiástica e letrada. Há controvérsia sobre se Molinos se doutorou em teologia, na Universidade de Valência, como ele próprio afirmava de si (Dudon 1921: 3-7). Mas não há dúvida de que era um estudioso. Marcelino Menendez Pelayo⁽⁶⁾, autor

(4) Tradução do autor.

(5) Clérigo beneficiado era o sacerdote encarregado de alguma paróquia ou cargo, no modelo eclesiástico católico, pelo que auferia renda variável conforme a posição ocupada.

(6) Autor de vasta obra sobre a cultura espanhola, em especial a literária. *Historia de los heterodoxos* foi publicada em três volumes, entre 1880 e 1882.

da *Historia de los heterodoxos españoles* – apesar de apresentar Molinos como um clérigo obscuro, confessor de monjas, que se jactava de ter estudado com os jesuítas – afirmou que se tratava de um estudioso de autores ortodoxos, como Santo Agostinho, e heterodoxos, como os *alumbrados*. Dedicava-se a leituras místicas, citando com frequência conceitos e frases de Santa Teresa de Ávila e de San Juan de la Cruz (Menendez y Pelayo 2003: 920-922).

A trajetória de Molinos mudou completamente a partir da década de 1660, quando foi nomeado pela assembleia dos três estados de Valência e pelo arcebispado da região, dentre outros poderes locais, como procurador valenciano na cúria romana, em 1663, para tratar da beatificação de um clérigo natural da cidade, tido como taumaturgo. Chegou a Roma em 1665, onde passou a residir, no pontificado de Clemente IX, ganhando crescente apoio na alta sociedade. A partir de então, frequentou diversas congregações, com destaque para a da igreja de Santo Ildefonso, considerada o primeiro foco do quietismo nas terras italianas. Foi então que Molinos angariou prestígio entre prelados, inclusive cardeais e gente da nobreza. Sua fama se irradiou por toda a península. Entre os devotos de Roma e Nápoles, Molinos passou a ser considerado um «oráculo» (Menendez y Pelayo 2003: 926).

É certo que tal prestígio se deveu – e muito – à publicação de seu *Guia Espiritual*, em 1675⁽⁷⁾, encaminhado pelo franciscano aragonês, frei Juan de Santa Maria, para a avaliação dos qualificadores do Santo Ofício: o manuscrito foi aprovado por frei Martín Ibáñez de Villanueva, Trinitário Calçado, qualificador da Inquisição de Espanha; pelo padre Francisco Maria de Bologna, qualificador da Inquisição romana; pelo frei Domingo da Santíssima Trindade; pelo Padre Martín Esparza, jesuíta; e pelo capuchinho Francisco Jerez, regente geral de sua ordem. Um júri qualificado que não viu erros contra a fé católica na obra de Molinos. Frei Juan de Santa Maria, munido desta aprovação, financiou a impressão do *Guia* na tipografia romana de Miguel Ercole. A obra veio à luz em italiano: *Guida Spirituale per l'interiore Cammino all'acquisto della perfetta contemplazione e pace interiore* e foi reeditada com sucesso no ano seguinte, em Veneza. A efervescência mística da época e o carisma de Molinos favoreceram a circulação do livro e o crescente prestígio do autor, apesar do substrato quietista aparentado

(7) No mesmo ano, Molinos publicou sua segunda obra, *Trattato della Communion quotidiana*, com o mesmo impressor do *Guia Espiritual*.

ao misticismo *alumbrado* – o que contrariava, pelo odor herético, a maior parte do cardinalato e os dirigentes do clero regular.

Durante alguns anos, Molinos desfrutou de uma vida prestigiosa no mundo italiano, em todas as cidades e congregações por onde passava, além das mansões da nobreza. Transformou-se em uma estrela. Mas desde o início, havia os que desconfiavam dele, entre clérigos, religiosos e autoridades seculares. Consideravam-no arrogante, apesar de pregar a excelência da humildade e da graça espiritual, que dizia serem os únicos bens legítimos. No início da década de 1680, cresceram os rumores de seus inimigos, alguns com inveja de seu destaque, outros assumindo posição crítica em relação ao *Guia Espiritual*. Entre eles, os dominicanos e jesuítas, sabidamente fidelíssimos à Igreja de Roma desde que surgiram como ordens regulares, os primeiros no século XIII, sempre zelosos nos ofícios inquisitoriais, os segundos no século XVI, empenhados na missionação e na educação tomista-aristotélica. O anti-intelectualismo apregoado por Molinos e outros quietistas estimulou progressivo desgaste de seu grupo na opinião eclesiástica e letrada. Um dos personagens decisivos para a desdita de Molinos foi o cardeal francês D'Estrées, enviado por Luís XIV para tratar de assuntos da monarquia, que aproveitou a viagem para carregar, na cúria romana, contra as ideias de Molinos. Foi nos anos 1680, portanto, que ocorreu nova viragem na trajetória de Molinos, desta vez uma autêntica *débâcle*. Além disso, houve quem publicasse livros pondo em xeque a licitude da doutrina purificadora de Molinos.

A Inquisição romana houve por bem, então, examinar os livros de Molinos e de outros quietistas, o que não deixa de causar espanto, no caso de Molinos, pois o *Guia Espiritual* havia sido aprovado pelos qualificadores sem qualquer censura, em 1675. Em meio a este clima de suspeição, Molinos foi preso pela Inquisição romana, em 1685, e respondeu a processo até 1687. Voltarei a este ponto no devido tempo.

Acerca da doutrina molinosiana⁽⁸⁾

Mas em que consistia a doutrina de Molinos? Tão bem recebida nos primeiros anos e depois repudiada, inclusive por seus amigos e pessoas

(8) Evito utilizar o vocábulo *molinosismo*, neste contexto, por ser palavra comprometida com a criminalização inquisitorial da doutrina.

de seu círculo íntimo? Pode-se dizer, antes de tudo, que ela misturava místicos espanhóis reconhecidos, como Tereza de Ávila, algumas ideias dos *alumbrados* e o essencial do quietismo, do qual fazia parte, embora alguns autores separem as duas correntes. Havia alguma proximidade com o luteranismo, é verdade, através dos *alumbrados*, mas a base paradigmática, no caso de Molinos, era católica, ainda que com traços heterodoxos. Um exemplo seiscentista do que marcou, desde o final da Idade Média, como vimos, a busca de uma fé interiorizada, intimista, para alguns, embora seja este último conceito um tanto impreciso, segundo Andrés.

