

PHILIPPE DELFINO SARTIN*

1. Durante cerca de oito meses, após sua profissão, em 1722, as freiras trinitárias do Convento de Nossa Senhora dos Remédios, em Campolide, teriam sofrido a vexação de nada menos que doze legiões de demônios. Como em casos semelhantes de possessão coletiva documentados ao longo do século XVII noutras regiões da Europa, a presença de elementos dramáticos facilmente discerníveis ajuda-nos a compreender um fenômeno que ainda desafia os fundamentos teórico-metodológicos das ciências humanas.

Tudo começou com uma disputa pela ocupação do edifício, construído graças ao patrocínio de Manoel Gonçalves de Elvas, em princípios do século XVII (a primeira licença é de 1614), e destinado, por testamento, à Ordem da Santíssima Trindade, com Bula de Urbano VIII (1634), e disposições expedidas. Após décadas de abandono – tendo sido quase ocupado pelas franciscanas de Vialonga, e servido de base para soldados ingleses na guerra com a Espanha –, eis que o convento, ainda desabitado, veio a ser reclamado por certa “Madre” Thereza Maria de S. José, terceira do Carmo, com o fito de naquele sítio erigir convento para sua ordem (JERÔNIMO DE S. JOSÉ¹, 1794, pp. 344-346).

Madre Thereza era figura conhecida na Corte, reputada por santa entre clérigos e leigos, gozando de estampa própria em véu branco e *Vida* escrita, até sua queda pública num auto-de-fé de 1732 – de resto, uma das tantas *beatas* acusadas de molinismo em Portugal (TAVARES, 2002, pp. 361-362)², uma “fingida beata” segundo Jerônimo de S. José. Em

* Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e bolsista do CNPq, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Laura de Mello e Souza. Desenvolve projeto de pesquisa sobre as relações entre a literatura de espiritualidade e a demonologia em Portugal, Espanha e Itália na Época Moderna. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

¹ Não encontrei, até o momento, algum trabalho acadêmico que se baseie, para o episódio da possessão em Campolide, na presente obra. O estudo indispensável do professor Pedro Tavares está calcado em outra crônica, a *Nobiliarquia Trinitária*, de Frei Manuel de Santa Luzia, publicado em Lisboa, por Miguel Menescal, em 1766, e citada ao longo da narrativa de Jerônimo de São José.

² O professor Pedro Vilas Boas Tavares mostra, em vários escritos, e sobretudo na sua tese de doutoramento, como o molinismo – ou, em Portugal, a presunção de santidade acompanhada da desculpabilização pelos pecados cometidos em “estado de oração, ou contemplação” – foi perseguido pelo Tribunal do Santo Ofício em fins do século XVII e princípios do XVIII, num clima de verdadeira hostilidade ao misticismo, em suspeita havia alguns anos, por conta do comportamento indecoroso, sobretudo em matéria sexual, ostentado por beatas e diretores espirituais.

1713, quando inicia o pleito pelo convento, ajudada por figurões da corte, almejava encarecer, na certa, a boa estima em que a tinham, pompeando o título de fundadora do Carmelo.

Pois bem. Derrotada várias vezes, por cerca de nove anos, nas contendas impetradas contra as trinitárias, e movida por inveja e vingança, recorreu a dita Thereza Maria – segundo a crônica – à “supersticiosa Arte” diabólica, mandando habitar no convento, de acordo com os cálculos da época, o invulgar contingente de 150.000 demônios, para tormento das religiosas, que logo adoeceram (JERÔNIMO DE S. JOSÉ, 1794, pp. 352-353).

