

DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



# HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

VOLUME 2

Círculo de Leitores



**HISTÓRIA RELIGIOSA  
DE PORTUGAL**



# HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA  
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

DIRECÇÃO DE  
CARLOS MOREIRA AZEVEDO

VOLUME 2

HUMANISMOS E REFORMAS

COORDENAÇÃO DE:

João Francisco Marques  
António Camões Gouveia

AUTORES:

António Camões Gouveia  
Francisco Bethencourt  
João Francisco Marques  
João Paulo Costa  
José Pedro Paiva  
Maria de Lurdes Correia Fernandes  
Pedro Penteadó  
Zulmira Santos

CAPA E DESIGN GRÁFICO:  
Fernando Rochinha Diogo  
REVISÃO TIPOGRÁFICA:  
Fotocompográfica, Lda.  
CARTOGRAFIA:  
Fernando Pardal  
COMPOSIÇÃO:  
Fotocompográfica, Lda.  
FOTOMECÂNICA:  
Fotocompográfica, Lda.

© **Círculo de Leitores SA e Autores**  
Primeira edição para a língua portuguesa  
Impresso e encadernado em Dezembro de 2000  
por Printer Portuguesa, Ind. Gráfica, Lda.  
Casais de Mem Martins, Rio de Mouro  
Edição n.º 4099  
Depósito legal n.º 150 608/00  
ISBN 972-42-2359-0

## INTRODUÇÃO 9

### DA REFORMA DA IGREJA À REFORMA DOS CRISTÃOS: REFORMAS, PASTORAL E ESPIRITUALIDADE 15

OS PRIMEIROS IMPULSOS DE REFORMA DAS ORDENS RELIGIOSAS 16 — REFORMAS DO CLERO SECULAR E ORIENTAÇÕES DA PASTORAL 20 — OS RENOVADOS CAMINHOS DA ESPIRITUALIDADE 22 — A DIVULGAÇÃO DOS DECRETOS TRIDENTINOS: ENTRE AS LEIS E O CONTROLO DAS PRÁTICAS 25 — OS CAMINHOS CRUZADOS DA ESPIRITUALIDADE E DA PASTORAL 26 — DA SANTIDADE INDIVIDUAL À SANTIDADE COLECTIVA 37 — LUZES E ESPIRITUALIDADES. ITINERÁRIOS DO SÉCULO XVIII 38 — Entre a tradição e a renovação 38 — Movimentos de reforma espiritual e piedade «esclarecida» 39 — Devoções e modelos de conduta espiritual 42 — NOTAS 45.

### REJEIÇÕES E POLÉMICAS 49

JUDAÍSMO E CRIPTOJUDAÍSMO 49 — POLÉMICA ANTIJUDAICA 63 — ISLAMISMO 64 — PROTESTANTISMO 68 — ILUMINISMO 75 — PROPOSIÇÕES HERÉTICAS E BLASFÉMIAS 77 — DESCRENÇA 78 — FALSA SANTIDADE 79 — MESSIANISMO E PROFETISMO 81 — MAÇONARIA 88.

### A INQUISIÇÃO 95

INTERVENÇÃO RÉGIA 97 — DISTRITOS 102 — REGIMENTOS 104 — INQUISIDORES-GERAIS 108 — CONSELHEIROS 112 — INQUISIDORES 113 — AGENTES SEM JURISDIÇÃO 114 — COMISSÁRIOS E FAMILIARES 114 — ÉDITOS 117 — VISITAS 118 — CENSURA 121 — AUTO-DE-FÉ 125 — REPRESSÃO 128 — UTILIZAÇÕES SOCIAIS 130 — ABOLIÇÃO 131.

### A IGREJA E O PODER 135

A FRAGMENTAÇÃO INTERNA DA IGREJA 135 — INTERPENETRAÇÃO DA IGREJA E DO ESTADO 138 — AS INSTITUIÇÕES OU OS INDIVÍDUOS? 143 — OS ÚLTIMOS MONARCAS DE AVIS 146 — OS ÁUSTRIAS 154 — DA RESTAURAÇÃO ATÉ 1670 158 — DE 1670 ATÉ À EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS 163 — DA REFORMA POMBALINA ATÉ 1820 171 — AS GRANDES TENDÊNCIAS 177 — NOTAS 182

### DIOCESES E ORGANIZAÇÃO ECLESIAÍSTICA 187

GEOGRAFIA DIOCESANA 187 — BUROCRACIA E APARELHOS DA ADMINISTRAÇÃO DIOCESANA 194 — NOTAS 199

### OS MENTORES 209

FRADES E FREIRAS 208 — CLÉRIGOS 208 — BISPOS 225 — NOTAS 238

### PASTORAL E EVANGELIZAÇÃO 239

AS MISSÕES INTERNAS 239 — AS VISITAS PASTORAIS 250 — A DIÁSPORA MISSIONÁRIA 255 — A historiografia 255 — O objectivo

## OS TEMPOS HUMANOS DA BUSCA DE DEUS

*Sensibilidades, doutrinas e espiritualidades*  
13

## OS HOMENS QUE QUEREM CRER

*Religiosidade, poder e sociedade*  
133

principal – a conversão 257 — A súbita globalização 258 — Os ritmos do tempo 260 — As concepções medievais num mundo novo (c. 1440-1540) 261 — Expectativas optimistas e pouco militantes 262 — A intervenção papal e os monopólios ibéricos 265 — Primeiros sinais de mudança 266 — A dilatação da Cristandade nas mãos dos guerreiros 267 — Sinais de tolerância e de abertura 270 — O despontar de uma nova dinâmica 273 — A missionação em regime de exclusividade (c. 1540-1622) 274 — O novo surto missionário 275 — O eurocentrismo predominante e as vozes dissonantes 278 — Os bispos ultramarinos 281 — A concorrência eclesiástica e as querelas missionárias (1622-1742) 284 — A crise do império 284 — Avanços e recuos da missionação 287 — O início da actividade dos clérigos da Propaganda 293 — A querela dos ritos 299 — Um período de crise e estagnação 302 — Temas em debate 303 — Conversões e resistências 303 — Condicionantes geopolíticas e religiosas 303 — O primado do indivíduo 306 — Os missionários 308 — NOTAS 312.

## O DEUS DE TODOS OS DIAS

*Espaços, sociabilidade e  
práticas religiosas*  
315

### **SENSIBILIDADES E REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS 317**

O CONTROLO DO TEMPO 317 — CONFRARIAS 322 — PROCIS-  
SÕES 334 — PEREGRINAÇÕES E SANTUÁRIOS 346 — OS ITINE-  
RÁRIOS DA SANTIDADE: MILAGRES, RELÍQUIAS E DEVOÇÕES  
359 — NOTAS 366.

### **A MAGIA E A BRUXARIA 369**

NOTAS 375.

### **A PALAVRA E O LIVRO 377**

CATEQUESE 377 — Ignorância e incultura religiosa 377 — Ensino cate-  
quético 380 — Catecismos impressos 382 — Catecismos e missionação 385  
— Literatura catequética 387 — PREGAÇÃO 393 — A obrigação de pre-  
gar 393 — O acto de pregar 397 — A retórica eclesiástica 399 — A prega-  
ção ordinária e extraordinária 401 — Sermão e circunstância 402 — Dever  
de admoestar 407 — Temas e quotidiano 409 — O púlpito entre a devoção  
e o espectáculo 412 — A pregação das missões 414 — O LIVRO RELI-  
GIOSO 417 — Livros de Horas 417 — Literatura de espiritualidade 418 —  
Livros litúrgicos: missais, breviários, ofícios e rituais 426 — Sermonário im-  
presso: da exegese à retórica dos sentidos bíblicos ao esplendor da oratória sa-  
cra 432 — NOTAS 443.

### **AS FORMAS E OS SENTIDOS 449**

O TEATRO RELIGIOSO E LITÚRGICO 449 — AS ARTES E O SA-  
GRADO 462 — As arquitecturas 466 — Pintura e escultura, Os retábulos  
473 — Objectos litúrgicos 480 — Os ex-votos 484 — A MÚSICA RELI-  
GIOSA E LITÚRGICA: A LONGA PERSISTÊNCIA DA POLIFONIA  
486 — Música vocal 496 — Música e evangelização 503 — Participação 508  
— NOTAS 512.

### **RITUAIS E MANIFESTAÇÕES DE CULTO 517**

Preceito dominical 517 — Importância e gravidade do preceito 520 —  
A CELEBRAÇÃO DO SACRIFÍCIO DA MISSA 522 — O CULTO  
VESPERTINO 525 — Proibição dos trabalhos servis 526 — A SACRA-  
MENTALIZAÇÃO DOS RITOS DE PASSAGEM 529 — Os registos pa-  
roquiais e o clero 531 — O baptismo 534 — Padrinhos e parentesco espiri-  
tual 537 — Catequese, pecados e absolvições 538 — A formação dos  
confessores e dos penitentes 544 — Instrumentalizações da confissão 549 —  
O matrimónio: a espiritualidade de um sacramento 552 — A morte 553 —  
O espectáculo da morte 557 — A RENOVAÇÃO DAS PRÁTICAS DE-  
VOCIONAIS 558 — A recepção da Eucaristia: o preceito pascal, a comu-  
nhão frequente e o Senhor aos enfermos 558 — A Procissão do *Corpus  
Christi* 563 — As Quarenta Horas, o lausperene e o Trono Eucarístico 564  
— As confrarias do Santíssimo Sacramento, a reserva eucarística e os atenta-

## SUMÁRIO

dos sacrílegos 568 — Devoção à Paixão de Cristo 570 — O exercício da via-sacra 577 — O rosário: recitação, confrarias, imagens e sermões 581 — A crença no Purgatório: os sufrágios e a devoção às Almas 587 — NOTAS 596.

### **ORAÇÕES E DEVOÇÕES 603**

A PRIVATIZAÇÃO DA ORAÇÃO: VOCAL E MENTAL 603 — ORATÓRIOS E CAPELAS PARTICULARES 605 — O PADRE-NOSSO, A AVE-MARIA E A SALVE-RAINHA NO QUOTIDIANO 611 — TRÍDUOS, SEPTENÁRIOS, NOVENAS E TREZENAS 615 — O ALARGAMENTO DAS DEVOÇÕES: DO NATAL À TRINDADE 616 — A devoção ao Menino Jesus 616 — O culto do Coração de Jesus 618 — A protecção do Anjo da Guarda e do Anjo Custódio de Portugal 621 — A piedade mariana 625 — São José, o patrono da boa morte 633 — Os santos fundadores de novas congregações e apóstolos da caridade 636 — A festividade do Espírito Santo: dimensão devocional, popular e comunitária 649 — Em louvor da Santíssima Trindade 658 — NOTAS 665.

**A CONCLUIR 671**

**BIBLIOGRAFIA 677**



# Introdução

João Francisco Marques

A vivência da fé religiosa, observada e observável sociologicamente na prática dos crentes, permite detectar continuidades, níveis e rupturas da Igreja que formam e constituem a história que se faz e se tornou memória colectiva. Enquadrados numa instituição hierárquica, assumida como de origem divina e medianeira entre o terreno e o transcendente, o ortodoxo e o heterodoxo, o juízo sobre o estado de graça e a pureza legal são atribuições de sua alçada ao pronunciar-se sobre o acatamento à doutrina e moral que ensina e as normas que impõe. Nada, porém, se passa fora da relação entre os homens e Deus que para os fiéis corresponde a uma necessidade inscrita na natureza da pessoa humana e o povo sanciona no adágio — nascimento e mortalha no céu se talha.

Daqui se partiu para o esquema estruturante do segundo volume da *História religiosa de Portugal*, consagrado à época moderna, período decorrente sob o signo de *Humanismos e reformas: Os tempos humanos da busca de Deus, Os homens que querem crer e O Deus de todos os dias*. A intenção seria dar realce ao concreto vivido, na linha do sentimento e representação por parte do crente e do magistério e autoridade pelo lado da hierarquia, consciente do dever pastoral de ensinar e governar. Comportamentos, fidelidades e estratégias, a reflectir atavismos, conservadorismos e inovações, auscultar-se-iam, assim, em sua dinâmica, na passagem dos séculos, quase num pleno de quatro — duração assaz longa. As dificuldades, porém, começam a surgir, desde a complexidade de abarcar, em extensão, uma tal vivência religiosa a rastreá-la em todo um país de crença católica. Como ter um olhar global acompanhado de uma observação particularizada significativa? Em termos metodológicos, a fixação de limiares cronológicos, *ad quo* e *ad quem*, seria um primeiro objectivo; o segundo abrangeria a escolha dos instrumentos informativos e a actualização cultural no plano bibliográfico e das abordagens científicas.

A perfilhar a consagrada, ainda que arbitrária, delimitação da Idade Moderna, arrancando dos meados do século xv e a findar no irromper da era oitocentista, que marcos factuais poderiam estabelecer-se como válidos pontos de partida e de chegada no fluir da história religiosa portuguesa? A quebra violenta da convivência tolerada entre os fiéis das três religiões monoteístas — a população católica, a gente judaica e as comunidades muçulmanas —, na sequência do ataque às judiarias de Lisboa, que originou o conhecido édito de D. Manuel, em 1496, recebera decisiva aceleração com o que se dera no país vizinho e com a estratégia da política eclesiástica que as duas cortes ibéricas vinham a planear. As consequências, de imediato evidenciadas, abririam caminho à expulsão dos judeus insubmissos e à massiva conversão forçada, com os resultados verificados. A integração que se almejava no corpo social dos guetos físicos e mentais existentes ia ao encontro da efectiva unidade e identidade nacionais, abrangendo a etnia judaica, como em tempo mais ou menos longo se conjecturava possível. Consumada a lenta e pacífica assimilação das comunidades muçulmanas, o modelo ideal do Estado moderno necessitava da firmeza e coesão dos três pilares a cooperar em uníssono: um rei, uma língua e uma religião. A pessoa do cristão-novo podia não apenas corporizar o alvo que justificasse a rejeição étnica, tal como o criptojudáismo, secreto ou suspeito, para alimentar a perseguição, sem tréguas, aos indesejáveis rebentos a irradiar. A figura jurídica da limpeza de sangue seria prova a exigir já para a colação do cargo público, como para a entrada no estado eclesiástico em qualquer ponto do vasto império. A instituição do Tribunal do Santo Ofício, com o seu aparelho tentacular repressor e intimidatório, de

norte a sul, de Goa à Bahia, reforça a justificação de que a história religiosa portuguesa tem naquela baliza cronológica, por mais controversa que seja, o início de uma trajectória diferente. E, para o reforço deste encadeamento, o gesto sacrílego do cristão evangélico inglês em 1525, durante a missa solene na Capela Real de Lisboa, com D. João III e a corte a assistir, resultara em alerta de que havia mister fechar o círculo do controlo persecutório às confissões não-católicas. A tolerância, se porventura existe, era sempre frágil, pois só o catolicismo se podia arrogar de única religião verdadeira fora da qual não havia salvação eterna. A Inquisição, com o apoio interessado do braço secular e de agulhas acertadas pela mesma política, se não controlava consciências, vigiava condutas, do moral ao religioso, da heterodoxia à blasfémia, da perversão ao sacrílego, do bigamo ao renegado, com decisivo reflexo nas mentalidades e na cultura ferreamente vigiadas.