Escrevendo em fins do século XIX, Menendez y Pelayo examina a doutrina presente no Livro V do *Guia*, destacando que Molinos define a mística como «ciência do sentimento», que se podia adquirir pela *infusão do espírito divino*, jamais pela leitura dos livros nem pela sabedoria humana. Para alcançar tal sentimento, indicava dois caminhos: o da meditação e o do raciocínio, de um lado, e o da simples fé e da contemplação, de outro. Até aqui, acrescento, percebe-se a mescla de preceitos *alumbrados* ou quietistas de viés místico com algum tempero luterano – *sola fide*, a justificação pela fé.

Molinos prossegue afirmando que o «primeiro caminho é próprio para os iniciantes», corresponde à meditação (sensível e material); «o segundo, para os proficientes...mais despojado, puro e interior...». (Molinos 1998: 29-31). Vitória do sentimento sobre a razão. Aqui cabe acrescentar que a doutrina molinosiana parecia *dirigida especialmente para religiosos*, clérigos e monjas vocacionados para a religião – embora, na prática, tais ideias também tenham alcançado os laicos. Outro ponto forte da doutrina estabelecia, para todos os candidatos a aventurar-se no caminho da perfeição, a obediência *simples, pronta e cega* a diretores espirituais e confessores, de preferência a outros sacerdotes, sejam prelados ou párocos. «Um pai espiritual deve vir da mão de Deus e, portanto, sem a (necessidade de) prévia circunspeção e prece. Ele não é para ser escolhido, mas, uma vez o sendo, não deve ser deixado a não ser pela mais urgente das razões...» (id. 1998: 97). Mais adiante: «existe uma vantagem ainda maior em se ter um mestre no caminho místico do que a recebida em livros espirituais para ser escolhido (...). Um mestre prático nos ensina no momento apropriado que deve ser feito. Mas em um livro pode-se cair em algo que é menos apropriado e, desta forma, a instrução necessária fica faltando» (id. 1998: 99).

Neste ponto acima, a doutrina de Molinos reforçava o poder masculino na relação de gênero, considerando que suas ideias prosperaram muito nos conventos femininos. A perfeição da alma feminina estava condicionava à sujeição das mulheres a seus diretores de consciência. Na prática, ver-se-á que tais ideais favoreceram muito as mulheres como diretoras de consciência. Molinos também pôs em xeque a hierarquia eclesiástica, mas não o valor da confissão sacramental, e desmereceu a bibliografia espiritual, embora ele mesmo fosse autor de um livro místico.

Por outro lado, embora mais tarde a Inquisição acusasse muitos confessores de molinosismo, Molinos relacionou, no Livro II, 21 instruções para os confessores. Entre elas: «o confessor ou diretor espiritual nunca deve visitar as suas filhas espirituais, mesmo no caso de doença...; ele não deve falar a nenhuma delas com particularidade, porque o Diabo adora causar conflitos com os guias das Almas, e faz uso das próprias palavras para perturbar os outros» (id. 1998: 109-110).

De todo modo, na doutrina, afirmava Molinos que Deus só atua na alma, e a preenche de luz e sabedoria, quando se rompem os laços da razão do devoto. Neste estado, como em uma transição mental, basta a fé geral e confusa, e mesmo a negativa, que excede sempre as ideias claras e distintas formadas de Deus diante das criaturas. É neste passo que se abre o caminho para a contemplação, que Molinos distingue da meditação, inserindo essa no domínio da inteligência, enquanto aquela no do amor. A contemplação seria, portanto, *uma visão sincera e doce, sem reflexão nem raciocínio*. Para alcançar tal estágio, seria imperioso abandonar todos os objetos criados, tanto espirituais como materiais, para se colocar inteiramente nas mãos de Deus. «Em suma, escreveu Molinos, para que a alma chegue a uma quietude perfeita e à suprema paz interior, ela deve primeiro morrer para si mesma, e viver apenas em Deus e para ele» (1998: 169). No interior de sua alma entregue a Deus, se encontraria a sua imagem, se escutaria sua voz, como se não houvesse no mundo senão Deus e a criatura contemplativa. Assim se completa o trânsito para o verdadeiro êxtase.

No mesmo livro, Molinos expôs os pressupostos para o trânsito, realçando que, quando a alma se acha totalmente privada de raciocínio, o devoto deve prosseguir na oração sem afligir-se; deve aceitar que a secura e as trevas decorrentes da renúncia à razão são o caminho para alcançar o estado de contemplação; deve sofrer e esperar, porque Deus logo fará o restante; seguir o processo com os olhos fechados, prosseguir

na oração, não raciocinar, mesmo que prevaleça um estágio de escuridão e surjam tentações na alma.

Ao longo da obra, Molinos destaca as condutas contemplativas necessárias à quietude: perseverar na oração; desprezar as criaturas e coisas mundanas; depreciar a si mesmo como criatura pecadora; desejo ardente de sofrer e de fazer tudo o que Deus queira de si; humildade, silêncio, submissão: «persevere, constantemente, e confie na infinita generosidade que pode lhe dar fé constante, verdadeira luz, e divina graça. Caminhe como se estivesse vendado, sem pensar ou raciocinar. Coloque-se nestas mãos gentis e paternais. Resolva nada fazer, além de sua vontade e prazer divinos» (1998: 44).

À exceção do radicalismo presente na anulação da alma para sua entrega incondicional a Deus, é difícil distinguir onde reside a originalidade das receitas de Molinos para a devoção contemplativa em busca do êxtase. Também me parece difícil encontrar heresia formal contundente que fundamentasse a proibição da obra. Os primeiros qualificadores também não a encontraram, nada foi censurado. O que Molinos escreve pode ser visto no *alumbradismo* espanhol do século XVI (Andrés 1984) ou mesmo em obras capitais de Tereza de Ávila (muito citada), a exemplo de *Caminho da Perfeição*.

Retorno, aqui, à *débâcle* de Molinos. Sua prisão, em 1685, e o exame do *Guia* derrubaram seu prestígio e acabaram com sua carreira. Outros «quietistas» também foram presos, entre religiosos e laicos, incluindo o Cardeal Petrucci, também autor de livros sobre o valor da oração mística para a salvação da alma (amigo de Molinos), Pedro Peña, secretário de Molinos, o conde e a condessa Vespiniiani, d. Paulo Rochi, confessor do príncipe de Borgia, vários criados desta casa, enfim, cerca de 70 pessoas. Em pouco tempo, o Santo Ofício fez novas prisões, à medida em que denúncias eram feitas na mesa inquisitorial, elevando o número de suspeitos a 200. Foi uma razia no círculo quietista. Visitas foram realizadas em conventos femininos e muitas freiras admitiram que, a conselho de confessores, se dedicaram à «pura contemplação».

