

**O demônio na obra de Manuel Bernardes (1644-1710):  
problemas de História Religiosa**

PHILIPPE DELFINO SARTIN\*

Introdução

O debate historiográfico das últimas décadas, no tocante ao campo das mentalidades e imaginários sociais, tem-se beneficiado da especificidade de seus objetos de pesquisa na perspectiva de um enriquecimento teórico. Os historiadores, diante da alteridade de certas práticas e concepções, inferidas a partir de um revigorado aproveitamento das fontes, se viram na necessidade de recorrer a modelos de análise alternativos que, por sua vez, permitiram a inclusão de mais práticas e representações nos campos de interesse da escrita da história.

O estudo da demonologia e, num sentido mais lato, da figura do diabo no imaginário ocidental, adquiriu relevância a partir destes novos pontos de vista adotados pela historiografia. Deste modo, surgiram problemas específicos, e hoje “clássicos”, que enredam este objeto de estudo, constituindo um domínio mais ou menos estabelecido. Falamos do que se convencionou chamar de “história da bruxaria”.

Assim, desde a polêmica sobre a realidade de um culto de fertilidade difundido por toda a Europa, sobrevivendo milenarmente ao cristianismo, até às práticas inquisitoriais que o perseguiram (com ou sem razão?), a figura do diabo permanece tributária de um amplo debate que, da Baixa Idade Média até às vésperas da Revolução Francesa, mobilizou a intelectualidade européia a posicionar-se quanto à natureza e à atuação deste “inimigo do gênero humano”, e claro, à sua relação com outra figura igualmente perturbadora, a bruxa. Inúmeros historiadores se ocuparam deste debate, levantando diferentes perguntas e oferecendo diferentes respostas, não raro, contraditórias (ver, a esse respeito destas controvérsias, os prefácios de GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 e

---

\* Mestrando em História, Universidade Federal de Goiás – Bolsista CAPES

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

Ao voltamos o nosso olhar para Portugal, entretanto, a paisagem parece desoladora. Que é feito do diabo luso? Quem são os demonólogos do mundo português? Onde estão os juristas, médicos e teólogos que, como em Alemanha e França, teceram vigorosas elucubrações sobre os poderes do demônio?

A resposta parece confirmar, à primeira vista, os argumentos da historiografia: é que Portugal, diferentemente de outros países europeus, não produziu o que se convencionou denominar de “caça às bruxas”: pouquíssimas as fogueiras acendidas, escasso o interesse dos senhores inquisidores em perseguir as feiticeiras (se comparado à sua atenção muito maior dedicada aos judeus e hereges) . Ou seja, nada de demonologia. Questão solucionada.

Assim, talvez seja o momento de levantar novos problemas sobre este assunto. Afinal, o historiador que, no século XXI, se dispõe a compreender a relevância da figura do diabo em outras épocas, deverá se atentar para a importância que o tema adquiriu nos últimos 20 anos, especialmente se a sua área de concentração for o mundo católico. Sobretudo se ele for brasileiro: não lhe faltarão então exemplos dos diversos caminhos que percorre a religião.

A nossa proposta é seguir pelo menos *um* destes caminhos e, não obstante as possíveis encruzilhadas, nos encontrarmos com um exemplo da complexidade do discurso sobre o diabo e das dificuldades que surgem neste tipo de pesquisa, no âmbito de uma História Religiosa.

## 1. Manuel Bernardes

Portugal, 1696. Quem soubesse ler e tivesse tempo para 585 páginas de doutrina católica, exaustivamente revisadas pelo Santo Ofício, encontraria em *Luz e Calor* uma obra multiforme, preñe de orações e exposições teológicas, contendo, além disso, o primeiro tratado da *Oração do Quiete* escrito originalmente em língua portuguesa. Seu autor devia possuir, de fato, um grave conhecimento da tradição católica e um número vasto de autores espirituais à sua disposição, além de uma grande confiança na sua capacidade em realizar aquelas sutis distinções que comumente

encontramos nas argumentações teológicas, pois, do contrário, dificilmente se lançaria numa empresa tão comprometedora.

É que esta história de Oração do Quietismo repercutira negativamente sobre seu principal propagador na Idade Moderna, o místico espanhol Miguel de Molinos, que se viu compelido a abjurar 68 proposições em 1687, diante do papa Inocêncio XI. E, além disso, a corte portuguesa havia iniciado uma feroz execração de sua figura (TAVARES, 1993, p. 196), o que tornava qualquer menção ao “quietismo” obra de grave suspeita por parte das elites intelectuais daquela época.