O movimento da Reforma católica pré-tridentina permite, todavia, fazer remontar à segunda metade de Quatrocentos o início de uma análise que acompanhe o mergulhar das raízes da nova orientação espiritual, devocional e pastoral — mesmo lenta e eriçada de resistências — que envolveu dioceses, círculos devotos, camadas elitistas e populares, congregações e ordens religiosas, clausuras femininas, conventos e mosteiros masculinos e também o clero secular.

O outro marco cronológico, para encerrar a época moderna da história religiosa portuguesa, poderia situar-se no advento do liberalismo. Este consagra o programa ideológico da Revolução Francesa, saturado de racionalismo iluminista e de laicismo anticongreganista e libertário, cuja aurora irrompe em 1834 com o regime constitucional, sem que a cultura cristã deixe de ser cultura católica — tamanho é o peso do património mental ligado umbilicalmente ao controlo do poder eclesiástico. O desterro das ordens religiosas apressou, porém, a promulgação de disposições legais conducentes à liberdade religiosa, à aceitação do não-praticante, à tolerância da heterodoxia doutrinária num país que se confessava oficialmente católico.

Neste longo espaço de séculos, o Concílio de Trento foi a resposta e concretização da Reforma católica, a partir do qual as mudanças apontadas e exigidas para a vida cristã serão levadas a cabo em conformidade com dogmas solenemente reafirmados e normas pautadas pelo rigor disciplinar, num debate sem tréguas e em ambiente de luta extremada. A preocupação da ortodoxia obrigava à contínua vigilância pastoral, obsessiva na aplicação das deliberações e disposições conciliares, a conduzir os fiéis a inflexões radicais nos hábitos, práticas e obrigações quotidianas. Nada ficou imune: rituais, imaginário e linguagem. Entretanto, e paralelamente, em consequência do aparecimento do *outro*, gentio ou a-católico, mercê dos universos ultramarinos descobertos e revelados à cristandade europeia pelas nações ibéricas, a evangelização, o anúncio da fé católica *ad gentes*, toma um cunho planetário. Eis outro fenómeno dos impérios ibéricos é do cristianismo à escala do mundo. Por essa dupla acção, que se pretendeu correlativa para ter legitimidade sacral, não se ergueu apenas o catolicismo a primeira religião mundial, mas rompeu-se o cerco do Islão, proporcionando assim a aproximação e globalização das relações entre Ocidente peninsular e etnias desvairadas e terras mais equidistantes, distribuídas por quatro continentes no caminho aberto por dois oceanos. Facto histórico tanto mais para ser tomado por cronologicamente marcante na história religiosa de Portugal da época moderna, quanto um país europeu, como em lugar próprio se assinala, chama a si o designio evangelizador, orientando as conversões para a criação da grande comunidade cristã de além-mar a funcionar segundo o modelo da metrópole: divisão em dioceses, canalização de missionários para suscitar o aparecimento de clero indígena mediante uma escolaridade de raiz local, atracção de reis e chefes políticos no intuito de levarem consigo a massa dos súbditos. Desta forma, vieram a ganhar corpo problemas de aculturação e inculturação, de escravização e liberdade das populações nativas, de sociedades coloniais miscigenadas de credo católico e estereótipo civilizacional europeu: afro-cristão, ameríndio-cristão, indo-cristão, malaio-cristão, sino e nipo-cristão...

## INTRODUÇÃO

O terceiro destes grandes processos factológicos caracterizados das alavancas da renovação cristã qualitativa, registada no quotidiano dos fiéis, foi o alargar da pregação urbana às populações dos meios rurais, numa ampla frente pastoral designada por missões do interior, a cargo das ordens religiosas então surgidas ou reformadas na linha tridentina. Soava esta ofensiva apostólica a uma empenhada evangelização da cidade e do campo, como se de terras de missão se tratasse. Se o intuito centralista e uniformizador do papado é convergente, as reformas e revitalizações estendem-se: à espiritualidade, desde mortificação ascética à via unitiva; à caridade como serviço aos necessitados, socorro aos pobres, auxílio aos doentes, amparo aos órfãos, viúvas, encarcerados, captivos e marginais; à instrução catequética e ao ensino das primeiras letras, à formação humanística e universitária; às devoções eucarística, desde o lausperene à comunhão frequente, cristológica, da Via Sacra ao Coração de Jesus, mariana na difusão da reza do rosário, ao Anjo da Guarda, a São José e à infinda legião dos santos protectores; ao cumprimento do preceito dominical; à assiduidade da confissão; à obrigatoriedade do preceito dominical, do jejum e actos de penitência; ao encarecimento do estado de graça; à consciência do pecado grave; à preparação para bem morrer e temor do Inferno; ao socorro das almas do Purgatório; à mercancia das relíquias; ao modelo tridentino do padre e à fundação dos seminários...

A cultura elitista é barroca, nas formas estéticas e nas mentalidades, seduzida pelo fascínio da palavra e pelo deslumbramento do cenário saturado de luminosidade e adorno, impondo-se nos espaços onde a vida religiosa se centra na liturgia do sacrifício. A observação antropológica da prática cristã — sobretudo da gente humilde, influenciada por representações e tradições imemoriais — conduz ao problema do sincretismo na religiosidade popular e dos motivos da sua persistência e acomodações. Os livros litúrgicos, os textos catequéticos e a literatura piedosa reflectem renovação espiritual e reformas pastorais. A preocupação disciplinar na morigeração dos costumes e o combate travado no âmbito do rigor doutrinário, a traduzir aliás o empenho em obedecer ao espírito e letra dos ditames teológicos e canónicos de Trento, perpassam, reproduzem-se e explicitam-se nos decretos pontifícios seguintes, e na legislação sinodal e directórios das congregações religiosas. E tudo isto se envolve e se espraia num universo de *sensibilidades* pietistas, de comportamentos dos *poderes* hierárquicos com atritos e cumplicidades na esfera do sagrado e do profano, de convergentes e conflituosas *sociabilidades*, a acusar zelos fundamentalistas e interesses menos rectos — fragilidades humanas que se repercutem na dinâmica da gigantesca obra da recristianização, pressionada pelo evangelismo protestante e, ao depois, pelos ventos da descrença racionalista. Nas visitas pastorais, a vigilância alarga-se num olhar inquiridor sobre o acatamento das normas, a negligência e os desvios em matéria de fé e de moralidade, a prática da vida espiritual. Os esforços conjugados dos bispos residentes, do zelo apostólico das ordens conventuais antigas e pós-tridentinas, no pano de fundo da suficiência ou rarefacção de clero melhor preparado para o ministério da cura de almas, podem explicar o vigor e o declínio espaço-temporal da prática religiosa do Portugal da Idade Moderna das cidades e dos campos.

Até que ponto então será legítimo e, por certo, importante reavaliar os efeitos — que se não devem empolar nem globalizar — do afrouxamento da moralidade freirática, da devassidão do clero secular e da expulsão dos Jesuítas decidida por Pombal na segunda metade de Setecentos? Incontrovertidas foram as consequências nefastas na missão do espaço ultramarino português — disseminados como estavam os Inacianos em fecunda actividade no Brasil, na África, na Índia e no Extremo-Oriente —, provenientes da suspensão da Companhia de Jesus em 1769, de que jamais houve recuperação. A metrópole sofreu também com o facto que, junto à campanha anticongregacionista sempre crescente e à propaganda ideológica da Revolução Francesa e do iluminismo maçónico, irá balizar com o advento da revolução liberal o fim do período moderno da história religiosa do país.

O leque de temas abordados, dentro da sistematização estabelecida, teve

sempre em sua narratividade discursiva um perfil cronológico e uma abrangência espacial que contemplasse, ao menos, o Norte e o Sul, procurando que as concretizações fossem significativas, no âmbito da exemplaridade, de forma a visar esse geral, de modo a poder rotular-se de comum. Nem correntes e movimentos de espiritualidade heterodoxa, nem manifestações de heresia e actividades suspeitas de pacto demoníaco foram marginalizados ou encobertos com o véu do silêncio, sendo alguns silêncios indiciados como existências a conjecturar.

Será, contudo, exacto assinalar dois modelos distintos da piedade cristã: a controlada pela hierarquia ministerial e a popular, de escopo espontâneo, ligada às raízes folclóricas e ao sentir da gente humilde, rastreada metodologicamente pela antropologia cultural? A análise das devoções, da festa popular dos oragos e cultos recristianizadores, por exemplo, dos soltiscios, das peregrinações e romarias, em seu impacte na religiosidade dos crentes, foi tentada através do rastreio de informações registadas nas visitas pastorais, fontes utilizadas aliás com insistência. Prioridade se concedeu também às constituições diocesanas que compendiam uma legislação pastoral normativa assente na realidade do quotidiano; a instrumentos diplomáticos; a processos inquisitoriais; a crónicas e testemunhos historiográficos, de escolha e transmissão escrita; a memorandos e memoriais; a relatos hagiológicos e a manuais de piedade; a sermões e cartas, e mais panóplia prosográfica afim. As referências e as transcrições intertextuais conduzem a todo um acervo documental e bibliografia especializada, contemplando o que, no momento, provém da mais recente investigação universitária. Sempre que pertinente, privilegiou-se, neste segundo volume da vida religiosa na Idade Moderna portuguesa, a fonte iconográfica.

A síntese histórica apresentada, cujas ilustrações devem ser descodificadas como metatextos amplificantes e de dimensão comprovativa e discursiva, não rejeita ser fruto de uma aspiração ambiciosa, embora se reconheça humilde o seu resultado final. Honesta, porém, na proposta e no esforço. Científica procurou sê-lo no rigor pela verdade histórica, apreensível e de horizonte inovador, ao menos na concepção e na interdisciplinaridade perseguida. E ao leitor curioso e interessado se oferece, como ao homem de cultura e ao investigador, que sempre procuram outros e novos caminhos.

Dia de São Lourenço, 10 de Agosto de 2000

OS TEMPOS  
HUMANOS  
DA BUSCA DE DEUS

*Sensibilidades, doutrinas  
e espiritualidade*



# Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Falar de reforma da Igreja na Época Moderna apresenta à partida múltiplas dificuldades que resultam da sua complexidade e que não podem, obviamente, ser resumidas no quadro de uma síntese de aspectos relacionados com «sensibilidades, doutrinas e espiritualidade»: porque reforma da Igreja pressupõe uma forte dimensão institucional e jurídica que, sob alguns pontos de vista, poderá estar distante, se não da «doutrina», pelo menos da pastoral e das sensibilidades religiosas. Aliás, o próprio conceito de reforma apresenta à partida uma diversidade semântica que se traduz em diferenças ou matizes que em alguns casos podem significar oposição, diferenças que passam até pelo aspecto formal do uso de maiúscula ou minúscula, conforme esteja em causa a Reforma protestante, a (s) reforma (s) das ordens religiosas, do clero em geral e dos leigos ou a Reforma católica; aliás, este conceito de Reforma católica, embora inclua aspectos e medidas que atravessaram todo o século XVI, tem significados especiais depois do encerramento do Concílio de Trento (1563), nomeadamente pelo matiz da diferenciação em relação ao conceito de Contra-Reforma.

Não se esperaria que, no âmbito de uma história religiosa do Portugal moderno que pretende ir muito além do quadro específico da história da Igreja, se entrasse pelo estudo comparativo (e, muito menos, sistemático) das Reformas (protestante e católica), nem que, neste âmbito preciso das «sensibilidades, doutrinas e espiritualidade», se descesse aos múltiplos aspectos institucionais, formais e disciplinares das reformas das ordens religiosas e do clero secular, para o que existem, aliás, diversos e qualificados estudos.

Não se ignorarão, contudo, mesmo sem entrar demoradamente pela especificidade das medidas de âmbito canónico e diplomático e das relações complexas entre a cúria e o poder régio<sup>1</sup>, alguns dos seus aspectos, momentos e significados que se revelaram mais emblemáticos ou determinantes para o evoluir quer da consciência quer das medidas de reforma — ou de algumas reformas — das ordens religiosas e do clero secular nas primeiras décadas do século XVI em Portugal<sup>2</sup> bem como para o esforço de renovação da vida religiosa que devia abranger todos os cristãos.

Um outro aspecto que deve ser imediatamente tido em consideração é o que resulta do facto de a história religiosa, e não só a Igreja, da Época Moderna estar profundamente marcada pelo antes e pelo depois de Trento, melhor dizendo, pelo antes ou depois de 1563. Por isso, as próprias reformas das ordens religiosas, do clero e, em geral, da vida religiosa tiveram distintos significados e consequências conforme foram promovidas nos inícios do século XVI ou nas décadas que se seguiram ao Concílio de Trento. Deste modo, nesta abordagem que não podia ignorar, pelo seu impulso e pela sua novidade, algumas reformas mais emblemáticas que traduzem o crescendo da consciência da necessidade de reforma *in capite et in membris*, foram valorizadas as das ordens religiosas com maior impacto social — sobretudo as mendicantes — e as que visaram o clero secular com o intuito de atingir toda a Igreja quer enquanto instituição quer enquanto comunidade de todos os fiéis, os quais, no que dizia respeito à doutrina, à espiritualidade e até às sensibilidades religiosas, andavam com frequência afastados dos seus preceitos. Algumas das medidas só foram tendo eficácia prática à medida que avançava o século XVI e muitas só tiveram resultados relativamente amplos no século XVII — deixando marcas profundas que chegaram à actualidade —, razão pela qual se dará maior atenção aos tempos pós-Trento em que a pastoral, a espiritualidade e as múltiplas práticas religiosas ou devocionais foram sendo mais articuladas para que tivessem maior consistência e eficácia.