A partir de então, choveram denúncias contra Molinos e a outros quietistas. A engrenagem do Santo Ofício funcionava neste ritmo. Dudon afirma que as testemunhas chegaram a quase 70⁽⁹⁾ e, à medida

(9) Menendez y Pelayo afirma que foram 14 – e não 70 – os denunciantes de Molinos (2003: 927).

em que cresciam, surgiram culpas de ordem sexual como o abuso de monjas, carícias nas partes íntimas, masturbação e outros atos do tipo. Lígia Bellini, historiadora que estudou o molinosismo em processos inquisitoriais portugueses, afirmou, baseada em Carlo Baroja (1978), que o molinosismo foi:

a última manifestação dos alumbrados. Compartilha com eles a mescla de sensualidade e misticismo associada a uma doutrina mais ou menos erudita sobre o Amor de Deus, onde espiritualidade e carnalidade do amor muitas vezes se confundem nas consciências. Um elemento frequentemente encontrado é a relação entre um confessor ou diretor espiritual e mulheres que manifestam delírios ou êxtases religiosos (Bellini 2006: 189).

Mais adiante complementa:

Molinos é acusado de praticar um erotismo desenfreado, incluindo vários tipos de tocamientos com mulheres, onanismo e mesmo bestialismo. Essas acusações conferem ao processo o caráter escandaloso com que este é concluído. O erotismo de que Molinos foi acusado fundamentava-se na doutrina por ele desenvolvida. As suas proposições condenadas incluem a ideia de que Deus permite e deseja que o demônio violento os corpos de certos homens puros, fazendo-os cometer atos carnis, para humilhá-los e conduzi-los à verdadeira transformação. Neste caso, tais ações não constituem pecado, pois não há consentimento (Bellini 2006: 193).

Em texto posterior, em parceria com Moreno Pacheco, as ideias acima são retomadas quase literalmente (2018: 21). Este é só um exemplo, no campo da historiografia de língua portuguesa, da sexualização da doutrina espiritual de Molinos.

Tal interpretação dominou boa parte da historiografia sobre a literatura mística do século XVII. Sexualização de Molinos e de sua doutrina espiritual, como disse antes. O mais importante, porém, é a ressalva de Bellini e Pacheco de que tais acusações, se não constavam claramente na doutrina, multiplicaram-se no processo inquisitorial, e neste ponto os autores se ancoram em José Ángel Valente, em seu *Ensayo sobre Miguel de Molinos* (1974), talvez pioneiro, na historiografia do século XX, a distinguir a doutrina de Molinos do processo que lhe

moveu o Santo Ofício. Mas, a bem da verdade, já no início deste século, e apesar de vê-lo como heresiarca, Paul Dudon aventou a necessidade de separar os «dois Molinos», o da obra e o do processo, lembrando que este último simplesmente desapareceu do arquivo inquisitorial romano. O autor só encontrou um sumário do processo que julga rico em detalhes, com resumo dos depoimentos e das respostas de Molinos às acusações inquisitoriais (Dudon 1921: 13). Mas sequer a correspondência de Molinos, também usada no tribunal para incriminá-lo, sobreviveu ao tempo, exceto duas cartas, que pouco acrescentam às polêmicas que o assunto suscita.

Esta lacuna documental é confirmada por Pedro Vilas Boas Tavares, autor de tese magnífica sobre o molinosismo em Portugal, impecável na erudição, na crítica historiográfica e na interpretação de fontes, quer literárias, quer judiciárias. Neste caso particular, afirma que os estudiosos perderam a esperança de encontrar os autos originais desde as diligências de Dudon e sugere, com bons indícios, que o processo foi destruído, não se sabe quando nem porque. No entanto, localiza várias peças que contêm partes do processo, a exemplo de um *compêndio* e *sumário* dos autos depositado na Biblioteca Nacional de Madri, cópia de documentação vária que se encontra nas bibliotecas romanas Valliceliana, Casanatense e Angélica e, ainda, na Biblioteca Ambrosiana de Milão (Tavares 2002: 104)⁽¹⁰⁾.

Defesa e condenação de Molinos

Consideradas as lacunas da documentação, não é de estranhar que a bibliografia sobre o processo de Molinos seja acanhada na exposição dos detalhes processuais. Mas Menendez y Pelayo, Dudon e Pedro Tavares oferecem informações valiosas sobre o teor das denúncias, a defesa de Molinos e a sentença inquisitorial

Os denunciantes de Molinos, em resumo, acusaram-no de ter defendido ao extremo a oração de quietação, aniquilação espiritual e recolhimento interior, a ponto de ter sustentado a licitude de atos

(10) Esta tese, defendida na Universidade do Porto, felizmente está disponível na íntegra em 4738TD01P000079611.pdf (vide referências bibliográficas ao final). Foi publicada em 2005 pelo Centro Inter-universitário de história da espiritualidade (Porto).

sexuais e cometendo-os também; de ter estimulado o desprezo para com as imagens santas, crucifixos e cerimônias exteriores da Igreja; de haver dissuadido cristãos a «entrarem em religião»⁽¹¹⁾; de aconselhar seus discípulos a ocultarem a verdade e darem respostas equívocas em caso de serem perseguidos. Eram, como se vê, denúncias graves, sobretudo as que atribuíam intenções e atos libidinosos na prática da contemplação, bem como a dissimulação do que se passava no «culto quietista».