Sem a pretensão de explicar o que teria “realmente acontecido”, podemos arrazoar com alguma segurança – e a crônica no-lo permite, de resto – que tal ilação só foi possível após descartada a hipótese natural para a doença que atingiu o convento. De fato, a interpretação diabólica para a condição enfermiça das freiras nos coloca face ao caráter coletivo, extraordinário, do fenômeno:

Achavão-se todas iguaes na enfermidade, que nenhuma deixava de ter febre, quando as outras a tinhão, ou de estar aliviada, quando o estavão as outras: O pulso de todas era o mesmo: Saravão, e logo tornavam adoecer: Portavão-se com loucuras em algumas horas, e logo entravam outra vez na sua costumada sesudeza, e outras mais circunstâncias, e variedades, que observávão os Professores de Medicina, e lhes fizeram confirmar a suspeita, de que não era natural a causa daquelle damno, (JERÔNIMO DE S. JOSÉ, 1794, p. 353)

Deixando as miudezas de lado – pois não nos cabe aqui discuti-las³ – exorcistas foram chamados e, entre idas e voltas, suspeitas de fingimento e fofocas do populacho, alcançou-se a expulsão dos demônios, “ficando pela misericórdia de Deos todas livres, e o Convento em paz, e quietação”, (JERÔNIMO DE S. JOSÉ, 1794, p. 356).

2. Em seu estudo sobre possessão e exorcismo na Época Moderna, Brian Levack fornece uma análise tipológica do fenômeno a partir da teoria do drama: segundo sua hipótese, os indivíduos envolvidos na possessão e, após isso, no exorcismo⁴, agiam como atores num

³ O episódio de possessão coletiva em Campolide será analisado, com o vagar e a inteireza que merece, em nossa tese de doutoramento, atualmente em processo de escrita, para o que necessitaremos de uma pesquisa mais aprofundada em arquivos portugueses, o que no momento ainda não foi possível.

⁴ Muito embora seja incorreto separar de maneira sequencial duas realidades tão complementares quanto estas. Se o exorcismo é realizado após verificarem-se evidentes sinais de possessão, ele tem sido igualmente usado, desde o fim da Idade Média, como instrumento diagnóstico da própria possessão. Além disso, o aparato

palco bastante específico – a cultura em que viviam – encenando uma peça com papéis e ações claramente definidos (2013, cap. 6, pp. 19-20/48)⁵. É a mesma posição de Michel de Certeau, estudando o famoso caso das ursulinas de Loudun: “On the stage, there are no longer any human beings; in this sense, nobody is there anymore – there are only roles”, (CERTEAU, 2000, p. 88).

Embora não seja possível tratarmos aqui dos problemas que essa abordagem pretende resolver – e de outros que certamente levanta –, podemos dizer que ela pressupõe ao menos dois posicionamentos. Em primeiro lugar, o descompromisso com qualquer espécie de realismo/materialismo antropológico⁶ que pretenda substituir a explicação demonológica por aquela de caráter psicológico, ou médico, reduzindo o *estado alterado de consciência* a uma deformação desta mesma consciência, seja por um trauma, uma neurose ou alguma patologia cerebral.⁷

Em segundo lugar, a opção por uma abordagem comunicativa do fenômeno, trabalhando do ponto de vista da linguagem e dos códigos culturais à disposição dos indivíduos na sociedade em que a possessão e o exorcismo aconteceram.⁸ Desse modo, a pergunta de Clark, “how language authorizes any kind of belief at all”, (CLARK, 1997, p. 3),

dramático do ritual, sobretudo nos exorcismos católicos, reforça no energúmeno a idéia de estar sofrendo uma influência demoníaca.

⁵ Posuo uma versão digital deste livro, cuja paginação se altera conforme o formato da visualização, e reinicia a cada capítulo, um empecilho que os projetistas de e-readers se esqueceram de eliminar. Minha convenção, improvisada, é: quando o capítulo 6 possuir 48 páginas, dependendo da visualização, minha referência inclui as páginas 19-20.

⁶ Como propôs certa feita Marvin Harris, num antigo e conhecido ensaio sobre a bruxaria, seguindo de perto alguns estudos sobre ervas e alucinógenos que induziriam a crença no vôo noturno e no sabá.