◁ *Calvário*, do Mestre da Lourinhã (1510-1515) (Caldas da Rainha, Igreja do Pópulo).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

## OS PRIMEIROS IMPULSOS DE REFORMA DAS ORDENS RELIGIOSAS

TIRANDO AS CONSEQUÊNCIAS da crescente consciência da necessidade de reforma da Igreja — *in capite et in membris* —, das críticas, propostas e iniciativas várias que foram sendo tomadas ao longo do século xv e nos inícios do século xvi, várias ordens religiosas iniciaram ou foram submetidas a diversificados processos de reforma interna que, em alguns casos, tiveram também um alcance assinalável na afirmação, se não de novas, pelo menos de renovadas correntes de sentimento religioso e de espiritualidade. Em Portugal esses processos de reforma — alimentados também pela implantação de novas ordens ou congregações, dos Jerónimos aos Jesuítas, passando pelos Cónegos Seculares de São João Evangelista (ou Lóios) — foram tendo alguns efeitos visíveis tanto na sua organização ou disciplina interna como na vida religiosa da época, ainda que de um modo relativamente lento ou nem sempre muito sistemático (quando não contraditório).

Mas essa ideia de reforma por que alguns, também em Portugal, vinham pugnando desde as primeiras décadas do século xv — o infante D. Pedro na célebre *Carta de Bruges* (1426)<sup>3</sup>, o arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra<sup>4</sup>, Frei João Álvares e Frei João Claro<sup>5</sup> entre outros — nem sempre se traduziu em reformas profundas e continuadas capazes de ir muito além das medidas de âmbito canónico e disciplinar<sup>6</sup>; tal ideia só muito lentamente (e não sistematicamente) se foi impondo entre as hierarquias eclesiásticas, tendo sido fundamental, curiosamente, a intervenção régia para que algumas medidas mais gerais fossem sendo implementadas. Haverá que ter em conta que a imagem de espelho que, social e moralmente, se atribuía, por um lado, a religiosos e clérigos e, por outro, a príncipes e grandes senhores (as) era também moldada pela articulação dos poderes eclesiástico e régio, quer a nível institucional quer, muitas vezes, pessoal. A figura do príncipe cristão — e não só a de cunho erasmista — que se foi moldando em consonância com o reforço do poder régio (tanto a nível político e administrativo como simbólico) tornou-se um referente importante para vários príncipes; à sua influência foi, como se sabe, particularmente sensível D. João III, na esteira do seu pai D. Manuel e da sua tia D. Leonor, e com o apoio da sua mulher D. Catarina de Áustria. Por isso muitas das medidas decisivas para a reforma do clero, tanto secular como regular, e para a renovação da vida religiosa tiveram o apoio, quando não mesmo a iniciativa, desses monarcas, no que foram secundados por diversos representantes da alta nobreza, quer homens quer mulheres.

Mas antes de entrar por alguns momentos e aspectos dessas primeiras reformas é necessário realçar a importância da valorização ou reconhecimento de novas ordens ou congregações religiosas que foram germinando em finais do século xiv e na primeira metade do século xv, com destaque para os Jerónimos e para os Cónegos Seculares de São João Evangelista; apareceram, sobretudo os primeiros, sob o signo do eremitismo, tendo a Ordem de São Jerónimo nascido em Espanha com a aprovação de Gregório XI em 1378 e tido a sua criação em Portugal com a aprovação de Bonifácio IX em 1400<sup>7</sup>; a congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista só foi verdadeiramente instituída como tal em 1446, e, em Portugal, pela bula de Pio II só em 1471, com a protecção da rainha D. Isabel, mulher de D. Afonso V, e de D. Afonso, duque de Bragança<sup>8</sup>. Ambas, apesar de muito diferenciadas, sobressaíram pelo ideal de vida reformada com que nasceram, embora a primeira estivesse mais vocacionada para o estudo e a segunda mais para a acção pastoral. Quase emblematicamente, podem referir-se como exemplos dessas distintas orientações, por um lado, o jerónimo Frei Heitor Pinto (†1584), cuja *Imagem da vida cristã* (1.<sup>a</sup> parte, 1563; 2.<sup>a</sup> parte, 1572) correu o mundo católico em diversas traduções na segunda metade do século xvi e no século xvii<sup>9</sup>; por outro, o lóio Frei Pedro de Santa Maria (†1564), também conhecido como «Padre da Doutrina» porque se notabilizou pela sua actividade catequética no



Porto em meados do século XVI, para o que escreveu várias obras, sendo a mais conhecida a *Ordem e regimento da vida cristã* (Coimbra, 1555)<sup>10</sup>.

A importância e influência dos Jerónimos e dos Lóios, nomeadamente pelas orientações espirituais que assumiram, foi mais significativa a partir de finais do século XV e primeiras décadas do século XVI, quando, com o apoio régio e de membros da alta nobreza<sup>11</sup>, se fundaram novas casas, conventos e mosteiros de cada uma delas.

Em relação às ordens já existentes, tanto monásticas — dos Beneditinos e Cistercienses aos Cruzados — como mendicantes, todas foram objecto de tentativas de reforma, algumas relativamente conseguidas e duráveis, outras muito pontuais ou até mesmo frustradas, como mostrou Silva Dias nas *Correntes do sentimento religioso*<sup>12</sup>; não interessando fazer aqui uma síntese destes e de outros estudos que resultaria empobrecedora, serão seleccionados apenas alguns aspectos importantes para a compreensão da renovação quer da vida religiosa, quer da pastoral e da espiritualidade na Época Moderna.

Neste quadro, merecem especial destaque as medidas tomadas, com o incentivo ou apoio régio e aristocrático, nas ordens religiosas mais implantadas e influentes; no caso dos Franciscanos, é necessário ter em conta o contexto ibérico da reforma implementada em Espanha pelos Reis Católicos e pelo cardeal Cisneros; em Portugal, o primeiro grande impulso foi dado pelo breve de Alexandre VI *Cum sicut praefectus rex* de 13 de Outubro de 1501 dirigido a D. Manuel<sup>13</sup>, mas o passo mais significativo — e muito simbólico — foi dado por D. Leonor, viúva de D. João II, com a fundação, depois da licença do papa Júlio II em 1508, do Mosteiro da Madre de Deus de Xabregas em 1509. Aí se recolheram religiosas «illustres assim na qualidade do sangue, como na resolução de servir a Deos»<sup>14</sup>, criteriosamente escolhidas por D. Leonor como autorizava a licença papal; aí foi imposta a observância da primeira Regra de Santa Clara, como sucedia já no Mosteiro de Jesus de Setúbal donde provinham sete das religiosas, incluindo a abadessa Soror Coleta. Deste

Papa Leão X (1513-1521) retratado por Rafael em 1519.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES

◁ Rosto de *Primeira parte das Chronicas da Ordem dos Frades Menores*, de Frei Marcos de Lisboa (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

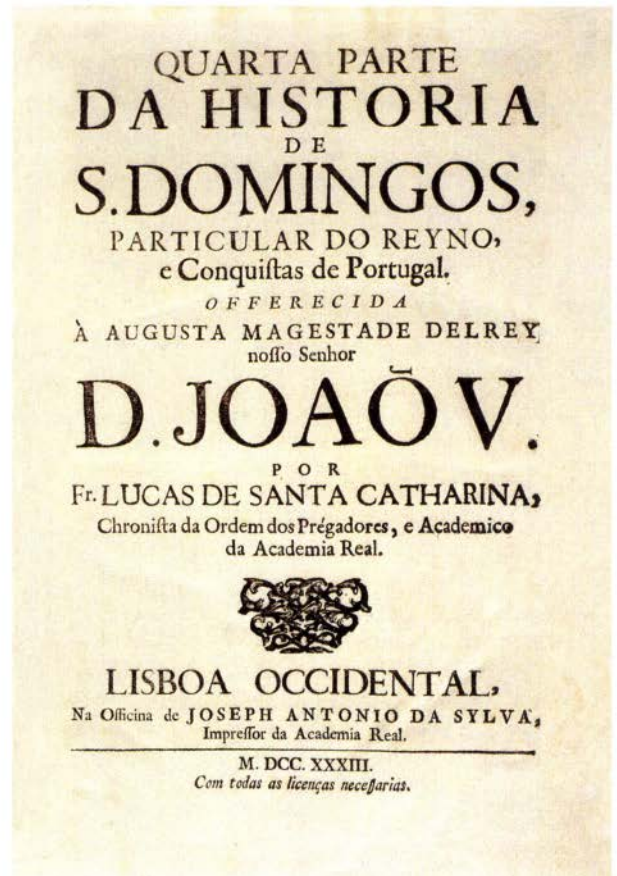


Rosto da *Primeira parte da História de S. Domingos*, de Frei Luís de Sousa, 1623 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ Rosto da *Quarta parte da História de S. Domingos*, de Frei Lucas de Santa Catarina, 1733 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.



mosteiro partiriam mais tarde algumas religiosas para fundar e reformar outros mosteiros de clarissas<sup>15</sup>, nele continuando a ingressar seleccionadas figuras femininas da alta nobreza de Lisboa.

Deste modo, a reforma dos Franciscanos recebeu o estímulo desta iniciativa emblemática que foi um suporte não só para a reforma de alguns conventos femininos (em alguns casos bem difícil, como o das clarissas de Vila do Conde), mas também para o empenho de D. Manuel na reforma de uma parte dos conventos franciscanos; esse empenho foi fortalecido aquando do regresso de Frei Francisco de Lisboa do capítulo-geral no Convento de Araçœli em Roma em 1517, que trouxe um breve de Leão X, «solicitado por El-Rey D. Manoel, para transformar de Claustres em Observantes os Conventos de S. Francisco de Lisboa, de Santarem, de Tavira, e os Mosteyros de Santa Clara de Villa do Conde, de Santarem e de Estremoz, logo no mesmo anno, concorrendo o poder do Principe sobredito, os reduzio ao novo estado, e sugeytou à sua obediencia»<sup>16</sup>. O estímulo do poder régio ao reforço das observâncias continuou no reinado de D. João III<sup>17</sup> e culminou em 1568 com a extinção dos Claustrais executada pelo cardeal-infante D. Henrique<sup>18</sup>.

Se os movimentos de reforma dos Franciscanos contaram ainda com a criação de novas províncias dos Observantes ao longo de Quinhentos — a dos Algarves em 1533 e a de de Santo António em 1568 —, foi sobretudo com a das províncias da Piedade em 1508 (sob a protecção do duque de Bragança D. Jaime) e da Arrábida (capuchos) em 1539 por iniciativa do duque de Aveiro D. João de Lencastre<sup>19</sup> que se reafirmaram com grande visibilidade os princípios ascéticos e espirituais que determinaram algumas das orientações da vida religiosa e da espiritualidade em Portugal ao longo do século XVI. Por isso, um dos aspectos que é necessário realçar é o da ligação destas famílias da alta nobreza aos ramos mais reformados desta ordem religiosa, ligações que se manteriam nas décadas seguintes.

Também por intervenção régia e em face das desavenças e disputas entre

observantes e claustrais, avançou, embora intermitentemente, a reforma dos Dominicanos; a primeira iniciativa foi com a vinda, também de Espanha, do visitador e reformador Frei Juan Hurtado em 1513, conhecido, respeitado e admirado pela sua «vida, doutrina, discrição, prudência e conselho»<sup>20</sup>. Segundo a versão embelezadora dos cronistas, a sua tarefa não terá sido difícil, porque, segundo terá argumentado depois da visita dos conventos entre Lisboa e Guimarães, os Claustrais não teriam uma vida tão relaxada que não pudessem unir-se aos Observantes e submeterem-se ao mesmo prelado; o «respeito e virtude» que todos lhe reconheceram deram razão a estes argumentos, sendo eleito nesse mesmo ano um único provincial — Frei João de Braga — para todos os conventos do reino<sup>21</sup>.

Independentemente da fugacidade da estada deste dominicano espanhol nesse ano de 1513 e da continuação de algumas queixas nas décadas seguintes que culminaram na vinda de Frei Jerónimo de Padilha em 1538 e na condenação de Frei Amador Henriques em Setembro deste ano<sup>22</sup>, alguns conventos, tanto masculinos como femininos, acabaram por se revelar ao longo do século importantes focos de renovação espiritual e moral, como registam diversas fontes, em particular a *História de S. Domingos* de Frei Luís de Sousa e o *Agiolégio lusitano* de Jorge Cardoso, que fornecem diversificadas «vidas» de frades e freiras cujos rigor ascético e vida espiritual lhes granjearam fama duradoira. Um destaque especial merece o Convento de São Domingos de Benfica que era então, apesar de tudo, um dos mais «reformados» e por isso mais apto a motivar a observância da regra, a ascese, as práticas espirituais tanto dos seus religiosos quanto dos que nele encontravam fonte de inspiração. Só para evocar os mais altos exemplos, para este convento veio em 1551 Frei Luís de Granada, discípulo de Juan de Ávila e admirador dos Jesuítas, no qual foi eleito provincial em 1556, e também deste convento saiu, para assumir por ordem régia o arcebispado de Braga, Frei Bartolomeu dos Mártires.