Molinos ficou preso durante dois anos, respondendo a vários interrogatórios e, de início, negou as acusações, atribuindo-as a seus inimigos. Aos poucos, decerto temeroso da pena capital – e os inquisidores sinalizavam este risco ao pressionar os réus para confessarem seus «erros de fé» – admitiu alguns deslizes, mas sempre buscando justificá-los com base em sua doutrina. Insistiu em que só ensinara a licitude de maus atos no caso de não intervir neles a razão nem a vontade, senão um «sentido inferior», de inspiração diabólica, o que Deus permitia para pôr a alma em prova e depois purificá-la. Afirmou que ensinara a doutrina do quietismo somente para os que optassem pelo «caminho da perfeição» (em geral, freiras, beatas e clérigos) e, nisto, sim, considerava as cerimônias externas inferiores à união com Deus que a oração contemplativa permitia alcançar (sua doutrina o confirma). Também negou ter «conventículos» suspeitos ou permitido atos lascivos, acrescentando, porém, que absolveu 17 penitentes que cometeram tais atos, aconselhando alguns deles que se confessassem na sacramental, conforme o pecado tivesse ocorrido ou não por vontade própria. Admitiu que cometeu atos sexuais com algumas penitentes, mas fê-lo não por vontade e decisão próprias, afirmou, senão por estar sua alma vazia e pura em plena contemplação.

Difícil, senão impossível, saber se Molinos cometeu mesmo tais atos sexuais ou simplesmente os confessou para vergar-se aos inquisidores, dando mostras de arrependimento para afastar os piores castigos. Corajoso ou conformado, dispensou o direito de fazer contraditas e a receber um procurador para sua defesa – uma praxe do Santo Ofício que muitos desconhecem. Admitiu que as proposições em causa eram mesmo de sua autoria, dispondo-se a abjurar de todas. Os inquisidores se deram por satisfeitos e, não obstante o condenassem, não o relaxaram à justiça secular, isto é, à morte na fogueira (Menendez y Pelayo 2003: 927-928).

(11) Significa ingressar em mosteiros e conventos, fazendo profissão de fé em ordens religiosas.

A sentença foi proferida em público, na igreja dominicana de *Santa Maria sobre Minerva*, em Roma, no dia 3 de setembro de 1687. A igreja ficou lotada e muitos gritaram «ao fogo, ao fogo!». Molinos ficou impassível. Ouviu sereno a sentença, que o declarou «herege dogmático» e, por isso, condenado a cárcere perpétuo; a usar para sempre o hábito penitencial (sambenito); a penas espirituais, como rezar diariamente o credo e uma parte do rosário; a confessar e comungar quatro vezes ao ano com confessor designado pelo Santo Ofício.

Molinos parece que foi mesmo encarcerado para o resto da vida, o que não era comum naquela época, por não haver então um sistema prisional ou penitenciário (Foucault 1977). O contemporâneo Domenico Bernini, porém, autor de uma *História de todas as heresias*, escreveu que Molinos «viveu dez anos na pequena cela de prisioneiro com toda a aparência de arrependimento e morreu em 28 de dezembro de 1697⁽¹²⁾, dia consagrado ao culto dos santos Inocentes» (apud Dudon 1921: 249). Um aviso fúnebre saiu em *La Gazette de France* de 27 de janeiro de 1697: «Michel Molinos, padre espanhol, autor de vários dogmas perniciosos e líder dos quietistas, morreu no dia 29 do mês passado, em algum cárcere da Inquisição, tendo, assim nos asseguram as fontes, testemunhado muito arrependimento» (apud Dudon 1921: 249).

Há heresia na doutrina molinosiana?

Segundo a Inquisição romana e o papado sim, embora durante dez anos o *Guia Espiritual* não tenha incomodado os inquisidores. Aliás, vale lembrar que das 263 proposições condenadas na Bula *Coelestis Pastor* (1687), de Inocêncio XI, que depois se reduziram a 68, nem todas são de Molinos, mas de outros quietistas, como o cardeal Pier Matteo Petrucci. Poucas delas tratavam de pecados carnis ou atos sexuais, e mesmo quando o faziam, era de modo implícito, quando não metafórico. As proposições condenadas, em sua maioria, eram de foro espiritual ou institucional (questionamento da hierarquia eclesiástica, por exemplo). Menendez y Pelayo resume as 68 proposições condenadas (2003: 192-193), mas delas, a meu ver, apenas cinco, poderiam ser associadas, quando muito, a conteúdo erótico:

(12) Bernini errou o ano, ao trocar 1696 por 1697.

- 1) Os devotos que entregavam seu livre arbítrio a Deus, no processo de contemplação, não deviam temer nem resistir às tentações;
- 2) Os pensamentos surgidos em meio à oração, mesmo se impuros ou contra Deus, os sacramentos ou aos santos, não prejudicam a fé, pelo contrário, tornam-na mais perfeita;
- 3) Por mais forte que seja a tentação, a alma do devoto não deve fazer atos explícitos de virtude para se lhe opor, senão manter-se no amor a Deus e na resignação;
- 4) Deus permite e quer, para humilhar e fazer chegar à perfeição a algumas almas escolhidas, que o demônio cause violência em seu corpo (dos devotos) e os faça cometer atos carnis e pecaminosos – não são pecados tais pecados por serem sem o consentimento do devoto (sua razão, sua livre escolha);
- 5) Quando chegam essas violências, que se deixe o demônio trabalhar, sem usar própria indústria nem própria força, sem inquietar-se e sem escrúpulos nem dúvidas, porque a alma (assim anulada) se faz mais iluminada, mais fortificada e cândida.

Pois bem tais proposições não são verdadeiramente explicitadas no *Guia Espiritual*. O certo é que Molinos escreveu: «o pecado é contra a vontade de Deus e o desagrada, embora ele o permita» (1998: 65). Pecado em geral, não somente a luxúria. Mas as proposições acima foram lidas como abonadoras do pecado carnal, instigadas pelo demônio, entendidas pelo «heresiarca» como uma espécie de provação para a purificação total da alma. Há certa contradição nisto, pois se a alma se anula, como poderia resistir ou permitir quaisquer atos exteriores, a exemplo dos sexuais? Não vou discutir esta filigrana teológica aqui – nem seria capaz de tanto – mas há outras leituras possíveis dessas proposições. Pode ser que elas expressem o caminho da perfeição por meio de metáforas que sugiram a força de vontade do indivíduo para enfrentar seus medos, temores e escrúpulos. Afinal, muitas declarações de amor a Deus de Tereza de Ávila foram consideradas exageradamente eróticas. Mas não passavam de uma *erótica celeste* (Métral 1977: 73-75). Outra possibilidade foi a que predominou, nas ruas de Roma e na Inquisição, desde a prisão de Molinos: a de que tal doutrina era hipócrita, mascarava o apetite sexual dos clérigos e monjas para aliviar suas consciências pecadoras.