De fato, o autor deste calhamaço estava consciente de que se podia meter em apuros com o Santo Ofício, tal qual seu contemporâneo espanhol, não fosse minuciosa e ortodoxa a sua exposição da questão, como ele mesmo diz: “Não faltará por ventura quem condene escrever-se desta matéria em língua vulgar; porque assim chega às mãos dos indoutos” (BERNARDES, 1946, p. 140).

Mas, para além das complexas distinções teológicas, o leitor dotado de alguma curiosidade encontraria, neste livro, uma constante referência ao demônio e às suas tentações. Com variantes raramente interjetivas, a palavra “demônio” aparece cerca de 211 vezes; ou seja, a cada duas páginas e meia, pelo menos, a obra lhe faz referência. É notável que este termo – e não Diabo, por exemplo – predomine, embora apareçam sinônimos.

O autor deste *Luz e Calor* era um padre conhecido dos leitores portugueses havia dez anos, por conta de seus *Exercícios Espirituais*, escritos eles também, pela primeira vez, no idioma de Camões. Seu nome era Manuel Bernardes.

Nascido em 20 de agosto de 1644 na cidade de Lisboa, quando governava então el-rei D. João IV, O Restaurador (1640-1656), o menino Manuel, neto de João Bernardes da Ordem de Cristo (CASTILHO, 1865, p. 272), haveria de cursar o Colégio Santo Antão e a Universidade de Coimbra, bacharelando-se em Artes, Teologia e Cânones. Feito padre, se tornaria confessor do bispo de Viseu, antes de começar sua atividade literária.

Em 1674, Bernardes ingressa na Congregação do Oratório de Nossa Senhora da Assunção de Lisboa, aos trinta anos de idade, no mesmo ano em que sua nova família espiritual, que contava então com 21 congregados, se estabelecia entre as ruas da Almada e do Crucifixo, na Igreja do Espírito Santo da Pedreira, freguesia de São

Julião (BRANDÃO, 1867, p. 40). Com estatutos aprovados dois anos antes pelo papa Clemente X, esta congregação fora fundada pelo padre Bartholomeu do Quental, pregador da Corte, juntamente com outros religiosos de igual condição (OLIVEIRA, 1958, p. 319), e buscava-se assemelhar à Congregação original criada em Roma, em 1565, por São Felipe Néri.

É curioso notar que, como diz o alvará del-rei autorizando o estabelecimento da Congregação em Lisboa, no ano de 1668, o Oratório serviria de “recolhimento para alguns clérigos, que quizerem tratar da vida mais reformada, e servirem a Deus com mais perfeição, *sem mudarem de estado*” (BRANDÃO, 1867, p. 13). Ou seja, os membros da congregação não professavam quaisquer votos e, pelo contrário, já eram padres seculares com alguma experiência religiosa, para os quais o experimento do oratório possuía o papel de reforma pessoal, podendo abandoná-lo, caso quisessem.

As idéias e práticas religiosas dos congregantes do Oratório de Lisboa tinham seus antecedentes e deveriam constituir algo já disseminado em Portugal àquela época. Em 1659 o mesmo padre Quental, juntamente com os padres Nicolao Monteiro e João Duarte do Sacramento, fundara uma *Congregação de Nossa Senhora das Saudades* sob a proteção da regente Dona Luiza de Gusmão, que lhes concede, a 18 de fevereiro deste mesmo ano, uma casa da Capela Real, chamada de *Thesouro Velho*, para servir-lhes de residência.

*“O fim dessa Associação era, como já fica dito, promover o aperfeiçoamento espiritual não só dos congregados de que se compunha, mas também em todos os mais fiéis, que quisessem freqüentar os exercícios, a que a mesma congregação era destinada”, (BRANDÃO, 1867, p. 6).*

Este era um importante aspecto da atividade do Oratório em Lisboa, bem como dos outros estabelecimentos da Congregação que se fundam no Porto (1680), em Braga (1686), Viseu (1688) e Estremoz (1698). Os oratorianos se notabilizaram por toda a Europa pelo apoio que davam à evangelização e organização de romarias, tendo, em Portugal, “papel de destaque na missionação dos campos” (PAIVA, 2002, p. 217), como confessores e pregadores, e anos depois, foram uma “instituição importantíssima na renovação da cultura portuguesa setecentista” (RIBEIRO, 2003, p. 34).