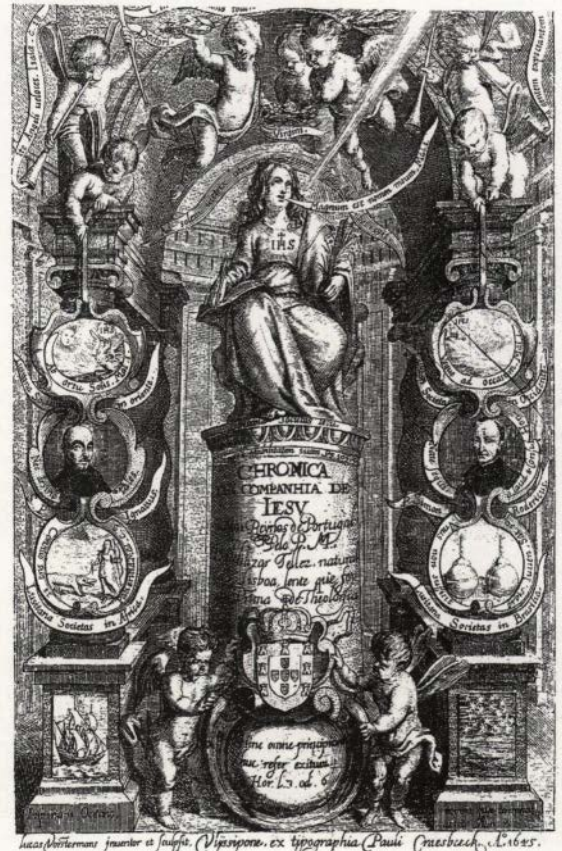
A reforma dos Eremitas de Santo Agostinho teve também um impulso significativo na sequência de desavenças internas aquando da eleição do provincial em 1534, que terão levado D. João III a pedir ao geral da ordem a vinda de visitadores; vieram de Espanha em 1535 Frei Francisco de Villafranca e Frei Luís de Montoya. Segundo conta o cronista da ordem Frei Jerónimo Román na *Vida de Frei Luis de Montoya* — elaborada a partir da biografia manuscrita deste religioso por Frei Tomé de Jesus —, era Frei Francisco de Villafranca o «maior e mais hábil pregador» do seu tempo em Espanha e Portugal, mas terá sido Frei Luís de Montoya quem mais contribuiu, pelo seu exemplo de vida, de penitência e de oração, para a reforma da ordem em Portugal nos meados do século XVI<sup>23</sup>.

Pelo seu Convento da Graça em Lisboa passaram figuras tão marcantes como Frei Sebastião Toscano, eleito provincial em 1572, pregador de D. João III e de Carlos V, autor da *Mystica theologia, na qual se mostra o verdadeiro caminho para subir ao ceo, conforme a todos os estados da vida humana* (Lisboa, 1568)<sup>24</sup>, ou como Frei Tomé de Jesus, primeiro fundador da reforma dos Agostinhos Descalços e autor, no cativo no Norte de África, de várias obras, com realce para os editadíssimos *Trabalhos de Jesus* (2 partes, Lisboa, 1602 e 1609)<sup>25</sup>.

Neste breve elenco de alguns dos primeiros passos de reforma de algumas ordens religiosas e de afirmação de novas congregações na primeira metade do século XVI, merece uma referência especial, pela sua importância na Época Moderna, a implantação, com notórios patrocínios régios, da Companhia de Jesus. Sem entrar pela sua conhecida influência na corte e pelo seu crescente peso político, é importante referir, no que à história religiosa diz respeito, que as primeiras intervenções de Francisco Xavier (chegado a Lisboa em Abril de 1540) e de Simão Rodrigues mostraram de imediato, por um lado, o empenhamento na actividade catequética desenvolvida junto dos «meninos fidalgos», confessando-os «cada sexta feira, dandolhes no mesmo dia o sanctissimo Sacramento da Eucharistia»; por outro lado e complementarmente, o privilegiar da sua actividade pastoral e intelectual junto de «muitos grandes do Reino»<sup>26</sup>, marcando de um modo assumido o âmbito social preferencial da sua acção. A fundação do colégio de Coimbra foi um passo fundamental (mas



Rostos da *Chronica da Companhia de Jesu nos Reynos de Portugal*, vol. 1 (à esquerda) e vol. 2 (à direita). Porto, Biblioteca Pública e Municipal.



Inscricao do verso do frontispicio. (Vizcaya, ex typographia Pauli Cracovsch, L. 1625.)

não imediato) na afirmação tanto espiritual quanto temporal da Companhia, que não parou de crescer nas décadas e no século seguintes, quer pela influência intelectual e pedagógica (autorizada pelo domínio do Colégio das Artes de Coimbra a partir de 1555)<sup>27</sup>, quer pela influência cruzada da religião e da política junto da corte<sup>28</sup>.

A selecção destes casos, mais a título exemplificativo do que analítico, pretendeu chamar a atenção para o quanto as distintas ou desiguais tentativas de reforma das ordens religiosas não ficaram confinadas aos espaços internos das mesmas, mas tiveram, simultaneamente, motivações e consequências externas, afectando toda a vida religiosa e, nomeadamente, práticas devocionais, dos séculos XVI e XVII.

Além disso, cruzando-as com algumas tentativas de reforma do clero secular — quase sempre protagonizadas por influentes figuras das ordens religiosas —, poder-se-ão compreender melhor (ou pelo menos vislumbrar hipóteses interpretativas que aprofundem o seu conhecimento) alguns factos, orientações, correntes, leituras ou práticas que ajudaram a formar o complexo tecido religioso da Época Moderna em Portugal.

## REFORMAS DO CLERO SECULAR E ORIENTAÇÕES DA PASTORAL

NESTE PROCESSO DE REFORMA INTERNA das ordens religiosas estava pressuposta uma ideia geral de reforma que atingia também (senão prioritariamente) o clero secular e, a partir deste, os fiéis em geral, ainda que de modo diferen-

ciado de acordo com o seu posicionamento na hierarquia social. É muito significativo que diversos sínodos de finais do século xv e inícios do século xvi, de que foram resultando as primeiras constituições sinodais em português tanto manuscritas como impressas<sup>29</sup>, traduzam um empenhamento crescente (corroborado em sínodos posteriores e nas respectivas constituições) na renovação da vida e da disciplina clerical, da actividade pastoral e também da vida cristã e moral dos fiéis; esse empenhamento, ainda que protagonizado sobretudo por alguns prelados — com realce especial para o já referido D. Fernando da Guerra no arcebispado de Braga entre 1417 e 1467<sup>30</sup> e para D. Luís de Sousa nos finais do século xv no Porto e nos inícios do século xvi em Braga<sup>31</sup> —, tentava, por um lado, obstar à falta de disciplina e de cumprimento dos preceitos da Igreja e, por outro, à ignorância muito generalizada tanto de clérigos como de leigos<sup>32</sup>.

Essa ideia de reforma ia-se acentuando à medida que tomavam um tom mais forte (mas também, para muitos, preocupante, pelos riscos de identificação com denúncias erasmistas e com ideias protestantes) as críticas à ignorância, à acumulação de benefícios, ao incumprimento dos deveres e funções e aos hábitos pouco cristãos de franjas significativas do clero. É, por isso, compreensível que algumas das primeiras medidas legislativas e disciplinares se mostrassem — ou quisessem mostrar — preocupadas com a reforma dessas faltas e desvios que impediam a renovação não só da Igreja mas também da vida cristã dos fiéis.

Por isso, à medida que se avançava no século xvi e mesmo antes do encerramento do Concílio de Trento, foram sendo diversificados e intensificados os meios e os mecanismos de formação e de controlo do clero com cura de almas, hoje perceptíveis sobretudo através das disposições contidas em várias constituições sinodais — mas que não provam o seu cumprimento —, como as de Coimbra de D. Jorge de Almeida em 1521 e de D. João Soares em 1548; as de Viseu de D. Miguel da Silva em 1527; as de Évora do cardeal-infante D. Afonso em 1534 e do cardeal-infante D. Henrique em 1558; as de Lisboa do cardeal-infante D. Afonso em 1537; as de Braga do cardeal-infante D. Henrique em 1538; as do Porto de D. Baltasar Limpo em 1541; as do Algarve de D. João de Melo em 1554; as de Angra de D. Jorge de Santiago em 1560, só para referir algumas anteriores ao encerramento de Trento.

O peso que este tipo de instrumentos de base canónica e normativa parece ter tido na divulgação e na aplicação (em muitos casos terá sido sobretudo a intenção de aplicação) de várias medidas visando a reforma do clero e, através, dele, dos leigos parece mostrar que, nos inícios do século xvi em Portugal, a ideia de reforma terá passado de um modo geral mais pelo empenho na divulgação e crescente firmeza da legislação e da disciplina do que por outras medidas práticas que, como se verá, o tempo acabou por mostrar serem tão importantes como aquelas.

Um outro núcleo importante de instrumentos pastorais — mas também de base canónica — era constituído pelas sumas de casos de consciência (que retomavam e desenvolviam as grandes sumas medievais em latim) e por manuais de confissão, em espanhol e português, mais práticos e de uso mais fácil e acessível pelos confessores, alguns dos quais destinados mesmo ao uso directo pelos penitentes, de que o primeiro e mais célebre é o de Garcia de Resende<sup>33</sup>. A evolução, marcada pela diversificação<sup>34</sup>, deste tipo de obras de âmbito simultaneamente canónico e pastoral mostra bem como as medidas de carácter essencialmente institucional e disciplinar eram manifestamente insuficientes para o aprofundar da renovação cristã tanto do clero como dos leigos. Recordem-se, a título de exemplo, as palavras de Frei Luís de Granada em 1557 lamentando a «comum calamidade» de muitos «curas y confessores, assi clerigos como religiosos» não só de «aldeas y lugares pequenos», mas também de «muy populosas ciudades» que «ni saben latin, ni ay remedio para que dexen de confessar», razão pela qual apoiava a tradução castelhana e edição da *Summa Caietana* de Tomás de Vio por Paulo de Palacio em 1557<sup>35</sup>. A publicação de sumas e manuais de confissão continuaria a um ritmo significativo, como o ilustra o anónimo *Manual de confessores* (1.<sup>a</sup> ed. em 1549), reformado e

acrescentado por Martín de Azpilcueta em 1552 e com muitas edições subsequentes<sup>36</sup>.

Nesse contexto se compreende o empenhamento crescente de alguns prelados e altos representantes das hierarquias eclesiásticas (como o que demonstrou, talvez já sob a influência de alguns ecos dos primeiros debates tridentinos, o cardeal-infante D. Henrique em Évora através dos *Capítulos que per ordenança do Cardeal D. Henrique foram dados aos prelados em 1553*<sup>37</sup>), a que se seguiram outras medidas suas conducentes à criação de colégios para clérigos pobres e jovens sem possibilidades materiais para frequentarem a universidade<sup>38</sup>; ainda neste contexto e com os apoios de Frei Luís de Granada e de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, ordenou o mesmo prelado a referida edição da tradução castelhana por Paulo de Palacio da *Suma Caietana* de Tomás de Vio em 1557 (reed. em 1560)<sup>39</sup>; também ao cardeal-infante se terá devido o patrocínio de uma copiosa edição da *Cartilha* do padre Marcos Jorge de que, segundo conta Baltasar Teles na *Crónica da Companhia de Jesus*, terá mandado «repartir por todo o Reyno muitos milhares» à custa «de sua real fazenda, fazendoos dar de graça, pera de melhor vontade os trazerem todos nas mãos...»<sup>40</sup>. Aliás, a sua ligação e apoio aos Jesuítas — que, como se sabe, investiram muito na catequese e nas pregações<sup>41</sup> — deve também ser compreendido neste contexto. Estas diversificadas medidas terão dado algum fruto pelo menos através do aumento naquele arcebispado de párocos e de confissões<sup>42</sup>.

Não menos importantes e significativas — e em consonância com aquelas medidas do cardeal-infante — foram as que, por volta de 1560, antes da última etapa de Trento (1562-1563), D. Frei Bartolomeu dos Mártires tomou no arcebispado de Braga para, por um lado, obrigar o clero com cura de almas a ser residente e, por outro, a ser mais preparado para as funções pastorais; mas as suas medidas mais enérgicas só foram tomadas depois de concluído o Concílio de Trento, no qual, como é sabido, foi um importante interveniente<sup>43</sup>; contudo, algumas das suas iniciativas tomadas já no âmbito do cumprimento dos decretos de Trento tiveram ainda diversas resistências<sup>44</sup>; mas o arcebispo acreditava no poder das suas reformas e por isso, cumprindo orientações tridentinas que lá defendera, começou por fundar um seminário no paço, dotando-o logo, para dar o exemplo, com «trezentos cruzados da sua mesa arcebispal»; iniciou as visitas às igrejas do cabido e do arcebispado, incluindo as das serranias do Barroso<sup>45</sup>; fez «assentar dentro em seus paços duas cátedras de Casos de Consciência, que liam dous religiosos da sua ordem de S. Domingos»<sup>46</sup>; para o suporte e complemento destas «cátedras», ordenou a tradução portuguesa da *Suma Caietana* de Tomás de Vio pelo seu companheiro de ordem Frei Diogo do Rosário, tradução que mandou «imprimir à sua custa» e «distribuir por todo o arcebispado»<sup>47</sup>, saindo a edição já depois do encerramento de Trento, incorporando os respectivos decretos, em Braga em 1565, sendo reeditada novamente em Braga em 1566 e 1573, em Coimbra e em Lisboa em 1566. Também foi «à sua custa» que foi impressa em 1567 a *História das vidas dos santos* (ou *Flos sanctorum*) elaborada por ordem sua pelo mesmo Frei Diogo do Rosário.

Embora muitas das medidas só tenham começado a surtir efeito prático ou mais alargado nas décadas finais do século XVI, como adiante se verá, estas e algumas outras, apesar de muito personalizadas e localizadas, tiveram um significado muito importante e permitiram também fornecer um exemplo em que se apoiaram depois de Trento muitos dos que tentaram implementar em outras áreas geográficas ou com maior vigor medidas pastorais e catequéticas.

## OS RENOVADOS CAMINHOS DA ESPIRITUALIDADE

TODO ESTE AMBIENTE, EM QUE O IDEAL de reforma da Igreja, da observância da regra por parte dos religiosos e do apelo à renovação da actividade pastoral para a melhor formação cristã também dos fiéis foram caminhando mais

ou menos a par, não pode ser cabalmente compreendido se não se tiver em conta o peso decisivo de correntes de espiritualidade e de sentimento religioso que se foram afirmando ao longo do século XVI, quer através do incentivo à publicação e à leitura de obras de espiritualidade, quer em círculos devotos que congregavam religiosos, clérigos e leigos. A essas correntes — ou a algumas figuras individualmente — se deve muito do conceito de renovação que ultrapassava o limiar da legislação canónica ou das disposições disciplinares. Mas é necessário ter presente que essa renovação (esse re-formar) significou muitas vezes a recuperação e actualização de modelos anteriores da vida espiritual, através sobretudo da releitura e reinterpretação de obras e doutrina dos Padres e Doutores da Igreja, com especial destaque para São Bernardo e São Boaventura, mas também de vários (as) místicos (as) medievais, de Santa Gertrudes-a-Magna a Santa Catarina de Sena, bem como de obras emblemáticas da *Devotio moderna* com especial destaque para a *Imitação de Cristo* de Tomás de Kempis, cujas influências se foram manifestando de modo mais ou menos evidente em diversos autores e respectivas obras espirituais mais influentes ou significativos em Portugal antes (e ainda depois) de Trento.