Vale lembrar, neste passo, a ousada interpretação do filósofo polonês Leszek Kolakowski, para quem «não há doutrina teológica ou

filosófica da qual, com um pouco de boa vontade, não se possam extrair consequências práticas que justifiquem a liberdade sexual» (1982: 43), inclusive o calvinismo. E, de fato, digo eu, a doutrina da predestinação calvinista estabelecia que Deus havia salvo ou condenado a alma das criaturas *pre nativitatis*, de sorte que de nada valiam as obras que fizesse o indivíduo em vida – virtuosas ou pecaminosas – para obter sua salvação espiritual (Delumeau 1973: 228-230).

Como afirma Pedro Tavares, só por ignorância alguém, hoje em dia, pode considerar Molinos como «herege do livro» (2002: 103). Este é um arremate de uma reflexão que atravessa todo o estudo do autor que, sem negar os filtros culturais e transbordamentos sociais da doutrina, sintetiza: «tudo na obra pública escrita por Molinos parece endereçado a, ‘segura e diretamente’, conduzir o fiel à vida eterna, e a, ‘sem perigos, embaraços nem ofensas’, o guiar no caminho da perfeição» (2002: 96). Não me convenço, portanto, de que Molinos elaborou sua doutrina para justificar as práticas sexuais de religiosos. Não sei quanto a alguns discípulos ou herdeiros do pensamento molinosiano que, sem ter lido sua obra, citavam a doutrina por alto, no enfrentamento de juízes e inquisidores. Terminavam condenados a várias penas por professarem «a maldita seita de Molinos».

O molinosismo na prática: Joana Maria de Jesus e o grupo de Viseu

Assim como segui a linha historiográfica que distingue o Molinos letrado e místico do Molinos processado pela Inquisição, vale contrastar o *molinosianismo*, como doutrina e o *molinosismo* como prática herética. Do primeiro já tratamos no item anterior, pondo em xeque a centralidade do erotismo «diabólico» na doutrina do teólogo. Já o molinosismo, na prática, pode ser melhor examinado nos processos inquisitoriais. Limito-me a comentar o exemplo português, convidando o leitor a ler a obra de Pedro Vilas Boas Tavares, rico na exposição de casos nos séculos XVII e XVIII, não só em Portugal como em outros reinos e principados. Lígia Bellini estudou também diversos casos portugueses em artigos aqui citados.

Vou apresentar um só caso, mencionado pelos autores acima citados, mas ambos não tiveram acesso ao respectivo processo. A ré foi Joana Maria de Jesus, beata, solteira, com cerca de 40 anos, e o caso data

de 1719-1720. Os autores acima citados oferecem alguns detalhes do percurso de Joana baseados no processo de sua irmã e do seu irmão, respectivamente Úrsula Engrácia da Anunciação – beata acusada de fingir êxtases e de molinosismo (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 8936) – e Padre Manuel da Silva Santiago – bacharel em cânones sagrados, cônego prebendado da Sé de Viseu, confessor e pregador – acusado de molinosismo (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 3351). O processo de Joana desapareceu, nas palavras de Bellini, assim como o de Molinos. No caso de Joana, isto deve ter ocorrido no processo de informatização da documentação inquisitorial da Torre do Tombo, iniciada nos anos 1980. Tive a sorte de localizá-lo em 1986, na documentação da Inquisição de Lisboa (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 8290), antes que se perdesse no ANTT. Como resumem Bellini e Pacheco: beata Joana Maria de Jesus, qualificada como

Terceyra de certa Ordem, que envergara a correia de Santo Agostinho e o cordão de São Francisco, penitenciada em 16 de junho de 1720 na igreja do Convento de São Domingos, em Lisboa, em auto da fé na presença de D. João V e de *muyta nobreza e povo* (2018: 21).

É verdade que tais processos contêm narrativas altamente libidinosas, o que não surpreende, pois este foi o entendimento que Roma produziu sobre a obra e a pessoa de Molinos, bem como de outros quietistas lascivos. Foi este o meio que a Inquisição romana, nem tanto o papado, utilizou para estigmatizar o pensamento molinosiano. E também foi tal entendimento que se espalhou pelo mundo católico, sobretudo entre padres, freiras e beatas.

Baseada em pesquisa de 49 processos de molinosismo no século XVIII, Bellini informa que os réus eram homens e mulheres residentes no norte de Portugal nas jurisdições dos bispados de Viseu e do Porto. Na maioria foram sentenciados pelo tribunal de Coimbra na década de 1720 e cinco no tribunal de Lisboa, sendo 40% do clero secular «que atuavam como confessores e diretores de consciência e de suas filhas espirituais, religiosas professoras (20%) ou mulheres solteiras (cerca de 35% dos réus), algumas delas afiliadas a ordens terceiras» (Bellini 2006: 194). Foi o caso de Joana Maria de Jesus. No artigo de 2018, escrito com Pacheco e baseado em Tavares, afirma-se que as mulheres acusadas de falsa santidade entre fins do século XVII e inícios do XVIII eram

«seguramente do terceiro estado», filhas de ferreiros, ourives, oleiros, sombreireiros e lavradores (Bellini e Pacheco 2018: 24). Está-se diante, portanto, de uma apropriação popular do molinosismo, predominando mulheres humildes e membros do baixo clero.

Os autores acima, embora desconheçam o processo original, perceberam a importância de Joana no «meio molinosista» de Viseu. Segundo os autores, «Joana exercia indubitável liderança religiosa em seu meio. Diretores de consciência orientavam as pessoas a se aconselharem com ela, e eles próprios a procuravam para pedir conselhos em matéria de religião». Acrescentam que foi muito acusada de manter relações sexuais com curas, a propósito de dar-lhes conselhos espirituais. Um dos denunciadores, frei de certa ordem, afirmou que Joana tinha «botado a perder muitos clérigos». Na lista do auto de fé em que saiu penitenciada, foi descrita como «abominável mestra dos escandalosos» (id. 2018: 22-23). O processo de Joana contém essas peças.