⁷ Pois trata-se de uma armadilha do realismo. É tão irracional, epistemologicamente falando, tentar imputar esse tipo de fator, tomado em sua suposta universalidade, quanto aceitar a explicação demonológica. Em ambos os casos, a documentação não pode ser tratada criticamente. Ademais, supor que possamos alcançar a verdadeira natureza do fenômeno esbarra em mais duas inconsistências. Em primeiro lugar, a questão do passado: não há possibilidade de isolar o fenômeno e escrutiná-lo em sua repetibilidade para se atestar a validade da hipótese, pretensamente científica. Em segundo lugar, o problema da subjetividade. Aquilo que sucede ao possesso é o que a filosofia da mente chama de estados qualitativos de consciência, os *qualia*. Eles só no são acessíveis por meio da linguagem. Isto significa que um historiador, filósofo, antropólogo, médico, físico etc. não pode sequer afirmar que uma pessoa supostamente endemoninhada não esteja de fato endemoninhada. Há um abismo lógico em semelhante proposição: ela não é verificável.

⁸ Esta postura é similar àquela adotada por Stuart Clark em seu importante e volumoso estudo sobre os fundamentos intelectuais da bruxaria na Época Moderna. Segundo ele, a historiografia, até então, se encontrava demasiado comprometida com uma orientação realista do fenômeno, ou seja, baseava-se no fato de que ele nada mais era que um erro gnoseológico, pois “todos sabem que não existem bruxas, demônios, ou mesmo Deus” (sic). Tal ponto de vista prejudicava a correta apreensão das dinâmicas culturais – e eu acrescentaria, civilizacionais – em jogo: para toda aquela civilização, existiam fundamentos científicos, filosóficos, político e, claro, religiosos, além da presença de uma determinada estrutura de linguagem, que tornava tais realidades altamente plausíveis.

seguida de perto por Levack, pode ser transposta para nossos estudos, voltando nossa atenção para os códigos culturais em trânsito na sociedade portuguesa de princípios do século XVIII.

Começemos, todavia, pelo que o relato nos fornece. A acusação que recai sobre Thereza Maria é bastante similar às tantas pelas quais várias bruxas foram processadas na Europa: a responsabilidade pela possessão diabólica. Esse foi, na verdade, um tema controverso. Entre os protestantes, mais que entre os católicos, tal conclusão se fez mais freqüente, muito em função da ausência de outras formas de explicação – mais especificamente, de uma cultura da santidade.

Mas houve notórias exceções, como lembra Levack. O mais famoso exorcista católico da época, o italiano Girolamo Menghi, escreveu seu livro mais conhecido, o *Compendio dell'arte essorcistica*, justamente contra o que acreditava ser uma praga do seu tempo (e por isso fê-lo em italiano, e não em latim): o malefício, ou seja, o ato mágico praticado mediante um pacto diabólico, e que resultava, segundo ele, no pior tipo de possessão: “si può dire che maggior difficoltà è nel guarire un maleficiato, che uno semplice spiritato” (MENGHI, 1595, p. 542).

Thereza Maria, entretanto, não foi acusada de bruxaria, apenas de ter pacto firmado com o demônio. Sua agência no caso da possessão está relacionada com a teia das relações sociais existentes na corte, com a luta por privilégios e a busca de destaque social. A sua figura, que evoca instantaneamente a de Urbain Grandier, o sacerdote acusado pelas endemoninhadas de Loudun, confere ao episódio, todavia, características distintas: retira-o de um contexto sexualizado, como aquele presente entre as ursulinas, e torna-o claramente um conflito pelo poder. A “fingida beata” – assim será conhecida, após o auto-de-fé – gastara nove anos numa peleja com as trinitárias, saindo sempre perdedora. A mentalidade da época admitia, muito concretamente, que uma dos meios de dar azo ao ressentimento era o recurso ao demônio.⁹