Não importa entrar aqui por uma enumeração da diversificada literatura de espiritualidade<sup>48</sup>, mas é quase obrigatório referir alguns autores e algumas obras que se revelaram operantes e influentes na primeira metade do século XVI, sobretudo junto daqueles (indivíduos ou grupos) que mais claramente quiseram assumir, pelas ideias e pelas práticas, os ideais de reforma, já não só ou sobretudo institucional, mas também da sua vida espiritual; aliás, essa literatura é sempre imprescindível para se compreenderem ideias, anseios, leituras e influências. É mesmo que muitas dessas influências não resultassem de leituras directas, o seu uso por religiosos, pregadores, confessores ou directores de consciência contribuiu muitas vezes decisivamente para perpetuar muitas práticas espirituais — da oração à contemplação — e até muitos gestos que a própria iconografia foi estereotipando. Aliás, alguns casos de pessoas «sem letras», sobretudo mulheres, que se distinguiram na sua época pela vida espiritual e até por fenómenos místicos escudaram-se, precisamente, em muitas dessas leituras indirectas. Só para dar um exemplo, assim sucedeu, já na segunda metade do século, com uma analfabeta e pobre tecedeira dos Açores, Isabel de Miranda, dirigida pelo eremita agostiniano Frei Brás Soares, que conheceu doutrinas de autores espirituais — do *De Natura Angelica* do franciscano catalão Francisco Eximenis até às obras de Serafino da Fermo e às de Santa Teresa de Jesus — porque lhos lia e comentava este seu confessor<sup>49</sup>.

Mas se este terreno complexo da direcção de consciência — que talvez tenha sido muito mais importante do que hoje podemos apreender — exige cautelas e estudos muito precisos e monográficos para que se possam aferir com algum rigor os seus efeitos e significados, já o da influência concreta de algumas figuras e de alguns textos vai sendo conhecido através de diversos estudos: alguns mais amplos como o das correntes do sentimento religioso do século XVI<sup>50</sup>, outros mais específicos que vão das leituras ou usos das obras de espirituais italianos e dos místicos do Norte<sup>51</sup> à importância da figura e das obras de Frei Luís de Granada<sup>52</sup> e dos principais autores espirituais portugueses do século XVI, de antes e depois de Trento<sup>53</sup>.

Ficando apenas por alguns aspectos marcantes antes de Trento (mais concretamente, até 1564, quando são conhecidos os decretos deste), é inegável a importância que o movimento das observâncias traduzido nas já referidas reformas das ordens religiosas acabou por ter na renovação de correntes de espiritualidade, de sentimento religioso e de práticas devocionais, sobretudo a partir de meados do século XVI; como os diversos estudos sobre o sentimento religioso, a espiritualidade e os seus livros têm mostrado de modo complementar, é necessário cruzar momentos e ciclos de maior intensidade da vida religiosa com a influência particular de algumas figuras que se notabilizaram — porque também influenciaram — quer pelas suas práticas espirituais, quer pelo apelo, estímulo ou direcção de outros, quer pelos textos que escreveram e imprimiram. Sirvam de exemplo os círculos espirituais dados à oração mental, à meditação e à contemplação que se formaram à volta dos do-

minicanos de Benfca, em particular de Frei Luís de Granada, um dos maiores mestres do espírito em Portugal (e não só) cuja autoridade se afirmou logo que chegou a Portugal. Aliás, a diversidade das suas relações estendia-se da corte — de D. Catarina de Áustria ao cardeal-infante D. Henrique, ele próprio autor de escritos espirituais impressos em 1577 — e de alguns conventos, nomeadamente femininos, até distintas franjas sociais de Lisboa<sup>54</sup>, o que justifica a ampla recepção e influência das suas obras em Portugal; ou que floresceram em torno dos agostinhos do Convento da Graça de Lisboa<sup>55</sup> e dos capuchos da Arrábida<sup>56</sup>, marcados por uma espiritualidade altamente afectiva<sup>57</sup>, contando entre os seus representantes mais destacados — e que deixaram testemunhos escritos que traduzem a sua vivência interior — Francisco de Sousa Tavares, autor do *Livro de doutrina espiritual* (1563)<sup>58</sup>, e o arcebispo de Goa D. Gaspar de Leão, autor do *Desengano de perdidos* (1573).

São apenas alguns dos exemplos mais notáveis, mas que provam a persistência da recepção e influência de algumas obras espirituais anteriores, particularmente das que mostravam e guiavam os percursos que iam da ascese à contemplação e união mística<sup>59</sup>, nomeadamente as de alguns mestres medievais do *recogimiento* peninsular (como São Bernardo e São Boaventura)<sup>60</sup>, dos místicos do Norte — muito particularmente de Tauler, Herp (ou Hárfio), Êsquio e os franceses Jean Gerson e Louis de Blois (ou Blósio) — e dos autores espirituais espanhóis do século XVI, com particular destaque para o grande teórico do *recogimiento*, o franciscano Frei Francisco de Osuna.

Os efeitos mais visíveis (hoje, pelo menos) destas influências só vieram a ser amplificados e, talvez por isso, mais registados na segunda metade do século XVI, depois de Trento, num clima que, aprofundando vias anteriores — algumas muito anteriores —, lhes deu novas configurações resultantes de um contexto marcado simultaneamente pela condenação da Reforma protestante e pelo hastear da bandeira do reformismo católico.

Claro que neste terreno da espiritualidade, nesses anos complexos na Europa cristã que medeiam, sobretudo, entre 1517 e 1563, em que muita matéria da doutrina e até da fé ainda não estava totalmente coberta pela força ou rigidez do dogma, as interpretações e os usos da vida espiritual foram muitas vezes diferenciados.

E por isso a Inquisição vigiou com atenção aqueles e outros círculos espirituais ou figuras destacadas no panorama intelectual da época — são bem conhecidos os casos de Diogo de Teive, João da Costa, Marcial de Gouveia e Damião de Góis<sup>61</sup> — em busca de influências erasmistas ou de infiltrações iluminadas, busca que conduziu a alguns processos de que são exemplo paradigmático, das primeiras, o de Frei Valentim da Luz<sup>62</sup> e, das segundas, o de Isabel Fernandes<sup>63</sup>.

A percepção de algumas influências de ideias religiosas conotadas com o erasmismo, de leituras espirituais de obras consideradas «perigosas», de divergências de interpretação e dos esforços visando o seu controlo em Portugal são hoje conhecidos, em grande medida, pelos processos inquisitoriais; mas dos outros casos cujas práticas, leituras e interpretações não suscitaram suspeitas ou denúncias mas de que sentimos o pulsar em múltiplos tipos de fontes — que vão das biografias devotas às bibliotecas privadas — não existem processos escritos. As situações enquadradas numa certa «normalidade» que resultava da não suspeita de heterodoxia — logo, a maioria — não despertavam medos e, conseqüentemente, não terão suscitado denúncias ou vigilâncias agressivas; curiosa e paradoxalmente, esses que mais quiseram impedir as «livres» ou ousadas interpretações foram os que mais contribuíram para a memória e para o empolgar dos «desvios» que queriam erradicar ou controlar...

A complexidade do contexto, a diversidade das ideias religiosas, a multiplicidade de práticas devocionais, o desconhecimento de algumas normas e de aspectos da doutrina cristã não se esgotou, obviamente, com as decisões do Concílio de Trento, apesar de alguma historiografia o tentar fazer crer. Mas Trento transformou-se num marco e numa referência de tal modo determinante que até mesmo as muitas continuidades que ele próprio consagrou tiveram novos significados, diferentes usos, prioridades e objectivos.

## A DIVULGAÇÃO DOS DECRETOS TRIDENTINOS: ENTRE AS LEIS E O CONTROLO DAS PRÁTICAS

A RÁPIDA DIVULGAÇÃO DOS DECRETOS tridentinos em Portugal contou com dois apoios fundamentais: por um lado, o do cardeal-infante D. Henrique que em 1563-1564 era regente na menoridade de D. Sebastião e a quem se deve não só a ordem de publicação dos decretos mas também a do auxílio do braço secular para a sua execução<sup>64</sup>; por outro, o do arcebispo de Braga Frei Bartolomeu dos Mártires, cuja autoridade e exemplo ultrapassaram os limites do seu arcebispado; muito significativamente, ambos ordenaram traduções e edições dos *Decretos* tridentinos — quatro edições diferentes em 1654, uma das quais em latim<sup>65</sup> e três em português, em Braga, em Coimbra e em Lisboa<sup>66</sup> — contribuindo para a sua aceitação genérica (apesar de algumas reservas pontuais por parte do poder civil) e sem as polémicas existentes em outros países, sobretudo em França. Aliás, com a tradução em português dos *Decretos* pretendiam estes prelados que todos os «Rectores, Curas, que em suas estações, e nos tempos e lugares contedos nos ditos Decretos os leão e notifiquem a seus fregueses, de modo que sejam notórios a todos e não possa pretender pessoa alguma justa causa de ignorância acerca do conteudo delles»<sup>67</sup>.

É difícil aferir hoje qual o real impacte de tais decretos, excepto no que diz respeito às polémicas inevitáveis que resultaram da ordem de incorporação de algumas determinações na legislação civil, o que conduziu a alguns choques entre os poderes jurisdicionais da Igreja e do poder secular<sup>68</sup>; mesmo assim seria importante estudar com maior sistematicidade as consequências das orientações pastorais que acompanhavam a divulgação destes decretos; as mais conhecidas são, para além do que se registou do caso especialíssimo do arcebispado de Braga, a sua incorporação nas constituições sinodais (nomeadamente nas extravagantes) das últimas décadas do século XVI e do século XVII e o crescendo das visitas pastorais<sup>69</sup>; em relação ao primeiro aspecto, seria também muito interessante (se bem que muito mais difícil) questionar e investigar as consequências práticas dessa incorporação. Por exemplo, porque razão têm os assentos de baptismo e de casamento e os róis de confessados servido mais (e geralmente bem) para o estudo das populações do que para o do cumprimento dos preceitos da Igreja e, nomeadamente, das práticas da confissão? E que se sabe com alguma segurança do cumprimento das disposições relativas aos casamentos clandestinos? E dos mecanismos práticos para controlo da residência dos prelados e párocos? Já em relação às visitas pastorais, à lenta mas progressiva instituição de seminários, às missões, às pregações, ao uso das imagens e da iconografia, ao culto dos santos e das relíquias o panorama parece começar a ser positivamente alterado.

Tais decretos foram apenas um dos suportes da afirmação e divulgação das determinações tridentinas e das posições contra-reformísticas. Do ponto de vista das orientações mais vastas da Reforma Católica que já vinham sendo defendidas desde o século XV e na primeira metade do século XVI, estava em causa não só a mais cuidada formação dos sacerdotes e curas de almas, mas também a sua influência mais autorizada e eficaz junto dos fiéis. De facto, ao mesmo tempo que muitos foram reconhecendo que as reformas de ordem legal e institucional eram apenas uma parte do esforço de reforma mais vasto que deveria atingir todos os cristãos, quer ao nível da sua frequência dos sacramentos e práticas devocionais, quer ao nível do comportamento moral e social, foram-se também multiplicando os modos e meios que deveriam permitir ou auxiliar essa reforma, ao mesmo tempo que se diversificaram os apelos e conselhos — acompanhados de maior variedade e acessibilidade de livros — a práticas religiosas mais continuadas e mais interiorizadas.

É também nesse quadro que se devem entender diversas iniciativas protagonizadas por algumas figuras eminentes quer das ordens religiosas quer do clero secular, com especial realce para alguns bispos. Lembremos — porque é obrigatório fazê-lo — que D. Frei Bartolomeu dos Mártires, se havia escrito o

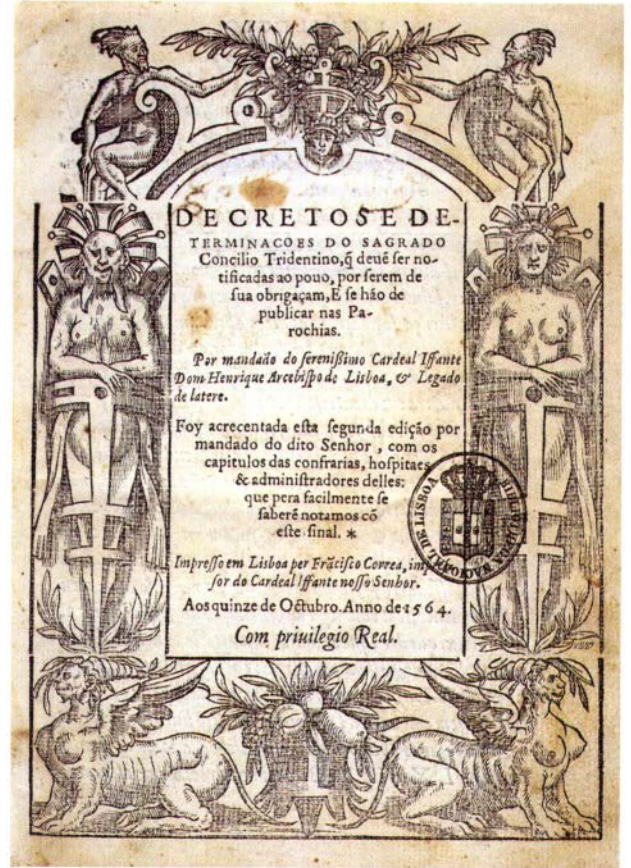


Rosto da *Vida de Dom Frei Bertolameu dos Martyres*, 1619 de Frei Luís Cacegas (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ Rosto de *Decretos e determinações do Sagrado Concílio Tridentino*, 1564 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.