Tavares também estudou Joana de Jesus, baseado em processos do grupo, mas seu escopo de casos é mais amplo. Estuda todo o grupo molinosista de Viseu no início do século XVIII e de outras regiões. O denominador comum desses casos, segundo o autor, reside na «sedução da aura pública de santidade e de espetaculares experiências extáticas» (2002: 216)⁽¹³⁾. O autor a viu como «elemento chave de um importante núcleo ‘quietista’ desmantelado pela Inquisição» (2002: 219). Realça que os pecados carnis registrados nos processos inquisitoriais não eram realizados voluntariamente – diziam os acusados (as) – senão pela aproximação com Deus, que permitia as «violências diabólicas» como meio de ascese. Eis um exemplo de molinosismo popular, que filtrava, a seu modo, a doutrina do dito «heresiarca». Restará sempre a dúvida sobre se tais beatas e clérigos pensavam, realmente, que buscavam a ascese através da libidinagem ou se legitimavam esta última com argumentos espirituais que sabiam de ouvida. A fronteira entre as duas opções é tênue.

Mas é digno de nota o protagonismo de Joana no grupo de ‘quietistas’ de Viseu, ainda que seu irmão também exercesse papel destacado. As ações de Joana, inclusive como conselheira de diretores de consciência, invertiam a relação de gênero dominante, que sabidamente inferiorizava a mulher. Como se constatará adiante, isto valia também para diversas

(13) Na Prova de Justiça do processo de Joana, antes do libelo acusatório, o promotor do tribunal indicou mais de 50 testemunhas de êxtase e curas praticadas pela ré.

relações sexuais entre Joana e seus amantes do clero. Em várias vezes percebe-se que era dela a iniciativa. E isto não foi exclusividade de Joana. Outras beatas agiam com proeminência em diversas situações não necessariamente sexuais. É o que indicam diversos(as) historiadores(as), e aqui acrescento José Pedro Paiva, em seu estudo sobre Arcângela do Nascimento, onde se discute a relação entre presumida santidade feminina e sua repercussão social (Paiva 2000).

Começo a tratar do processo de Joana com a confissão inaugural de 18/01/1719, quando já estava presa. Contou aos inquisidores que, aos sete anos, teve «ajuntamento carnal com um rapaz», mas não sabia se teve ou não «polução» (orgasmo). Quando via o rapaz, «se acendia em apetites libidinosos e os procurava consigo, metendo os dedos em suas partes pudendas». Em certa ocasião, com o pensamento no mesmo rapaz, pôs entre as pernas «uma galinha viva e teve grande deleite». Contou, também, que teve «brincos lascivos» (jogos eróticos) com dez primos seus, com toques nas partes pudendas; um deles lhe «abusou pelo vaso traseiro». Aos nove anos, também teve «brincos lascivos» com o irmão (futuro padre). Em certa ocasião, meteu-se em um tonel e tocou suas «partes pudendas com as de um rapaz». Noutra ocasião, levando o escrito a um rapaz (não se sabe se o mesmo), «deu-lhe um abraço e este lhe meteu um dedo nas partes pudendas». Outro moço, prosseguiu Joana, lhe pôs sua mão no seu membro (dele) viril. Resumiu sua trajetória sexual infantil e juvenil, dizendo que «sempre que via um homem, até ser de idade de vinte anos, tinha inclinações», mas disse que não se precipitou no pecado da luxúria (!) – o que disse já sabedora que se dizia do molinosismo neste ponto. Na época, devia se lançar às aventuras por impulso. Já entre os 20 e 25 anos de idade, contou que teve um rapaz «que lhe metia as mãos nos peitos» e, noutra vez, «lhe meteu a sua língua na boca dele». Contou que fez o mesmo com diversos outros clérigos.

Aos 26 anos, fez confissão geral e tratou de viver com pureza. Passou a travar grande guerra com o demônio, pois tinha «tentações lascivas e sonhos torpes» – e também grandes tristezas. Começou, então, a experimentar maiores tormentos e o demônio a perseguia nas partes pudendas; sentia grandes tremores no corpo e ardor no seu vaso natural. Acrescentou que «experimentava» (imaginava) em cima de si como se tivera um homem penetrando-a e interpretou esta fantasia como sendo «a tentação do demônio que a estava penetrando e a metia em arderes libidinosos», o que «sempre lhe resultava em polução, expelindo do seu

corpo um licor branco como claras de ovos coalhadas, sentindo grande deleitação». Nalgumas manhãs «tinha nove poluções e o demônio começou a lhe aparecer na figura de um confessor que lhe falava. Sonhava que tinha poluções com ele. Mas o confessor a ajudava, fazendo exorcismos, e aceitou que comungasse todos os dias»⁽¹⁴⁾.

Mas, apesar de todas as ações e pensamentos torpes – prosseguiu Joana – «experimentou grande graça de Deus. Quanto mais eram os atos de luxúria, mas se entranhava no amor de Deus»; «quando tinha dúvida se ofendia a castidade, Deus lha tirava e lhe oferecia, no seu interior, coroa de palma». O demônio, porém, a tentava para deixar de confessar. E passados quatro anos (estima-se que estava na casa dos 30), «Deus lhe removeu o perigo de ferir a castidade, apesar das torpezas». Foi então que

fez voto de castidade perpétua; podia ter tocamientos desonestos e estar deitada na cama com um homem sem perigo (...). Nos atos torpes, sentia interiormente uns fios delgadinhos que vinham das chagas de Cristo; eram três (fios) e vinham torcidos, representando a Fé, a Esperança e a caridade, e lhe parece que os fios eram vermelhos e brancos.

Na segunda sessão de interrogatório, em 19/11/1719, Joana acrescentou, perguntada, que Deus a favorecia nesses atos. «Estando em oração, vestida, o demônio a despia e teve com ela um ato de poluição de que deu glórias a Deus». O confessor⁽¹⁵⁾ «lhe tocava nas partes pudendas, livre de qualquer escrúpulo; ela tinha sede de ter deleites». O confessor «lhe metia várias coisas nas partes pudendas, um parafuso, chaves, pedaços de castanhas».

Na terceira sessão, em 21/11/1719, outra vez perguntada se tinha algo mais a confessar, Joana lembrou de mais atos sexuais na confissão (sacramental), «que reconhecia por instrumento de louvor a Deus». O confessor, aqui era o padre Antônio dos Santos⁽¹⁶⁾, e não seu irmão Manuel. Tavares menciona este padre, informando que

o cônego Santiago dissera ao padre Amaro de Almeida que certos males de saúde do padre Antônio dos Santos, havidos dois anos antes,

(14) Há indícios de que o tal confessor fosse o seu irmão Manuel Santiago, com quem Joana mantinha relações sexuais desde a infância.

(15) À margem do fólio, foi anotado: *confessor, ao invés de demônio*.