Bernardes, entretanto, não podia se dedicar completamente a esta face missionária e itinerante de sua congregação, devido ao seu frágil estado de saúde.

Concentra então seus esforços na atividade de confessor, e estudo da teologia, que o colocam em condições de compor alguns tratados espirituais e morais. Segundo suas próprias palavras, visava “suprir pelos voos da penna, os passos, que por meos achaques, não posso dar nas Missões, que mandão os Estatutos desta minha Congregação” (BERNARDES, 1946, sem numeração).

Na época de Bernardes, a escrita religiosa constituía o principal domínio literário português, “inspirada pelo desejo de edificar, persuadir, condicionar o público letrado, ou de municiar ideologicamente os pregadores e catequistas para obterem um efeito concertado junto do público iletrado” (SARAIVA, 2005, p. 505).

Quando em 1696 sai do prelo de Miguel Deslandes o dito *Luz e Calor*, havia, portanto, um *território* povoado por religiosos e leigos, um espaço de leitura e práticas de piedade pessoal, de congregados e congregantes, confessores e penitentes, para os quais Bernardes escrevia, ou seja, uma “crescente preferência pela oração mental, a simpatia pelos movimentos de interiorização, pela freqüência da eucaristia e necessidade de permanência na presença de Deus” (TAVARES, 2002, p. 11).

É aí então, que entra em cena o demônio.

## 2. O demônio, criatura tangível

O primeiro aspecto que nos impressiona, quando nos atentamos para as descrições bernardesianas do demônio, é a sua crueza – a característica tangível do Inimigo, que o nosso autor, insistentemente, põe em relevo. Isso é igualmente válido para as suas descrições do inferno e das penas dos condenados, como ressalta Maria Lucília Gonçalves Pires (1997, p.177). De qualquer maneira, quando lemos o quinto tomo de *Nova Floresta* (1706), sem dúvida a mais popular das obras de Bernardes, encontramos um diabo que se despedaça pouco a pouco, diante dos olhos de um monge, querendo-lhe causar espanto:

*“Lançou o demónio a pelle de remessão sobre huma mesa, e logo esgravatando com hum dedo, tirou hum olho, e depois outro, e com tento, como que receava quebrarem, os acomodou em lugar a parte. Depois desencaixou os dentes, pondo-os em outra parte por sua ordem. Depois foy*

*tirando os músculos, e nervos, e cartilagens, e veias, e finalmente a carne, raspando-a dos ossos com vagarosa curiosidade”, (1947, p. 267).*

Em outra obra sua, *Armas da Castidade* (1699), outro aspecto é destacado: o demônio sufoca e mata uma religiosa que teimava em se encontrar com seu amante, que, por sua vez, leva o maior susto ao entrar pela janela, e se deparar com aquela cena: “Não é crível o pasmo e assombro que o secular recebeu com espetáculo tão triste e inopinado. Abriu-lhe Deus os olhos da alma; tornou logo a descer-se. Chorou e confessou seus pecados e nunca mais teve correlação com Freiras” (PIRES, 1978, p. 124). Desta vez, aparece aquele diabo executor da vontade divina, ou seja, que pune os pecados e inspira a conversão.

O que queremos ressaltar é isto: o diabo, na obra de Manuel Bernardes, é uma criatura física que caminha entre os homens, palpável, tangível, que pode causar ferimentos, pode aparecer quando menos se espera – está sempre à espreita: tenta, seduz, bate e esfola. Pode possuir os corpos das pessoas e podemos espantá-lo com água benta e com o sinal da cruz (BERNARDES, 1946, p. 284).

Esta série de atributos nos parece extremamente familiar, após a literatura e o cinema divulgarem, como talvez nunca se tenha visto, imagens de demônios, exorcismos, caretas e xingamentos. Tudo isso, é claro, com boas doses de latim. Mas é necessário ter em conta que, precisamente no século XVII é que surge o primeiro esforço de sistematização de um conjunto de saberes a respeito do exorcismo, com o *Rituale Romanum*, escrito em 1614 no papado de Paulo V (o mesmo papa que beatificou Felipe Néri).