*Stimulus Pastorum* a pensar na figura modelar do prelado<sup>70</sup> — ele próprio, segundo conta o seu biógrafo<sup>71</sup>, logo que «se viu encarregado das obrigações de pastor desejou trazer sempre diante dos olhos um retrato de algum perfeito prelado, pera conforme a ele guiar suas obras e cuidados» —, também se preocupou em disponibilizar para curas e leigos um *Catecismo e práticas espirituais* (Braga e Lisboa, 1564); como é sobejamente sabido, este *Catecismo*, elaborado para ser lido «ao povo», teve um razoável sucesso editorial, largamente superior ao do próprio *Catecismo romano* (1566, 1.<sup>a</sup> tradução portuguesa em 1590) que ele também defendera, sucesso que permitiu a sua difusão em todo o reino (e até no estrangeiro), continuado depois da morte do arcebispo e ao longo do século XVII (1564, 1566, 1574, 1585, 1594, 1603, 1617, 1628, 1656). Foi também escudado na autoridade dos decretos e das determinações tridentinas que o arcebispo de Braga intensificou medidas pastorais e catequéticas que vinha ensaiando desde a sua entrada em Braga, que confirmavam o seu desejo de personificação do verdadeiro prelado<sup>72</sup> que a fama perpetuou pelos séculos posteriores.

É também nesse quadro que faz sentido o lugar de relevo que foi ocupando não só outra literatura catequética e a sermonária, mas também a devocional, de espiritualidade e de comportamento moral que cresceu no século XVII (e aumentou, curiosamente, no século XVIII) de um modo exponencial em relação ao século XVI e que deverá merecer mais atenção por parte da historiografia de âmbito religioso.

## OS CAMINHOS CRUZADOS DA ESPIRITUALIDADE E DA PASTORAL

SE, COMO SE DISSE, foram aumentando depois de Trento os mecanismos — num primeiro momento sobretudo legais e disciplinares, logo seguidos de medidas pastorais com vista à melhor preparação e empenhamento

pastoral do clero —, não diminuiu a consciência nem desapareceram as denúncias dos danos da ignorância tanto do clero como dos leigos. É verdade que, cumprindo algumas das decisões e orientações tridentinas, se foi consolidando e alargando a intervenção eclesiástica ao nível da formação do clero, com a referida criação de seminários e com a valorização da formação teológica e canonística, mas a sua eficácia teria sido muito menor se não tivesse contado com a formulação de um ideal quer do bispo quer dos sacerdotes e párocos, sobretudo em diversos tipos de obras de âmbito religioso.

E se também é certo que a exigência de residência dos bispos foi largamente debatida em Trento tendo em mente a tomada de medidas disciplinares para o seu cumprimento e controlo e para que a influência do bispo, nomeadamente através das visitas pastorais, fosse mais autorizada e eficaz, ela só poderia conseguir tal efeito junto do clero e dos leigos se fosse acompanhada de diversificadas medidas visando o cumprimento dos deveres de residência e pastorais de todos os clérigos com cura de almas. Por isso tais medidas não podiam ser apenas de ordem disciplinar, mas teriam de incluir um vasto programa educacional que definisse modelos, que fornecesse guias, que ensinasse e ajudasse a ensinar a doutrina cristã e os preceitos da Igreja.

Deste modo, para além das fontes de base canónica caracterizadas mais pelos objectivos de imposição legal do que pela incidência de ordem moral e mais marcadas pela repetição do que pela variedade como são as constituições sinodais e regimentos vários, dever-se-ão explorar também outros tipos de fontes que permitam compreender diversos aspectos de ordem cultural e moral que marcaram a vida religiosa e os seus ciclos.

São muito sugestivas, por exemplo, as obras que se debruçaram sobre os deveres do sacerdote, formulando um ideal que, embora inatingível na maior parte dos casos tendo em conta as circunstâncias religiosas e culturais da época, deveria fornecer a pauta quer para a correcção de desvios quer para a orientação de vivências. Portanto, o seu interesse não reside nos seus resultados sistemáticos ou imediatos — provavelmente pouco palpáveis — mas no que poderão ter contribuído para a configuração ou para o estabelecimento de pautas e modelos por que se aferia o bom ou o mau pároco e, logo, aquele que os fiéis respeitavam ou não, obedeciam ou criticavam. Neste contexto, é muito significativo o que revela a obra de António Madeira, *Regra de sacerdotes, em a qual se contem as cousas mais necessarias de sua obrigação com muytas considerações sobre ellas*, dedicada ao bispo de Viseu D. João de Bragança (Coimbra, 1603), escrita com o propósito explícito de «persuadir aos sacerdotes vivão todos conforme as regras a que são obrigados», para obstar à perda de respeito por parte de muitos fiéis que, segundo afirma o autor, faziam «pouco caso» das «pessoas espirituales e Sacerdotes da Igreja, porque tambem conhecem em alguns delles soltura e desordem nos vicios, sem fazerem conta de sua dignidade»<sup>73</sup>. Retomando muitas das perspectivas da importante, editadíssima e influente *Instrucción de sacerdotes* do cartuxo espanhol António de Molina — mais de 30 edições no século XVII, sobretudo em Espanha, com sucesso continuado no século XVIII e até no XIX —, deteve-se a definir as categorias, dignidade, atribuições e funções do estado sacerdotal, para que o sacerdote se consciencializasse mais do dever de «corresponder com sua vida a esta alteza de sua dignidade» procurando com esta consideração «guardar em todas as cousas a prudencia que se requiere pera não ser causa de escandalo, e de elle mesmo ser desprezado, pois comumente com a facilidade de sua conversação e maos costumes faz excitar o desprezo dos leigos que regularmente lhe querem mal»<sup>74</sup>.

Idênticas preocupações teve Frei Rodrigo de Deus nos seus *Motivos espirituais* (Lisboa, 1611), obra que, além de uma circulação manuscrita e usos por mãos alheias<sup>75</sup>, teve diversas edições no século XVII e uma no século XVIII (Lisboa, 1620, 1633, 1656, 1674, 1723); é também devedora, em algumas das suas passagens, da influência da citada *Instrucción de sacerdotes* de António de Molina a que Frei Rodrigo se referiu dizendo ser um «excelente liuro» e «dignissimo de todos os Christãos o não largarmos nunca das mãos»<sup>76</sup>. Aí pretendeu este franciscano exaltar a dignidade sacerdotal no quadro da sua valo-

rização do Santíssimo Sacramento e dos conselhos relativos à comunhão frequente (a que adiante se voltará).

Várias décadas mais tarde, embora numa perspectiva mais ampla orientada para os ofícios e deveres pastorais do pároco, António Moreira Camelo veio reconhecer, no seu *Pároco perfeito* (Lisboa, 1675), a persistência de falhas que existiam na «d direcção das almas, e grave cargo de curallas», para o que tentou «reduzir a metodo a arte de regellas»<sup>77</sup>, desejando tornar ainda mais «metódica» para que fosse mais eficaz a sua influência junto dos fiéis.

Especialmente significativo e provavelmente de consequências mais profundas — haveria que tentar investigar com maior sistematicidade este aspecto — é o investimento na diversificação de obras de teologia moral que acompanha a valorização da confissão; a preocupação em preparar mais seriamente o clero com cura de almas resultava também da crescente consciência da persistência da ignorância ou do não cumprimento dos preceitos cristãos e católicos por parte dos leigos.

De facto, nos tempos pós-Trento foi-se repetindo a ideia (presente em diversos tipos de fontes) da necessidade de alterar com maior eficácia prática o panorama do desconhecimento ou insuficiente conhecimento, entre diversas franjas e estratos sociais, da doutrina cristã e dos preceitos católicos, incluindo no campo moral e social. Foi crescendo a defesa de um ensino mais eficaz e generalizado da doutrina cristã — nesse quadro se situam diversas iniciativas, como as dos Jesuítas<sup>78</sup> — acompanhado do reforço da pregação e do apelo à confissão, não só a obrigatória, mas também, sempre que possível, frequente. Estava em causa, de um modo mais claro do que antes de Trento, a cristianização mais profunda e maior disciplina comportamental dos fiéis. O lugar da confissão nas prioridades de ordem pastoral pode bem ser aferido pelo relativo destaque que lhe deu o programático *Catecismo romano* (1566) ordenado por Pio V (de que a primeira tradução e edição portuguesa data de 1590); nele se lembrava aos pastores de almas (a quem era expressamente dirigido) o dever de «amoestar e exortar os fiéis que com grande eficácia e cuidado se ocupem em penitência interior do ânimo, a qual chamamos virtude, sem a qual mui pouco aproveitará a que se tem exteriormente»<sup>79</sup>; a insistência na confissão frequente resultava do reconhecimento da sua maior eficácia para a «penitência interior do ânimo», porque «a vergonha da confissão é como freio que se põe à cobiça e licença de pecar e refreia a maldade»<sup>80</sup>.

A legislação eclesiástica portuguesa, nomeadamente a que estava incorporada nas constituições sinodais, foi dando maior relevo à prática da confissão e, sobretudo, ao exame de consciência por parte dos cristãos em geral, com vista a uma mais eficaz interiorização quer da doutrina cristã quer dos preceitos católicos que hábitos anteriores ou resistências várias foram deixando no incumprimento. De facto, o exame de consciência era considerado cada vez mais uma etapa fundamental tanto para a reforma interior quanto exterior ou comportamental. Constituindo uma directiva emanada de Trento e claramente assumida no *Catecismo romano*, foi sendo incorporada em diversos tipos de instrumentos pastorais da época. Lembro apenas, como exemplo, que as *Constituições Sinodais do Porto* ordenadas por Frei Marcos de Lisboa e publicadas em Coimbra em 1585 mandavam «aos Abades, Reitores, e Curas das igrejas, e aos mais confessores, de qual quer qualidade, e condição que sejam, que antes que ouçam de confissam qualquer pessoa, que se a elles quiser confessar, lhe perguntem se sabem a doutrina christã, e ao menos, a oraçam do Pater noster, e Ave Maria, e o Credo, e os mandamentos da ley de Deos, e da Igreja, e se tras bem examinada sua consciencia, e cuidados seus peccados (...): e achando que nam sabe as cousas acima ditas, ou que está comprehendido em algum dos ditos casos o amoeste, e nam estando em perigo de morte, lhe dilate a confissam por alguns dias, em que se possa emmendar, e admitir ao Sacramento da penitencia (...) ensinandolhe orações que reze cada dia, e outras cousas que pera isto podem ajudar como são lição de bons liuros, ouuir Missa, esmolas, jejuns, e outras asperezas corporaes, e sobre tudo, fugir ocasiões dos peccados, o que muito encomendamos a todos os confessores

# LUZ, E CALOR. OBRA ESPIRITUAL

Para os que tratão do exercicio de virtudes, & caminho  
de perfeçãõ,

DIVIDIDA EM DUAS PARTES.

Na Primeyra se procura communicar ao entendimento LUZ de  
muytas verdades importantes, por meyo de Doutrinas, Sen-  
tenças, Industrias, & Dictames espirituaes.

Na Segunda se procura commuicar à vontade CALOR do Amor  
de Deos, por meyo de Exhortações, Exemplos, Meditações,  
Colloquios, & Jaculatorias.

ESCRITA

Pelo P. MANOEL BERNARDEZ,  
Da Congregaçãõ do Oratorio,

*Que dedica, & offerece*

A SOBERANA, E CLEMENTISSIMA SENHORA DE TODAS AS CREATURAS

## MARIA <sup>ALORVÃO</sup>

Sacratissima concebida em resplendores de Graça, & incen-  
dios de Amor Divino no primeyro instante de seu ser.



LISBOA,

Na Officina de MIGUEL DESLANDES,  
Impressor de Sua Magestade.

*Com todas as licenças necessarias, & Privilegio Real.*

Anno M. D. C. XCVI.

cumpram inteiramente, pois vemos que os penitentes, pela mayor parte, vam absoltos, sem auer nelles emenda»<sup>81</sup>.

A diversidade de iniciativas com a pretensão de colmatar estas falhas mostra como a tarefa não era fácil, até porque esbarrava em diversos tipos de resistências e dificuldades; por isso essa diversidade era vista por alguns teólogos, canonistas e clérigos como uma prioridade incontestável e nesse quadro deve ser compreendida a multiplicação de um vasto leque de obras que vão do campo mais especializado da teologia moral às diversificadas obras visando o ensino da doutrina cristã, avisos e guias de comportamento moral para vários «estados», obras hagiográficas até às colectâneas de *exempla*, de que se devem realçar, no século XVII, a de Francisco Saraiva de Sousa, *Báculo pastoral de flores e exemplos* (Lisboa, 1624, 1628, 1657, 1676, 1682, 1690, 1698) e, nos inícios do século XVIII, a de Manuel Bernardes, *Nova floresta* (Lisboa, 1706-1728)<sup>82</sup>.

Essa diversidade permitiria diferentes usos de acordo com diferentes necessidades e gostos. Preenchem um espaço muito diverso, por exemplo, do do controlo inquisitorial e da legislação canónica, devendo, por isso, ser valorizadas em qualquer estudo sério sobre os variados patamares da cultura e vida religiosa da Época Moderna. E para aferir a sua receptividade — a que de-

Rosto de *Luz e calor*, de Manuel Bernardes, 1696 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

ve corresponder alguma influência prática — talvez sirva de exemplo eloquente a presença maioritária de obras de devoção e de espiritualidade nos róis de livros de «bibliotecas» privadas que a Inquisição de Coimbra ordenou nas zonas rurais do bispado de Lamego em Novembro de 1620 e que foram recolhidos nos inícios de 1621. Em praticamente todas as «bibliotecas» (de um modo geral modestas) o número mais importante de livros pertencia, significativamente, às áreas da doutrina cristã e da espiritualidade<sup>83</sup>.