(16) Tavares o fato baseado no processo 3351 contra Manuel de Santiago, irmão de Joana.

eram perseguições do demônio, mas alegadamente, sob igual ‘violência’, esse mesmo padre ‘chamava puta’ a Joana Maria de Jesus; não só: tinha acessos em que a chamava para a cama e a chamava de puta (2002: 356).

As confissões de Joana são verossímeis, e diversas testemunhas delataram os êxtases, as curas, e os aconselhamentos que dava a vários clérigos. Quanto às relações sexuais de Joana, ao menos quando já era adulta de cerca de 30 anos, foram narradas por vários parceiros também processados, incluído seu próprio irmão. O fato é que Joana era, desde menina, atraída pelo erotismo heterossexual. Na confissão da primeira sessão, a mais detalhada, percebe-se uma inflexão na vida de Joana que, sem abandonar seus apetites eróticos, pelo contrário, passou a conectá-los com o mundo espiritual, falando de Deus e do Demônio em várias narrativas. Joana tinha, na época, entre 20 e 25 anos, ou seja, por volta de 1705. A difusão da «heresia molinosista» era recente em Portugal. Em todo caso, como jovem adulta, ela passou a ter alguma notícia na doutrina de Molinos, quem sabe dada pelo irmão Manoel, dedicado a seguir carreira eclesiástica. Do meio para o fim da confissão, Joana dá sinais fortes de que conhecia a doutrina de Molinos, ao narrar suas aventuras sexuais, embora não o cite. Mas sustenta que o pecado, sendo involuntário, não é pecado; revela o desprezo molinosiano pelo sacramento da confissão espiritual; valoriza a relação direta com Deus em transe místico. Eis aspectos evidentemente heréticos do molinosismo, ainda que exagerados ou distorcidos por Joana, cuja confissão foi muito contundente.

Os múltiplos atos sexuais de Joana com confessores, alguns no próprio ato da confissão, são típicos da *solicitudão ad turpia* (quando os confessores tentavam seduzir ou seduziam as penitentes na confissão sacramental. Era delito de foro inquisitorial – bem estudado, na bibliografia luso-brasileira, por Jaime Gouveia (2015) e Lana Lage da Gama Lima (2022)⁽¹⁷⁾. Muitos detalhes das solicitações narradas nos processos mal se diferenciam dos atos sexuais molinosistas, a começar pelo fato de serem relações entre mulheres e confessores, em ambos os casos. Também a conversa de que os tratos ilícitos não eram pecados ocorre nas duas transgressões. Mas há diferenças: a consumação dos atos sexuais é bem menor, no caso dos solicitantes, ao contrário dos(as) molinosistas. E, sobretudo, no caso do molinosismo há uma doutrina

(17) O original foi tese de doutorado defendida em 1991, na Universidade de São Paulo.

espiritual no pano de fundo; na solitação, não há qualquer doutrina, senão falta dela, abundando, sim, desejo masculino e abuso de mulheres.

No entanto, os conhecedores do laxismo clerical, e mesmo laico, nas fontes inquisitoriais, bem sabem que um traço comum da vida cotidiana nesta época era a mescla entre o sagrado e o profano. A presença da religiosidade em atos e pensamentos eróticos. Bastaria lembrar a crença difundida, sobretudo entre as mulheres, de que dizer as palavras da consagração da hóstia na boca do parceiro (em geral, o marido), em especial em plena cópula, fazia com que este a quisesse bem e não a maltratasse. Voltando ao clero incontinente, Laura de Mello e Souza nos conta sobre um franciscano que, em Minas Gerais do século XVIII, fazia-se de exorcista e feiticeiro. Sempre que requisitado para curar mulheres, «tinha cópulas com elas ou com outras habitantes da casa, pedindo muito segredo e alegando que tais atos eram indispensáveis para que as enfermas recobrassem a saúde». A autora inseriu essas práticas na mentalidade popular da época, tempo em que as práticas sexuais possuíam virtualidades sobrenaturais. O religioso dizia que o melhor remédio para as dores era a cópula. Por vezes, tinha na mão uma bíblia, sacralizando sua libido, enquanto na outra se masturbava e espalhava o sêmen no corpo das mulheres (Souza 1986: 14-15).

Em artigo recente, estudei o caso de Joseph Rodrigues Manteigas, casado, fornicário contumaz, cerca de 40 anos, natural de uma vila no bispado da Guarda, almocreve de ofício. Por onde passava, cuidava de dormir com alguma mulher, solteira ou casada, e granjeou fama de curandeiro, além de dotado de poderes mágicos. Muitas mulheres por vezes o procuravam, e não ele a elas. Preso pelo Santo Ofício em 1701 (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 9358), não negou seus atos, começando por admitir que, para seduzir as mulheres, mostrava uma cruz que tinha tatuada no braço, acrescentando que era um enviado de Deus para curá-las de qualquer achaque. Sua estreia como curandeiro lascivo, confessou, deu-se quando, conduzindo burros pela Sertã, aproximou-se de uma mulher que se dizia acometida de dores, e disse que logo a curaria, desde que a mesma o permitisse ter cópula com ela. Mostrou sua cruz e fez mais: meteu-lhe a mão por baixo das saias e fez o sinal da cruz, antes de penetrá-la (Vainfas 2021: 89). Novamente aqui prevalece a magia erótica, misturando-se a sacralidade com o sêmen. Os lascivos estudados por Paiva seguiam roteiro similar, incluindo o uso de livros «que ensinariam como atuar, bem como à invocação do diabo» (Paiva 2000: 160).

Isto não significa dizer que o molinosismo não foi apenas mais uma, dentre outras versões das práticas sexuais ilícitas, aos olhos da Igreja, no campo da heterossexualidade. Aparentemente todas elas se parecem quanto a detalhes sexuais, cópulas, línguas, bocas e genitálias em cena. Tudo às escondidas, na medida do possível. Em várias delas há misticismo, usado como linguagem de sedução pelos homens, que também encenavam poderes divinos, falavam de tesouros escondidos, encontros com a Virgem e outros santos.

Mas é importante frisar que tais seduções, sempre vigiadas pela Inquisição, não estavam ancoradas em qualquer doutrina. Já os chamados molinosistas faziam o que faziam em busca da santidade, baseados em uma doutrina de religiosidade contemplativa. É certo que, em vários casos, esta doutrina heterodoxa pôde ser manipulada pelos praticantes. Porém, tanto os clérigos como as mulheres acusadas desta heresia, buscavam, sim, o prazer sexual, mas também a ascese. Ou buscavam o prazer sob o manto da santidade? A fronteira, também aqui, é tênue. Neste sentido, embora talvez não tenha sido a intenção do religioso, sua versão doutrinária da purificação contemplativa ficou maculada pelo exercício sexual. Mescla do sagrado com o profano com forte odor herético.