Quanto a nós, doze anos atrás o papa João Paulo II publica, pela primeira vez após esta versão de Paulo V, um conjunto de revisões do rito do exorcismo, *De Exorcismus et Supplicationibus Quibusdam*, cuja primeira tradução para língua vernácula foi a edição brasileira de 2004 com o título de *Ritual de Exorcismos e Outras Súplicas*. É um acontecimento que, aliado ao avanço das idéias e práticas neopentecostais, traz uma *legibilidade* que o tema da demonologia talvez não tenha alcançado ainda. É, neste sentido, muito fértil a relação que o século XX (e agora, XXI) está em condições de estabelecer com o século XVII, a de uma imagem dialética (BENJAMIN, 2009, pp. 504-5): fragmentos do passado que se tornaram claros e passaram a fazer sentido no presente.

Entretanto, se opondo a este “agora da cognoscibilidade”, a questão do diabo gerou infinitos mal-entendidos a respeito da obra de Manuel Bernardes. Assim, Mario Gonçalves Viana escreve, sobre Bernardes: “acusam-no de ingênuo e destituído de forte poder crítico, visto que parecia não saber distinguir a história da lenda, a verdade da fábula” (1942, p. 11). E, quando esperamos que o defenda desta acusação, como parte de seu ensaio, que, de resto, é uma apologia à obra de Bernardes, Viana emenda: “Mas, de fato mais vale ser ingênuo do que cínico. [...] Os grandes homens não devem ser julgados [...] mas sim integrados em seu tempo. Bernardes errou, como erram todos os homens [...]”.

Na obra de Celso Vieira, onde se registra, inclusive, uma polêmica com Serafim Leite (p. 59) para saber se Bernardes é ou não é um místico (ou “apenas” um asceta), embora nenhum dos autores estivesse interessado em definir um conceito de “mística”, temos a imagem de um Bernardes “sincero entre os mistificadores”:

*“De sorte que o mais culto dos homens, porquanto o era de letras e de lendas, se tornou o mais crédulo dos visionários. Acreditava piamente nas visões paradisíacas ou infernais [...] em sortilégios e assombros [...] em obscenidades e travessuras com que demônios perseguem os justos [...] em historietas das sacristias, [...] na mentira devota das comadres. [...] Rimos no século XX das superstições ou das miragens de Bernardes”, (VIEIRA, 1944, p. 31-32).*

Mário Martins (1969), apenas para confirmar nossa suspeita de que compartilha a mesma visão dos outros dois autores, escreve: “Era [Bernardes] um homem límpido e acreditava facilmente em histórias terrificantes” (p. 235).

Opinião parecida tem Antônio Coimbra Martins, em sua “Introdução” a *Leituras piedosas e prodigiosas* (MARTINS, 1962, p. 35), para quem Bernardes seria portador de uma ingenuidade infantil por acreditar em “histórias da carochinha, para a infância do catolicismo”, chegando a identificar este tipo de credulidade com uma “decadência intelectual” no Portugal seiscentista.

Parece-me que o autor mais antigo a tecer este tipo de consideração é o próprio Antônio Feliciano de Castilho: “Demais, se na sua moral nada há reprehensível, na sua crença há muito (devemos confessal-o) de supersticioso e de ridículo aos olhos de todo crente franco e ilustrado” (CASTILHO, 1865, p. 294).

Não obstante o prejuízo que tais preconceitos claramente acarretam, qual seja, o sepultamento de qualquer possibilidade de compreensão das “crenças” de Bernardes, eles apontam para um perigo que ameaça qualquer investigação em história religiosa: é que tais autores, que estão entre os principais intérpretes das obras de Bernardes, parecem tratar das “crenças” deste homem como se fossem *idéias*, isto é, como representações – acerca do mundo, do juízo, do pecado ou do diabo – despidas de seu cotidiano, das práticas pelas quais se sustentavam e do diálogo com outras pessoas.

### 3. Os demônios da oração

Uma das principais devoções difundidas pela Congregação do Oratório foi a prática da oração mental, a “sciencia dos santos” (BERNARDES, 1946, p. 144). Tomando algum ponto de doutrina para meditação, a pessoa se exercita nos mistérios da paixão de Cristo, nas grandezas da Virgem Maria ou nos fins últimos do homem (morte, juízo, paraíso ou inferno), de pelo menos três maneiras possíveis, segundo Bernardes: por meio de discurso sobre tais pontos; através das jaculatórias, “settas espirituais, para atirar ao Ceo, e ferir o coração de Deos” (BERNARDES, 1946, p. 568) que apresentam um caráter de repetição; e através do *quiete*, ou oração pela presença simples de Deus, quando todo o entendimento e a vontade estão totalmente ocupados em contemplar a Deus como se o exercitante estivesse diante dele, sem, no entanto, ficar a alma ociosa (BERNARDES, 1946, p. 155). Aqui, como em outros pontos, Bernardes se afasta de Molinos.