Um ponto digno de nota, ademais, é que, diferentemente do famoso caso de Loudun, não encontramos no evento de Campolide, aqui apenas resenhado, uma encruzilhada de explicações científicas, médicas e religiosas; não parece ter havido qualquer choque de visões de mundo, ou a substituição de um paradigma teológico por aquele da ciência moderna

⁹ Ver, a esse respeito os estudos de Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva, na bibliografia, sobretudo os itens a respeito do diabolismo. Ambos os autores atestam – o primeiro se concentrando na diocese eborense, o segundo na conimbricense – a partir da documentação inquisitorial, como as práticas mágicas e a idéia do pacto com o diabo estavam presentes na mentalidade da época, ainda que não tenham sido, em momento algum, uma obsessão, nem na camadas populares, nem entre as elites.

(SLUHOVSKY, 2002, p. 241), por mais que a análise de Certeau, pioneira nesse aspecto, já esteja datada. Pelo contrário, deparamo-nos com os próprios médicos atestando a incapacidade da medicina em fornecer uma explicação para o fenômeno, e a assunção, finalmente, da possibilidade de se tratar de um acontecimento com origens sobrenaturais.

3. A possessão em Campolide começa a se deslindar, portanto, quando adentramos na especificidade das questões demonológicas em Portugal. Em primeiro lugar, a sua própria realidade histórica precisa ser relevada. A começar pelo problema da caça às bruxas: diferentemente de outras regiões européias, como França, Alemanha, Inglaterra e Países Baixos¹⁰, não se viu em terras portuguesas um esforço direcionado para punir o crime de bruxaria, nem uma especial disposição dos inquisidores a dar crédito às descrições do sabá (PAIVA, 2002). Segundo Francisco Bethencourt, a título de exemplo, houve apenas 291 processos relacionados à magia, entre 11743 na Inquisição de Évora, mais preocupada com a perseguição ao cripto-judaísmo, (2004, p. 16).

José Pedro Paiva mostra inclusive, em seu estudo sobre a perseguição à magia na diocese de Coimbra, como entre os acusados, apenas esporadicamente, mesmo quando submetidos à tortura, surgiam idéias associadas a algum diabolismo – sobretudo o pacto – e que, portanto, nem mesmo uma suposta pressão inquisitorial resultava em vasto material demonológico, por assim dizer (1992, pp. 158-182).¹¹ O que nos deixa claro como a conexão entre magia e demonologia, apesar de bastante difundida, e consagrada pelos estudos históricos desde pelo menos a década de 1960, não era universalmente evidente.

Em segundo lugar, a virada do século XVII para o XVIII, e a primeira metade deste, foram marcadas pelo progressivo descrédito em que caíram as práticas espirituais, pela desconfiança da população diante de religiosos e de leigos – sobretudo mulheres, as *beatas* – que, segundo a expressão de Pedro Tavares, ostentavam sua interioridade na expectativa de serem consideradas santas (TAVARES, 2002, p. 183). Muitas delas foram perseguidas pela

¹⁰ Neste ponto predomina o padrão comum dos países da Europa do Sul, pois na Itália e na Espanha, onde existiram os outros dois tribunais do Santo Ofício, percebe-se, de modo geral, uma preocupação relativamente moderada com a caça às bruxas, se comparada com a porção centro-setentrional do continente.

¹¹ Sendo que, outras vezes, acontecia o inverso: mesmo sem pressão dos juízes, as descrições de atividades que envolviam o demônio eram confessadas, donde se segue que considerar uma correlação entre tortura e diabolismo resulta numa generalização não corroborada pelas fontes.

natureza mesma de suas “revelações”, em geral grotescas e desordenadas (SOUZA, 1993) e degradadas para o Brasil (PIERONI, 2007).