As Inquisições ibéricas e italiana, no entanto, estavam mais preocupadas com a «falsa santidade», que aparece em várias crenças populares, e particularmente com o molinosismo, entre meados do século XVII e meados do XVIII, do que com os atos sexuais praticados «em transe». No caso de místicos que alegavam santidade, era comum a punição pelo embuste, sobretudo se mulheres. Mas a ocorrência de atos sexuais era um agravante, quase uma «prova material» da santidade fingida. No molinosismo, em particular, a gravidade se agigantava porque desafiava as estruturas da moral católica, calcada no que Delumeau chamou de *pastoral do medo* voltada para a culpabilização dos cristãos (Delumeau 1983). O quietismo, que desembocou na doutrina de Molinos, teria sido um esforço para «evitar o perigo de sufocar a vida religiosa no terror de Deus» e de «libertar as almas da *doença dos escrúpulos*, outrossim fazendo-lhes sentir a presença de Deus «como uma doce e benigna vizinhança»... (Tavares 2002: 94). Em uma palavra: uma doutrina de *desculpabilização* – valiosa para as mulheres, acusadas de lascivas desde Eva, na teologia cristã.

O Santo Ofício foi no encaicho dos arautos e adeptos desta doutrina, a começar pelo próprio Molinos e seus discípulos, como se sabe, e depois

capturou gente simples, beatas e curas seculares que se sentiam mais cristãos no caminho erótico de ascese. O molinosismo, então chamado de *molinismo*, por engano, passou a figurar nas perseguições do século XVIII. Até onde sei, nenhum dos acusados por isto foi condenado à morte, senão a açoites e desteros, além de, no caso dos clérigos, à perda das ordens eclesiásticas e do poder de ouvir confissão.

O grupo de Viseu foi punido com alguma severidade. Joana Maria da Cruz foi condenada a abjurar de veemente suspeita na fé, açoitada pelas ruas de Lisboa, reclusa nos cárceres do Santo Ofício a arbítrio dos inquisidores e degredada por dez anos para a ilha de São Tomé. A culpa constante da sentença: *molinismo*. Joana ficou dez anos presa e, a seu pedido, o degredo foi comutado para cinco anos no Algarve. Em 1730, ao sair da prisão, voltou a suplicar ao Santo Ofício, desta vez para ficar em Lisboa e não no Algarve. Já passava dos 50 anos de idade, na época considerada idosa. A Inquisição deferiu o pedido, fiel a seu lema: «misericórdia e justiça».

Bibliografia

Fontes Manuscritas

ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 8936.

ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 3351.

ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 8290 (provavelmente cota antiga).

ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 9358 (cota antiga).

Biblioteca Nacional de Portugal, Secção de Reservados, códice 853, fls. 70-73.

Referências Bibliográficas

Andrés, Melquíades (1984). “Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos, y su común denominador: el riesgo de una espiritualidad más intimista”, in A. Alcalá et al., *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 373-409.

Baroja, Julio Carlo (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal Editor.

- Barrio, Maximiliano (1998). "Los papas de la Edad Moderna", in Javier Paredes (ed.), *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Ariel, 362-368.
- Bellini, Lígia (2006). "Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo", *Estudos ibero-americanos*, 32, 2, 187-203.
- « - » e Pacheco, Moreno L. (2018). "Performance religiosa e mobilidade social de mulheres no Portugal dos séculos XVI e XVII", *Revista Brasileira de História*, 38, 77, 13-35.
- Delumeau, Jean (1971). *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF.
- « - » (1973). *La Reforma*. Barcelona: Ariel.
- « - » (1983). *Le Péché et la peur. La Culpabilization en Occident*. Paris: Fayard.
- Dudon, Paul (1921). *Le quiétisme espagnol – Michel de Molinos*. Paris: G. Beauchesne. Disponível em <https://archive.org/details/lequitistespa00dudo/page/6/mode/2up> (último acesso em 20/9/2022, 14:32 hs).
- Falbel, Nachman (1977). *As heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, Michel (1977). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- Gouveia, Jaime R. T (2015). *A Quarta Porta do Inferno. A Vigilância e Disciplinamento da Luxúria Clerical no Espaço Luso-Americano*. Lisboa: Chiado Editora.
- Menendez y Pelayo, Marcelino (2003). *Historia de los heterodoxos españoles*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-los-heterodoxos-espanoles/html/fee78e52-82b1-11df-acc7-002185ce6064_79.html (último acesso em 20/9/2022, 14:38 hs).
- Métral, Marie-Odile (1977). *Le Mariage: les hésitations de l'Occident*. Paris: Aubier.
- Molinos, Miguel de (1998). *O Guia Espiritual*. Rio de Janeiro: Safira Estrela.
- Kolakowski, Leszek (1982). *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Madrid: Taurus.
- Lima, Lana Lage da G. (2022). *A confissão pelo avesso. Sacramento da penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista*. Leiria: Proprietas.
- Pace, Edward (1907-1912). "Quietismo", in *Enciclopedia Católica on line*. Disponível em: <https://ec.aciprensa.com/newwiki/index.php?title=Quietismo&oldid=8426>. Acesso em 05/9/2022, às 20:09. (acesso em 05/9/2022, às 20:09).

- Paiva, José Pedro (2000). “Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)”, *Gaudela*, 1. Gouveia: Câmara de Gouveia, 4-28.
- Souza, Laura de Mello e (1986). “O padre e as feiticeiras: notas sobre sexualidade no Brasil colonial”, in Ronaldo Vainfas, *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 9-18.
- Tavares, Pedro Vilas Boas (2002). *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Dissertação de Doutoramento. Porto: Edição do autor. Disponível em 4738TD01P000079611.pdf (último acesso em 20/9/2022, 14:59 hs).
- Vainfas, Ronaldo (2021). “Sacralidade erótica em processos inquisitoriais portugueses”, *Escritas do Tempo* (Pará) v. 3, n. 9, 85-98. Disponível em: <https://periodicos.unifesspa.edu.br/index.php/escritasdotempo/article/view/1625> (último acesso em 20/9/2022, 15:01 hs).