Acontece que, durante a prática desta oração, se encontra a alma exposta, como em nenhuma outra circunstância, às armadilhas do diabo.

*“Posto o homem em oração, o demônio não cessa de lhe revolver, e trabucar na memória quantas noticias impertinentes e inuteys pode. (...) Outras vezes lhe quebra e torna lânguidas as forças do corpo, causa formigueyros no cérebro, mete fraqueza no estômago, faz sobresaltos de coração, e decomposição de pulsos, como em relógio, cujo pendulo não anda compassado: outras se pendura por detraz nos vestidos, puxando por elles sutilmente, de sorte, que lhe subão a garganta, e o afoguem: ou se lhe assenta sobre os hombros, cauzando mais ou menos pezo, conforme Deos lho permite”, (BERNARDES, 1946, p. 12).*

Assim como no caso dos santos, de cujas vidas Bernardes extrai diversos exemplos para aproximar-lhes as experiências dos comuns exercitantes (entre os quais ele próprio), aqui a tentação é vista com algo benéfico: “E finalmente, (se há perseverança na Oração) vem a resultar de tudo mayor gloria de Deos, mayor proveyto a seus servos, mayor tormento e confusão aos demônios” (BERNARDES, 1946, p. 20). Esta argumentação pode ser rastreada, por exemplo, até Santo Tomás de Aquino, na Suma Teológica (2001, p. 883). Lembremos que todo o ensino português daquele período, muito mais que em outras partes da Europa, era tributário do tomismo (PAIVA, 2002, p. 43).

Outro aspecto complementar ao papel desempenhado pelo diabo, no momento da oração, é a realidade, sustentada por Bernardes, dos êxtases e raptos aos quais se está sujeito com o uso contínuo de jaculatórias e do quiete:

*“O padre Diogo Martins, da Companhia de Jesus, era tão freqüente em actos de amor de Deos, e acção de graças, que fazia cada dia três mil, e despoys, subio a quatro & a cinco mil: de sorte, que fazendo-lhe a conta o padre Andrade da mesma Companhia, diz que em nove annos fez dez contos de actos. E porque se não presuma, que serião muytos, porém túbios, & só presunctoriamente exercitados, acrescenta que muytas vezes erão tão abrazados, & fulminantes, que o fazião levantar ao tecto da casa”, (BERNARDES, 1946, p. 134).*

E, mais a frente:

*“E do B. Fr. João da Cruz se escreve, que fallando elle a Seráfica Virgem Doutora Santa Teresa sobre o ineffável mysterio da Santíssima Trindade, se vierão a acender tanto no amor Divino estes dous Serafins, que ella ficou suspensa, e elle foy arrebatado no ar juntamente com a cadeyra em que estava assentado: e assim os vio hua religiosa que entrava a dar um recado a Santa Madre”, (BERNARDES, 1946, p. 172).*

Seria ocasião de refletir, se o tempo não nos fosse um obstáculo, que, de maneira bastante clara, a crença no diabo passa a ser de grande valia por um caráter normativo. É aquilo que disse certa vez Ioan Lewis a respeito do êxtase religioso: que não era de forma alguma encorajado “uniformemente em todas as religiões” (1977, p. 17). Muito menos no cristianismo, muito menos em Portugal: Geraldo Pieroni (2006) e Laura de Mello e Souza (1993) demonstraram em suas obras a aversão da Inquisição portuguesa às beatas visionárias que apresentavam, em seus arroubos e arrebatamentos, um catolicismo muito mais grotesco que sublime. Os mesmos Teresa d’Ávila e João da

Cruz, antes de serem santos, foram alvo das suspeitas da ortodoxia ibérica. Ora, situando os êxtases frente à possibilidade de serem mera ilusão demoníaca, reduz-se a validade de seus excessos.

Mas, procuremos reter o que há de radical entre a semiótica demonológica e a semiótica da mística: um efeito de linguagem, por assim dizer, que desobriga o objeto em relação à sua enunciação: tanto o êxtase quanto a tentação nada têm a ver, em certo sentido, com o exercitante. Não são suas figuras de retórica. São testemunhos de toda uma realidade, colocada à prova em sua liminaridade.