Um exemplo interessante e tradutor de algumas preocupações pastorais dos inícios do século XVII é o que se recolhe da complementaridade de duas obras de Manuel Goes de Vasconcelos, intituladas, respectivamente, *Caminho espiritual das almas cristãs* (Lisboa, 1613) e *Exame de consciência* (Lisboa, 1615), ambas dedicadas ao arcebispo de Lisboa D. Manuel de Castro e visando o clero e fiéis daquele arcebispado. O seu maior interesse reside no facto de articularem de modo muito nítido os objectivos complementares do ensino da doutrina cristã e os da prática da confissão frequente acompanhada do cuidado exame de consciência. É muito significativo que a primeira obra comece com um «Livro primeiro da ignorância, e cegueira que ha em as almas, e dos males, e danos que lhes nacam dela»<sup>84</sup>. Curiosamente, o autor não se queixou da falta de «ministros» da doutrina e da pregação — de que disse haver «em nossos tempos tantos tam virtuosos e tam doutos»<sup>85</sup> —, mas da persistência do pouco interesse dos fiéis em aprendê-la e interiorizá-la e da consequente «soltura que ha em peccar». Tendo, curiosamente, em vista um público preferencialmente cidadão, notou como essa «Ignorancia não somente ha entre gente barbara montesinha, e inculta» — como a das terras do Barroso visitadas por Frei Bartolomeu dos Mártires nos anos 60 do século XVI<sup>86</sup> —, «mas também se acha na que presume de politica e tem nome de tal» e até da que «goza dos fructos da pregação»<sup>87</sup>. Este facto seria tanto mais preocupante quanto os adultos não queriam aprender a doutrina cristã pelo método da catequese porque o consideravam infantil — ou «doutrina de meninos» —, recusando-se ou mostrando pouca receptividade a tal método. Este facto, segundo o testemunho do mesmo autor, era agravado «por outro mal» que resultava desta «má opinião»: os pregadores, como viam o desprezo dos fiéis por este tipo de aprendizagem da doutrina, «se acovardam (...) pera dos pulpitos a ensinarem, por não serem tidos por pouco letrados»; por isso optavam por um tipo de pregação que se socorria de «elegantes periodos, compostos com o ornato, e artificio das boas e arrogantes palavras, com mil outros floreos de eloquencia humana, cujos ayrosos meneos com a variedade do estilo trazem consigo huma complacencia natural, de sorte que o pouo leuado do tom das palauras, e graça desses meneos se dá por satisfeito do que não entende, rompendo em muytas vozes que bem disse»<sup>88</sup>. Na sua perspectiva — que disse resultar da «experiência» — a eficácia propriamente instrutiva da pregação era relativamente reduzida por haver «tanda desigualdade da parte do pouo» e por este, muitas vezes, não ser capaz de entender «sutilezas e pensamentos muy subidos» usados nas pregações.

Em face destas limitações da pregação, Vasconcelos concebeu esta obra como um auxiliar da acção catequética do clero completando-a com a segunda obra, o *Exame de consciencia e ordem para os penitentes se confessarem bem de seus pecados* (1615); deste modo, esta obra explicativa do exame de consciência deveria preencher um lugar complementar, mas não menos importante, na maior consciencialização do pecado, considerada cada vez mais como uma etapa fundamental para a confissão bem feita<sup>89</sup>.

Estas obras são ainda interessantes pelo paralelismo que permitem estabelecer com a edição em Lisboa, em 1614 (precisamente entre as datas daquelas), da tradução castelhana da *Declaración de la Doctrina Christiana* do cardeal Roberto Bellarmino que incluía no final uma *Instrucción para examinar la conciencia antes de la confesion* do jesuíta espanhol Francisco de Sosa. São obras que se inscrevem na orientação patente em outros confessionais da época destinados tanto a pastores de almas como a leigos e que davam um passo em frente em relação aos da primeira metade do século XVI: os manuais anteriores às decisões e orientações tridentinas privilegiavam o momento da confissão en-

quanto «encontro» do confessor com o penitente, os de finais do século XVI e os do século XVII, não descurando esse momento, valorizavam mais claramente o exame de consciência como um encontro do penitente consigo próprio antes do encontro com o confessor. Repetia-se em diversos tipos de obras o argumento de que só assim se poderiam esperar confissões bem feitas e, portanto, a válida absolvição dos pecados. Mas, sobretudo, só assim estariam os fiéis preparados para a penitência em geral, para a mudança de costumes e para as práticas devotas, muito especialmente para a «limpeza» da comunhão.

Dever-se-á lembrar que, na sequência da decisão da sessão 22, c.2-8 de Trento<sup>90</sup>, vários teólogos, religiosos e clérigos vinham defendendo a comunhão frequente, nomeadamente na Península Ibérica, defesa presente em obras que vão da *Omilia do Santissimo Sacramento* (Évora, 1554; Lisboa, 1586) às *Excellencias e louvores do Sanctissimo Sacramento do Altar* (1615) de Jácome Carvalho do Canto, passando pelas espanholas *Apología de la frecuentación de la Eucaristía y Comunió*n do dominicano Frei Domingo de Valtanás (†1568) e *Instrucción de sacerdotes* de Molina, pelos *Motivos espirituais* (1611) de Frei Rodrigo de Deus, pelo *Exame de consciência* (1613) de M. Goes de Vasconcelos, entre outros<sup>91</sup>; mas também iam surgindo vozes discordantes, realçando, por um lado, a diferença de preparação e «perfeição» dos vários «estados» e, por outro, a deficiente preparação — nomeadamente pelas imperfeitas confissões ou inválidas absolvições — por parte de alguns clérigos e, sobretudo, dos leigos. Deste modo, se este preceito era um ideal tridentino, esbarrava com um panorama social e religioso que não podia ser encarado uniformemente. Sobre tudo porque era uma matéria em que podia haver muita diferença entre a sua prática por religiosos, por clérigos ou por leigos. A estes não se lhes podia deixar decidir por si só. E por isso foram aumentando os conselhos para que a comunhão (como, aliás, algumas leituras espirituais e práticas devocionais) fosse sempre decidida de acordo com o conselho do discreto confessor. O problema muitas vezes era encontrar esse «discreto confessor»...

Dos matizes dos conselhos sobre a comunhão frequente até às diversas precauções que começavam pela diferenciação de religiosos, clérigos e leigos e que rapidamente resvalaram tanto para a polémica como para as medidas de controlo da sua prática, sobretudo nos finais do século XVII e no século XVIII, há um percurso ainda pouco estudado em Portugal, mas que urge investigar por constituir um aspecto fundamental da vida e das práticas religiosas dessa época.

Por outro lado, como outros autores também denunciaram, a ignorância da doutrina cristã e a leveza ou raridade das confissões entre muitos dos fiéis eram normalmente acompanhadas da leviandade das práticas cerimoniais; por vezes a própria frequência da missa era aproveitada para a exposição pública, sobretudo por parte de algumas mulheres para quem esse era um dos poucos momentos e espaços de vida social (e não só religiosa); por isso algumas continuavam a ir «às Igrejas fazer casa de prazer, comendo e bebendo nelas, porque umas escascam laranjas, outras partem melões, umas espremem limões e outras dão a língua de sorte como se fora a pousada sua», inclusivamente «em tempo de quaresma»<sup>92</sup>. Os inconvenientes de vários tipos provocados por estas atitudes permitem compreender o conselho que, ainda em 1651, Francisco Manuel de Melo deixou na sua *Carta de guia de casados* no sentido de os maridos moderarem as idas das suas mulheres à igreja, sobretudo em horas de maior frequência, e de lhes recomendarem «não entrar na casa de Deus com o mesmo estrondo que se entrará em huma batalha, destroçando e atropelando o povo, que se queixa e murmura», bem como a serem discretas e não como algumas «que sem proposito se levantão mil vezes cada hora a rezar de joelhos, não sendo tempo»<sup>93</sup>. São conselhos que parecem confirmar que muitas das disposições que já vinham nas constituições sinodais do século XV — como as que figuravam nas de D. Luís Pires, em 1477, ordenando que «nom comam nem bebam nem façom vodos dentro nas egrejas»<sup>94</sup> — não surtiam todo o efeito desejado.

Apelar à participação mais disciplinada nas cerimónias e práticas religiosas

foi, por isso, um dos objectivos não só da pregação, mas também de diversas obras catequéticas ou de âmbito simultaneamente religioso e moral que se desejava servissem para a mais séria e profunda interiorização dos preceitos católicos e das práticas devocionais. Só neste contexto faz sentido a diversidade de obras vocacionadas simultaneamente para a catequese, para a pregação ou para a leitura devota, com vista à «reformação cristã», de que um dos melhores exemplos da segunda metade de Seiscentos é a editadíssima (sobretudo em Lisboa — 1656, 1666, 1667, 1689, 1716, etc.) obra intitulada *Reformación Christiana* — em castelhano — do jesuíta Francisco Castro.

É necessário lembrar que muitas daquelas queixas relativas à ignorância da doutrina cristã e dos preceitos católicos por parte dos fiéis em geral resultavam da maior consciência, alimentada depois de Trento, da necessidade de a desterrar para, por um lado, aumentar a disciplina nas práticas devocionais dos católicos e, por outro, evitar os perigos de heresias e desvios.

Evidentemente, nem só de ignorância era povoado o mundo católico português; sempre foram existindo círculos devotos e espirituais — alguns de alta espiritualidade e, como se disse, não limitados aos espaços conventuais — a quem, aparentemente de um modo paradoxal, as hierarquias eclesíásticas foram, sobretudo, tentando controlar; nesse caso não era, obviamente, o problema da ignorância que as preocupava, mas o receio da receptividade a ideias religiosas e de práticas espirituais que alguns, mesmo leigos — foi o caso de Jorge da Silva<sup>95</sup> — olharam com desconfiança ou quiseram denunciar.

Mas se alguns desses círculos espirituais se iam escudando no prestígio e na autoridade de mestres espirituais respeitados e bem posicionados do ponto de vista eclesiástico e social — como os já referidos Frei Luís de Granada e Frei Tomé de Jesus — outros ousaram voos mais livres na prática da oração mental e da contemplação, desejando vias fáceis para a união mística sem as necessárias e precedentes práticas ascéticas.

As suspeitas, motivadas por escândalos e condenações tanto de «alumbra-dos» espanhóis e iluminados portugueses como de casos de santidade fingida de que o mais famoso foi em 1588 o da monja da Anunciada Soror Maria da Visitação, contribuíram também para um maior investimento na divulgação de obras escritas para orientação da oração e da meditação dos «principiantes». Alguns testemunhos são particularmente elucidativos. É o caso, por exemplo, do já citado *Princípio de divino amor e considerações de Jesus* (1625) de Domingos Velho, obra elaborada a pensar prioritariamente nos leigos, nomeadamente nas mulheres, contrariando de um modo assumido a tradição preferencialmente eclesiástica de muita da literatura de espiritualidade do século XVI. Nela se propôs este canonista fornecer uma «introdução ou breve compêndio de considerações e meditações em português, por haver disto muita falta para gente que se quer entregar a servir a Deus», em particular os menos experientes, já que, segundo afirmação sua, «Tem ido este exercício em tanto crescimento que dentro de um ano que faz agora que escrevo isto são mais de cem pessoas que sei de certo se exercitam em consideração e meditação, indo continuando com notáveis proveitos de suas almas, e cada dia de novo vão crescendo, dando grande exemplo de penitência...»<sup>96</sup> Eram essas pessoas «que nesta cidade [Lisboa] exercitam meditação» não só «pessoas ilustres, assim homens como mulheres, casados, e que têm casa de grande família», mas também «outra gente mais abaixo, casados e casadas, filhos famílias, grandes e pequenos, filhas muito moças, e outras donzelas maiores, criados, criadas, oficiais de officios», enfim «toda sorte de gente»; só não tinha conhecimento «de escravos cativos, mas de gente parda sim, de quem parece que menos se pode imaginar». Afirmou ainda saber de «homem que duvido muito que haja em Lisboa quem lhe fale por V[ossa] m[ercê]» que a «exercita excelentemente»<sup>97</sup>.

Para estas matérias — de oração e de meditação — não faltavam livros, mas eram na sua esmagadora maioria, como também ele o confessou, em castelhano; aliás, afirmou mesmo (com algum exagero) que «todos os livros espirituais de que usamos em Portugal, que são muitos e bons, todos são Castelhanos»<sup>98</sup>; mas muita daquela gente não o entendia, até porque muitas pessoas

nem sequer «sabiam ler mais que letra redonda em português...»; esta sua obra deveria orientar e facilitar a prática discursiva da meditação — particularmente dos Novíssimos e da Paixão de Cristo — a estes e a outros que o desejavam mas que facilmente podiam errar.

Claro que as suas fontes principais eram, para além dos Padres e Doutores da Igreja (nomeadamente Santo Agostinho, São Bernardo, São João Damasceno, São João Clímaco, São Bernardo, São Boaventura), autores espanhóis do século XVI: Bernardino de Laredo, Frei Luís de Granada, Juan de Molina, Teresa de Ávila... Mantinha-se, deste modo, a influência de alguns dos grandes mestres espirituais que marcaram, sobretudo, a segunda metade do século XVI ibérico, adquirindo especial relevo a figura, o exemplo e as obras de Teresa de Ávila que, em 1622, vira a consagração do seu trabalho e da sua espiritualidade através da sua canonização formal. A ela se referiu Domingos Velho como «a melhor mestra de espírito destes tempos modernos», dizendo mesmo que «a pessoa que nestes tempos não souber muito deste livro [as *Obras*] da Santa não se terá por pessoa de grande espírito»<sup>99</sup>. Aliás, «só o livro de S. Teresa, que escreveu por sua mão, tem levado milhares de almas a Deus e leva cada dia muitas, porque não há pessoa que o leia que não sinta em si um novo fogo de amor», como alguns casos que indicou ou expressamente nomeou. Muito há ainda a investigar para se aferir a real e duradoira influência quer das obras quer do próprio exemplo de Santa Teresa em Portugal nos séculos XVII e XVIII.

Outro texto que «rivaliza» — em termos de influência — com as obras e com a espiritualidade de Santa Teresa é o dos *Exercícios espirituais*, quer os da pena de Santo Inácio — em latim ou em tradução espanhola —, quer os que, à sua imitação, foram sendo escritos e editados ao longo do século XVII. Entre os portugueses, o mais significativo é a *Arte de orar* do jesuíta Diogo Monteiro, caracterizada por uma «cerrada sistematização e variedade», por uma forte «afectividade» e «amor à Natureza» que fazem dele «uma das melhores glosas do livro inaciano»<sup>100</sup>; mas é importante referir também a influência de Tomás de Villacastín, cujo *Manual de ejercicios espirituais* foi traduzido por Diogo Vaz Carrilho e impresso em Lisboa em 1672 e 1698, bem como de outros autores que, em obras sugestivas pelo próprio título — como os *Exercícios espirituais* (1686) do padre Manuel Bernardes —, se quiseram enquadrar na linha e na prática dos «exercícios espirituais»<sup>101</sup>.