A questão é que, nessas práticas espirituais – as mais difundidas eram a oração mental e a quietação – uma realidade demonológica se insinuava, e muitas vezes se mostrava de maneira muito pronunciada. Segundo Antônio Vítor Ribeiro, os alumbrados – e eu acrescentaria, muitos religiosos depois deles –, “tinham com o diabo uma relação quase esquizofrênica”, (RIBEIRO, 2009, p. 148). O que não era privilégio dos heterodoxos, diga-se de passagem. O padre Manuel Bernardes, do Oratório de Lisboa, costumava, segundo seu biógrafo, dizer, quando realizava seus exercícios espirituais: “vem cá Diabo: querote beijar os pés: não porque te tenha amor, ou respeito, ou medo algum”, dizia, “se não porque assim o pede a razão, e boa ordem das cousas: que eu sou mays ingrato a Deos que tu, e te obedeço tantas vezes, esteja aos teus pés, e ponha nelles a minha bocca, ainda mays indigna”, concluía, com um acento trágico (LIMA, apud. SARTIN, 2013, pp. 182-183).¹²

Tais episódios, ainda que menos eloqüentes – forçosamente, quando lembramos dos escritos de Bernardes – não deviam ser absolutamente incomuns. A própria espiritualidade moderna, centrada em complexíssimas elaborações psicológicas – veja-se a *noite escura* de São João da Cruz – favorecia essa ambiguidade nos comportamentos e pensamentos dos indivíduos em busca da santidade. Esse é o argumento de Sluhovsky a respeito das possessões coletivas em conventos. Antes de procurarmos as razões no contexto do medo provocado pelo malefício devemos olhar para as práticas espirituais: “[...] above all, possessions were a direct result of the spiritual environment in reformed convents, where new forms of contemplation were practiced”, seja aquelas de caráter exaltado (alumbrado/quietista) seja as moderadas, como a jesuíta (SLUHOVSKY, 2007, p. 260).

O ambiente pós-tridentino, de maneira geral, colocava demandas difíceis de satisfazer, gerando nos indivíduos, sobretudo religiosos, tensões e escrúpulos muitas vezes insuportáveis (LEVACK, 2013, cap. 7, p. 8/36). No episódio das trinitárias, à ansiedade normal existente na vida espiritual – a vexação ocorre pouco depois da profissão das noviças, um momento importante de passagem – somava-se a peitica de Thereza Maria, responsável pelo adiamento dos votos, e por um estado de tensão prolongada, e quiçá de suscetibilidade, o

¹² O documento, reproduzido por Ebion de Lima, foi escrito pelo padre Bernardo Lopes, e se chama “Para a vida do P. Manoel Bernardes da nossa Congregação do Oratório de Lisboa”.

que pode tê-la tornado, seguindo o imaginário da época, a causa mais próxima para a enfermidade das religiosas.

Um terceiro elemento deve ser ainda tido em conta. O aspecto tardio com que a atenção dos inquisidores portugueses se voltou para estas questões – a magia e a falsa santidade (geralmente contendo um elemento de transgressão sexual) – denotou um paradoxo naquela sociedade, trabalhado por Márcia Ribeiro em seu estudo sobre os exorcismos no mundo português: o relativo desinteresse por parte das elites jurídico-teológicas pelos crimes ligados ao diabolismo e a sua contraditória persistência ao longo do século XVIII, quando noutras regiões europeias já estavam em decadência, e onde já predominava uma cultura do Iluminismo (RIBEIRO, 2003).

Tal “paradoxo das Luzes portuguesas”, na expressão da autora, é perfeitamente visível no caso das freiras de Campolide. O imbricar-se da cultura médica (de base galeno-hipocrática) e da prática exorcística, presente no relato, marcou profundamente a época estudada, com médicos recomendando exorcismos e exorcistas se sentindo médicos, receitando purgas e vomitivos. A prática exorcística em Portugal – embora fuja ao escopo de nosso breve comentário – se viu, como em outras regiões, numa situação pendular, oscilando entre os manuais estrangeiros (pois em território português não se escreveu nenhum) (PAIVA, 2000, pp. 229-231), e as crenças mágicas, de origens pagãs ou mesmo coloniais (africanas/indígenas) (RIBEIRO, 2003, p. 83).