É que temos a tendência a *exagerar* a posição social de determinados indivíduos, ou a valorizar certas figuras culturais. Desta maneira, consideramos que um padre prega *para seus fiéis*, orienta *os seus penitentes* e carregará em si, apenas vista a batina, um mundo completo de distinções e recomendações, de certezas e crenças que nós, que não somos padres (me refiro à maioria dos historiadores) não possuímos. Eles, os padres, por sua vez, não possuem as dúvidas que possam atormentar um leigo, por exemplo. Isto, em nossa opinião, é um equívoco.

#### 4. O demónio arrimadiço

É aqui que os objetos dão azo às teorias (como, aliás, deveria sempre ocorrer). Dissemos acima que Bernardes, por conta de sua saúde, não podia viajar e realizar pregações como os demais membros de sua congregação. Vejamos agora o que ele escreve quando discorre sobre a oração:

*“Quem faz a vontade de Deos, porque o ama, faz virtualmente todas as cousas. Quem faz a vontade de Deos, ainda que ore, prega; ainda que ande em negócios, ora; ainda que esteja entrevado, anda em negócios: confessando estuda, estudando faz missões, andando em missões serve na cozinha, servindo na cozinha converte almas. E não pode deyxar de ser assim; porque a vontade de Deos, com a qual está unido, he tudo; e tudo fora da vontade de Deos, he nada” (1946, p. 240).*

Porque ele não podia viajar e pregar, devia “crer” que havia outros modos de se fazer a vontade de Deus. Estaremos prontos para aceitar que, *em certo sentido*, Bernardes escrevia para si mesmo?

Prossigamos. Quando, em outro momento, Bernardes traça a diferença entre o “verdadeiro” quiete e o “falso” (aquele de Molinos), cria uma ficção entre um diretor espiritual e um exercitante aflito, que diz, suplicante: “Já sabeys, Padre, que onde há pouca experiência, há pouca credulidade e muytas dúvidas” (1946, p. 170). Estaríamos prontos a admitir que essas pretensas “crenças”, mais tarde ridicularizadas como fragmentos de uma ideologia caduca, se constituíam *com* a experiência? Se o fizermos, chegaremos quem sabe à conclusão que termos como “sistemas de representação”, “mentalidades”, “ideologias” são, na realidade, conceitos inadequados se tomados em caráter estático, como faz um anatomista.

E aqui deparamo-nos com um dado que talvez testemunhe a favor de nossa análise. Sigamos a escrita de Bernardes, logo no início de Luz e Calor:

*“Algumas pessoas, que seguem o caminho da perfeição, padecem por particular disposição daquelle supremo Senhor, que he só o ponderador dos espíritos, a vexação dos demônios que chamam arrimadiços ou assistentes: os quaes se arrimão ou encostão a alguma parte do corpo humano, mais alta ou mais baixa: e dalli como desde hum castello, ou padrasto dão continua bateria a alma, e a tem de sitio todo o tempo, que lhe dura a licença de Deos, sem se apartarem de dia, nem de noute, salvo por alguns breves intervallos, que se escondem, ou ausentam”* (BERNARDES, 1946, p. 16).

Prosseguindo em suas descrições, Bernardes dirá de uns, que assumem a forma de um negrinho que se prende ao pescoço; de outros, que provocam grande peso aos ombros. Recomenda os remédios do vencimento de si próprio e da paciência para sofrer por amor a Deus, quando se encontrar o exercitante em tão esquisita companhia. E adverte: “Não use de exorcismos: porque estes valem contra os possuídos do demónio: e este trabalho he outro muy diferente” (BERNARDES, 1946, 17).

É muito interessante o que suspeitamos quanto a estes demônios arrimadiços descritos por Bernardes. Segundo o estudo de Norman Cohn, esta proximidade entre homens e demônios é algo que, durante a Idade Média, contribuiu significativamente para o embasamento da crença no *maleficium* (COHN, 2002, p. 110), ou seja: é muito anterior. Mas este termo nos parece novo. Se olharmos, por exemplo, o famoso *Vocabulário Portuguez e Latino* de Bluteau, não encontraremos senão *arrimado*, *arrimar* e *arrimo*, mas nada de *arrimadiço* (BLUTEAU, 1713, pp. 563-565). É no *Dicionário da língua portugueza* de Antônio de Moraes e Silva, de 1813, que encontramos o termo arrimadiço: “ARRIMADIÇO, adj. Demônios arrimadiços, ou

*assistentes. Bernardes, Luz e Cal.*” (SILVA, 1813, p. 194). Ou seja: a referência que se tem deste termo advém do próprio Bernardes!

De onde então Bernardes tirou este vocábulo que, ao que parece, é uma contribuição sua para a língua portuguesa? O “*chamam arrimadiços*” é sugestivo; de fato, nos diz Bernardes: “O como nelle se deve portar, se comprehende nos seguintes avisos aprendidos da continuação mais do confessorário, que dos livros, onde acho pouco da praxe desta matéria” (BERNARDES, 1946, p. 16). Em outras palavras, Bernardes nos mostra como se constituíam as suas crenças: aquilo que ele agora propagava, estava sujeito ao seu cotidiano de confessor, ao diálogo, ao aprendizado, à reconsideração.

José Pedro de Matos Paiva, em obra já citada, narra como os inquisidores portugueses vacilavam diante de alguns processos com os quais se deparavam:

*“[...] acontecia que ao tomarem conhecimento de casos concretos, ao reflectirem sobre a doutrina que recebiam dos tratados que compulsavam, os juizes também criavam incertezas [...] Isto é, o seu pensamento também estava sujeito a um processo de modelação e aprendizagem”, (2002, p. 83).*

Em outra obra, estudando um fenômeno parecido, o italiano Giovanni Levi chega à mesma conclusão com respeito ao padre Chiesa: “É muito provável que, na medida em que as pregações iam alcançando certo sucesso, ele também tivesse começado a acreditar realmente no novo poder de cura que lhe atribuíam” (LEVI, 2000, p. 253). Como este autor conclui, o envolvimento de Chiesa já era total e sem retorno.

Concordamos, a partir destas hipóteses, com a opinião de Bourdieu de que considerar um indivíduo a partir do que ele “sempre tenha sido” nada mais é que uma ilusão: “Os acontecimentos biográficos definem-se antes como deslocamentos no espaço social” (BOURDIEU, 1997, p. 81). Não podemos tratar das crenças de Manuel Bernardes, sem voltarmos para a sua vida; mas não podemos fazê-lo sem considerar suas relações sociais, sua atividade cultural e sua própria escrita, como sustentáculos e instâncias da modificação destas mesmas crenças, uma vez que “as obras falam efetivamente do mundo, mas sua enunciação é parte integrante do mundo que pretensamente representam” (MAINGUENEAU, 2001, p. 19). É de tudo isso que depende o que é, para o caso dos demônios arrimadiços, uma contribuição aparentemente original para o campo da demonologia. *Um padre ouve algo em confissão, reflete sobre aquilo, e descobrindo-lhe um sentido, passa a lhe acreditar.*

Desta maneira, quando nos deparamos com as crenças de outras pessoas, não devemos abusar teoricamente dos comprometimentos ontológicos que este conceito possa esconder. Da mesma maneira que o substancialismo traz incompreensão no caso da biografia, sucede no caso das crenças religiosas. São processos culturais, estão sujeitas à dinâmica da interação, do diálogo, da comprovação empírica, ou, no caso da oração, desta espécie de prova mística: Bernardes, tratando da tentação dos demônios no instante da oração (momento crucial de sua espiritualidade), escreve:

*“Toda a obra boa, feyta conforme ao agrado de Deos, ou leva adiante, ou se lhe segue despoys alguma tentação, ou tribulação: e se não houver este sinal, tenhamos por certo que não foy muyto do seu agrado. Porque a sua fazenda, ao passar pela alfândega deste mundo, toda ela leva esta real marca de sua Cruz” (1946, p. 240).*

Ou seja, acreditar que o diabo tenta, é acreditar que a Oração funciona, é acreditar que tudo o que se diz nos livros sagrados, o que se prega nos púlpitos e que se fala aos penitentes, é verdadeiro. Assim, se o diabo tentador aparece como normatizador, temos que ter em conta o seguinte, dada esta materialização dos mecanismos sociais de controle individual imaginários: antes de serem indesejáveis, como estamos dispostos a conceber a partir de nossa própria experiência, eles atestam uma realidade em seu caráter de evidência; antes de olharmos com desaprovação para os supostos absurdos que o exame de consciência produziu no ocidente cristão, especialmente na “Idade Moderna”, como que focalizando meramente a instituição de um poder, devemos compreender as possibilidades que os castigos do inferno abriam para os que com eles se atormentavam. No fim, tudo isso ajuda àquela “prova experimental da existência de Deus” (MARTINS, 1962, p. 10).