Não obstante as determinações da Igreja quanto ao exorcismo, publicadas em 1614, no *Rituale Romanum*, buscando regulamentar-lhe a prática, terem sido acatadas nos sínodos portugueses (RIBEIRO, 2003, p. 100), e alguns manuais terem sido proibidos, o fato é que ainda eram utilizados e, os exorcismos largamente realizados em Portugal. No caso de Campolide, por exemplo, foi usado o manual de Candido Brognolo, depois traduzido pelo padre José de Jesus Maria, um dos exorcistas que acudiram ao convento.¹³

Assim, se a questão da bruxaria não se mostrou tão pronunciada para a Igreja portuguesa, há outros meios mais apropriados para buscar fornecer sentido para eventos como o de Campolide. É preciso adentrar no campo da espiritualidade e da busca pela santidade,

¹³ BROGNOLO, Candido. Brognolo recopilado e substanciado com aditamento de vários autores. Tradução Frei José de Jesus Maria. Coimbra: Oficina de Francisco Borges de Souza, 1757. Ainda não pude analisar a tradução de frei José, o que faz parte de minha pesquisa. Espero realizá-lo quando estiver trabalhando nos acervos portugueses.

mas também das práticas exorcísticas para se chegar a uma compreensão historicamente satisfatória daquela realidade.¹⁴

Compreender cada uma dessas particularidades é o único meio razoável para o historiador chegar a estabelecer uma explicação coerente do fenômeno. Especialmente a atenção com outras maneiras pelas quais as idéias demonológicas operavam no contexto da época é vital para não cairmos diante da grande narrativa da caça às bruxas. A comparação com outras regiões européias, possível mediante a grande quantidade de estudos, bastante atuais, diga-se de passagem, sobre o assunto, é um meio igualmente indispensável para se chegar a estabelecer as perguntas corretas. Se as possessas cumpriam seu papel no drama da possessão, donde lhes viriam os *scripts*? Essa é a questão que move nossas investigações. Somente as pesquisas futuras dirão se os caminhos teóricos possuem ou não relevância para respondê-la.

Referências

Fontes

MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica, et possibilità delle mirabili, e stupende operationi delli Demoni, e dei Malefici*. Con li rimedi opportuni alle infirmità Maleficiali. Venetia: Fioravanti Prati, 1595.

SÃO JOSÉ, Jerônimo. *História chronológica da esclarecida Ordem da SS. Trindade, redempção de cativos, da Província de Portugal*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, t.II.

Bibliografia

¹⁴ Conforme busquei mostrar em minha dissertação de mestrado, o limite entre ortodoxia e heterodoxia em épocas turbulenta como o começo do século XVIII, passava pela adoção atenta a uma coerente demonologia, o que busquei assinalar no caso do padre Manuel Bernades (SARTIN, 2013).

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

CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

CLARK, Stuart. *Thinking with demons*. The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford: Oxford University Press, 1997.

LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New Haven and London, 2013.

PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

_____. Exorcismo. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Org.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

_____. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva, 1992.

PIERONI, Geraldo (org.). *Entre Deus e o Diabo*. Santidade reconhecida, santidade negada na Idade Média e Inquisição portuguesa. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

RIBEIRO, António Vitor. *O Auto dos Místicos*. Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII). Tese (Doutorado em História da Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2009.

RIBEIRO, Márcia Moisés. *Exorcistas e demônios*. Rio de Janeiro: Campos, 2003.

SARTIN, Philippe Delfino. *A tentação e a contemplação*. Manuel Bernardes (1644-1710) e o Oratório de Lisboa. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2013.

SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos*. Reação portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. Tese de (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2002.