Apenas para retomarmos o que se disse na introdução destas brevíssimas observações: a História Religiosa, quando deseja se constituir, conforme Dominique Julia (1999, p. 108), num domínio em que seja relevante não “a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantém estas afirmações, estes enunciados com o tipo de sociedade ou cultura, que os explicam” deve levar em consideração que uma crença não é uma mera ideologia, e que um crente não mantém uma relação dicotômica com sua sociedade, visto ora como “totalmente fora”, ora como “totalmente dentro”, como se existisse uma relação finalista entre ambos (ELIAS, 1994,

p. 18), o que, segundo Victor Turner, “viola o fluxo real e a variabilidade da cena social humana” (TURNER, 2008, p. 20).

As crenças estão em constante movimento. Dependem tanto de idéias quanto de práticas sociais. A demonologia, que pudemos brevemente delinear na obra de Manuel Bernardes, não se encontra prisioneira do debate sobre a bruxaria: ela se sustenta, por um lado, em suas idéias a respeito da oração mística e, por outro, em sua atividade de confessor. E, o que é ainda mais importante, esta relação não é unilateral: acreditar em demônios e exorcismos é uma forma de acreditar na oração mística, e na verdade salvífica da confissão; é uma forma de confirmar e dar sentido a uma opção de vida.

## BIBLIOGRAFIA

Fontes Documentais:

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. t. 2.

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

\_\_\_\_\_. *Luz e Calor*. São Paulo: Anchieta, 1946.

\_\_\_\_\_. *Nova Floresta*. São Paulo: Anchieta, 1947.

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

## Referências

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. SP: Editora da Unicamp, 2009.

BETHENCOURT, Francisco. *O Imaginário da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.

CASTILHO, Antonio Feliciano de. *Notícia da vida e obras do Padre Manuel Bernardes*. Lisboa, 1845. Livraria Clássica Portuguesa, tomo VII.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. São Paulo: Edusp, 2006.

COELHO, A. do Prado. “Introdução” a *Manuel Bernardes*. Lisboa: Clássica Editora, 1962. Coleção Clássicos Portugueses.

- COHN, Norman. *Europe's inner demons*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1999.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LINK, Luther. *Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- MAINGUENEAU, Dominique. *O contexto da obra literária*. São Paulo: Martins Fontes: 2001.
- MARTINS, Antônio Coimbra. Introdução. *Leituras piedosas e prodigiosas*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1962. Coleção (Obras primas da Língua Portuguesa).
- MARTINS, Mario. *Introdução histórica à vidência do tempo e da morte*. Braga: Livraria Cruz, 1969, 2 tomos.
- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: Edusc, 2000.
- OLIVEIRA, Miguel de. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: União Gráfica, 1958.
- PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.
- PIERONI, Geraldo (org.). *Entre Deus e o Diabo*. Santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- PIRES, Maria Lucília Gonçalves. *Imagens da obra do padre Manuel Bernardes*. Lisboa: Seara Nova, 1978.
- \_\_\_\_\_. Os últimos fins do homem na obra do padre Manuel Bernardes. In: *Os últimos fins na cultura ibérica: XV-XVIII*. Rev. Fac. Letras Línguas e Literaturas, Anexo VIII. Porto, 1997.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campos, 2003.
- Ritual de Exorcismos e outras súplicas*. Editora Paulus, 2004.
- SARAIVA, Antônio José. *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Bertrand, 2005.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico*. Demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TAUSIET, Maria; AMELANG, James. *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2004.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. A corte portuguesa perante a condenação de Miguel de Molinos. In: *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literatura*. Anexo V.

*Espiritualidade e Cortes em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto, 1993. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo8111.pdf>>. Acesso em: set. 2009.

\_\_\_\_\_. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos. Porto: CIUHE, 2005.

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

VIANA, Mário Gonçalves. Prefácio. *Excertos de Nova floresta*. Porto: Editora educação Nacional, 1942

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

#### Dicionários:

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v.

SILVA, Antônio de Moraes e. *Diccionario da lingua portugueza - recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado*. Typographia Lacerdiana, Lisboa, 1813.