Mas se os livros espirituais eram considerados um instrumento fundamental para a orientação da vida religiosa e da espiritualidade individual — e por isso tiveram tanto sucesso, por exemplo, as obras de Frei Luís de Granada e de Frei Tomé de Jesus —, para os principiantes poderia ser muito «perigoso» o uso indiscriminado de tais livros que podiam suscitar «confusão» por parecer que «dizem o contrário uns dos outros, não sendo assim»<sup>102</sup>; segundo esta perspectiva partilhada por outros, as leituras espirituais pouco orientadas ou controladas podiam conduzir a interpretações que alguns consideravam demasiado livres ou a «desvios» vários, de que não faltavam nem faltariam exemplos registados sobretudo em alguns processos da Inquisição<sup>103</sup>; por isso, era opinião reiterada em diversos tipos de textos que para a escolha dos livros «mais proveitosos» e para a direcção espiritual os principiantes deveriam aconselhar-se «com quem tiver boa experiência»<sup>104</sup>.

Sabe-se hoje ainda muito pouco sobre o papel dos directores espirituais na Época Moderna em Portugal. É um terreno de muito difícil penetração, recheado de perigos ou de poucas certezas para o investigador. Mas não poderá ser ignorado, porque diversos indícios existem, em vários tipos de fontes, da real importância da sua influência, que ultrapassa largamente as situações mais conhecidas e estudadas e os casos mais extraordinários, como o de Frei Luís de Granada (†1588) que, como se disse, exerceu uma profunda influência não só através da divulgação das suas obras espirituais<sup>105</sup> — o *Libro de la oración y meditación* ainda figurava, em 1621, em bibliotecas privadas femininas de zonas rurais do bispado de Lamego<sup>106</sup> —, mas também enquanto confessor e director de consciência de muitas figuras da sua época. Entre elas figuraram, como atrás se disse, monarcas, príncipes e princesas, até religiosos (as), cléri-

# AGIOLOGIO LVSITANO

D O S  
SANCTOS, E VAROENS  
ILLVSTRES EM VIRTVDE DO REINO  
DE PORTVGAL, E SVAS CONQVISTAS,

CONSAGRADO

A O S

GLORIOSOS S. VICENTE, E S. ANTONIO,  
*insignes Patronos desta inclyta cidade Lisbon,*

E A SEV ILLVSTRE CABIDO SEDE VACANTE,

COMPOSTO

PELO

LICENCIADO GEORGE CARDOSO,  
natural da mesma Cidade.

T O M O I.

*Que comprehende os dous primeiros meses Janeiro, & Fevereiro,*  
Com seus Commentarios.

---

EM LISBOA.

COM TODAS AS LICENCAS.

NA OFFICINA CRAESBEEKIANA.

M. DC. LII.

*Livraria d'Alcobaça.*

Rosto do *Agiologio lusitano dos sanctos e varoens*, de Jorge Cardoso, 1652 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

gos e leigos, incluindo mulheres seculares e casadas, de que são exemplo Melicia Fernandez († c. 1585) e D. Elvira de Mendonça (†1575), mulher de Fernão Martins Mascarenhas, das quais Granada foi confessor e de quem deixou manuscritas duas breves «vidas».

Um outro exemplo, menos conhecido mas não menos interessante, é o do carmelita Frei Estêvão da Purificação (1571-1617). Este religioso terá sido um influente pregador e director de consciência tanto de importantes figuras da época como de outras mais ou menos humildes. Não só a sua *Vida* escrita por Frei Luís de Mértola (ou Apresentação) é um testemunho revelador (mesmo descontando o carácter encomiástico do género hagiográfico) da sua influência, como a sua memória é evocada por outros autores. Por exemplo, Domingos Velho testemunhou em 1625 que «Nas vilas da Vidigueira e Moura vivem hoje algumas mulheres das mais nobres da terra, as quais (movidas pelo exemplo e criadas com a S. Doctrina do Venerável Padre Frei Estêvão

Carmelita) fizeram profissão de religiosas terceiras da Ordem de N. Senhora do Carmo e vivem hoje com muito exemplo de vida, confessando-se, e comungando muito a meu de com grande edificação do povo...»<sup>107</sup>

A influência e fama de Frei Estêvão da Purificação terá sido de tal ordem que, quando veio a Lisboa (conta o referido biógrafo e companheiro de religião, Frei Luís de Mértola), «todos» os que o viam e ouviam «o julgavão logo por homem santo sem lhe ficar receyo algum que podia auer nelle fingimento»; por isso grangeou «tão grande fama de santo que todos altos, e baixos, o não nomeavão senão pello santo do Carmo»<sup>108</sup>. Essa fama levou mesmo a que o viessem ver «muitas pessoas de longe, e indo pellas ruas sahião de suas casas e se punhão de joelhos diante delle pedindolhe a benção, e beijandolhe o hábito», incluindo «grandes senhores e fidalgos muy illustres» que «se tiravão dos coches e apeavão dos cavallos pera fazerem o mesmo» e até altas dignidades eclesiásticas como D. Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa, e D. Frei Aleixo de Meneses, então arcebispo de Braga, que lhe beijava a capa «gastando com o santo varão muito tempo»<sup>109</sup>. Lembremos só que D. Frei Aleixo de Meneses foi também autor de uma série de biografias devotas de religiosos exemplares da sua ordem, de que se serviu largamente Jorge Cardoso no *Agiolôgio lusitano*<sup>110</sup>. Especialmente devotas daquele «Santinho do Carmo» eram umas «senhoras da casa d'Aveyro», bem como a marquesa de Malegão e outras pessoas «ilustres», como a condessa de Sabugal, D. Luísa Coutinho, e sua mãe D. Catarina de Meneses<sup>111</sup>. As suas pregações eram particularmente concorridas e, segundo as palavras encomiásticas do seu biógrafo, muito eficazes: «Muitos que estavam em odio logo naquella hora se reconciliavão, muitos que estavam em peccado mortal se confessavão, outros que tinham feito más confissões as reiteravão, o que tudo se poderá bem collegir das lagrimas dos ouuintes que de todos erão vistas...»<sup>112</sup>

Claro que estes são apenas alguns dos exemplos e situações excepcionais (e de grande complexidade), mas que servem, pelo que mostram dos ideais de perfeição e, logo, da sua «realização» e oposição às situações mais correntes, de referentes que, completados com alguns mais estudados — é o caso do Frei António das Chagas — e com outros que urge conhecer melhor, devem ser tidos em consideração para que se evitem interpretações demasiado simplificadoras dos contextos da vida religiosa e das práticas devocionais da Época Moderna.

Além disso, a significativa variedade de literatura de cariz moralizante (complementar à catequética, de devoção e de espiritualidade), mais voltada para a educação dos comportamentos morais e sociais em articulação com os preceitos cristãos, escrita e/ou editada ao longo dos séculos XVII e XVIII, mostra bem o quanto se quis, por um lado, corrigir e reformar e, por outro, educar e disciplinar comportamentos, atitudes, gostos e até gestos. E se não refiro aqui a sermão é porque a sua influência foi sobretudo indirecta, porque mediada essencialmente pelos pregadores e muito dependente dos dotes oratórios<sup>113</sup> e até teatrais de alguns deles<sup>114</sup>, quando não motivada por circunstâncias políticas<sup>115</sup>. É aliás muito significativa a ausência de sermões em bibliotecas privadas de leigos<sup>116</sup>, a sua muito discreta presença na de eclesiásticos<sup>117</sup>, contrariamente à sua predominância, junto com as obras de teologia moral, nas bibliotecas conventuais<sup>118</sup>.

Neste quadro ainda, há que ter em conta o quanto pode ter sido importante, não pelos efeitos práticos imediatos mas pelo que contribuíram para o lento processo de educação cristã e católica, a formulação de diversos ideais de perfeição adaptados aos diferentes estados. Não se foram diversificando apenas as abordagens em torno do «perfeito príncipe», do «perfeito (a) religioso (a)» e do «pároco perfeito», mas também aos casados e «pais de família», às viúvas e aos «moços» se pediu que fossem «perfeitos»<sup>119</sup>. Aliás, a valorização crescente da educação<sup>120</sup> simultaneamente cristã, moral e social dos filhos desde a «infância e puerícia» — enquanto eram «cera branda» — permite compreender bem o quanto se lhe reconhecia um poder e uma eficácia que suplantava qualquer esforço educativo e catequético junto dos adultos. Por isso afirmou o jesuíta Alexandre de Gusmão na sua *Arte de criar bem os filhos na infancia e na puerícia* (1685) que «o minino bem disciplinado necessariamente ha de ser de bons costumes», sendo os «bons costumes» o primeiro passo para virem a «ser Santos»<sup>121</sup>.



Rosto da *Arte de orar*, de Diogo Monteiro, 1630 (Porto, Biblioteca Pública e Municipal).

Além disso, a formulação do princípio da «perfeição do cristão» em qualquer estado — como o fez o jesuíta espanhol, muito lido e citado em Portugal no século XVII, Luís de la Puente (1554-1624) nos três tomos da *Perfeccion del christiano en los estados y officios de las tres republicas, seglar, eclesiástica y religiosa* (1612-1616) — tinha em vista a articulação do viver religioso e espiritual com o moral e social; tal «perfeição» — na sua formulação ideal ou idealizante — seria o resultado da conciliação da prática continuada das virtudes cristãs com o cumprimento dos deveres sociais e morais sem violar aquela. Naturalmente, essa «perfeição», como Trento havia reafirmado, encontrava-se apenas no sopé dos graus de perfeição superiores ocupados pelos religiosos e clérigos cumpridores da regra e da disciplina. Mas desejavam muitos — entre eles Luís de la Puente — que à imitação destes os leigos se esmerassem na frequência dos sacramentos, nas práticas ascéticas (mortificações, jejuns, penitências, esmolas, etc.) e nas práticas espirituais baseadas na oração — tanto vocal como espiritual —, na meditação e na contemplação. Não se poderá esquecer que, na essência — mas não em todas as vivências, sobretudo dos clérigos e dos leigos —, se mantinha operante o modelo monástico da vida espiritual baseado nas mortificações, nos cilícios, nos jejuns, nas penitências, na oração, na meditação e contemplação e até nos fenômenos do maravilhoso que iam das visões às profecias e aos milagres.

Não faltavam exemplos de leigos, abarcando todo o espectro social que ia dos príncipes e princesas aos casados (as), viúvos (as), ricos e pobres, que, sem abandonarem necessariamente as obrigações do «estado», tinham querido atingir essa perfeição, chegando mesmo alguns deles a angariar a fama de santidade e a ver fixada a sua memória através de biografias manuscritas ou impressas. Entre os exemplos de figuras daqueles séculos que com frequência eram evocados em diversos tipos de fontes tanto se encontram os mais ilustres — o infante D. Fernando e a infanta D. Joana — como outros menos conhecidos hoje mas não menos interessantes; seleccionando alguns, refira-se o caso da açoriana, casada e depois viúva, Margarida de Chaves (†1575), que «se deu tanto à penitência, jejum, oração e meditação, que andava sempre na presença divina, tão unida com Deus e engolfada em suas raras perfeições»<sup>122</sup>, chegando mesmo a ter dom de milagres, fama de santidade e processo de beatificação entrado em Roma; o de D. Leão de Noronha (†1572), casado, que se distinguiu pela vida de oração, pela prática da esmola e serviço aos pobres e por milagres em vida<sup>123</sup>; os já referidos de D. Elvira de Mendonça (†1575) e Melicia Fernandez (†1585), dirigidas e biografadas de Frei Luís de Granada, que se davam a exercícios de mortificação, oração, meditação, com frequência de sacramentos; o de Catarina da Costa (†1593), mãe do padre Bartolomeu da Costa, de quem António Carvalho de Parada deixou escrita a biografia em forma de diálogo<sup>124</sup>, cuja ocupação enquanto casada e depois de viúva era «doctrinar sua família com documentos santos e sustentar a pobreza com bens próprios e alimentar a alma com actos de piedade e exercícios de oração»<sup>125</sup>; o da muito pobre viúva Isabel de Miranda (†1610), dada a múltiplas mortificações e penitências, à oração e meditação, que chegou mesmo a ter fama de santa<sup>126</sup>; o de Maria das Neves, mãe de dez filhos, muito devota, que, segundo Jorge Cardoso, «comungava a miúdo, não faltando por isso aos jejuns, abstinências, cilícios e disciplinas cada dia; às noites velava em oração e meditação, a que juntava algumas devoções a particulares santos que tinha tomado por avogados e intercessores para com a Magestade divina»<sup>127</sup>; e ainda muitos outros de que biografias individuais ou recolhas hagiográficas deixaram a memória para que servissem de exemplos a imitar.

Eram estes casos evocados, pela sua excepcionalidade, para provar a possibilidade, apesar da dificuldade e raridade, da perfeição espiritual e moral também dos leigos. Eram exemplos transformados em modelos que o registo escrito da vida pretendia não só enaltecer mas também com eles confirmar, pela imitação, pela reprodução de atitudes (interiores e exteriores, incluindo os gestos) outros modelos de santidade que serviam de sustento e glorificação da Igreja Católica.

## DA SANTIDADE INDIVIDUAL À SANTIDADE COLECTIVA

A REAFIRMAÇÃO EM TRENTO da importância do culto dos santos, mesmo colocando-lhe limites e fronteiras teóricas — como o fez também para as imagens e relíquias —, acabou por potenciar não só o retomar das canonizações formais depois da criação da Congregação dos Ritos e das Cerimónias em 1588, mas também uma emergência crescente de «santos vivos» — de que os acima referidos são apenas alguns exemplos — cuja influência nas práticas religiosas e nos cultos só vagamente percebemos hoje. Na Época Moderna a *fama sanctitatis* destes foi alimentada através da hagiografia, género que configurou quase todas as «escritas de vida» de pessoas «ilustres em virtude», elevadas assim à categoria de modelos ou exemplos de perfeição que deviam suscitar quer a admiração quer a imitação.

Sem entrar pela vasta, multifacetada e complexa floresta hagiográfica (ainda muito pouco contemplada pela historiografia portuguesa), é importante neste contexto chamar a atenção para alguns dos sentidos dessa «escrita de vidas» individuais e colectivas, sobretudo no século XVII.

Seguindo exemplos de toda a Europa<sup>128</sup>, com especial realce para Itália e Espanha onde crescia a produção hagiográfica (manuscrita e impressa)<sup>129</sup>, também em Portugal se foi desenvolvendo a consciência da importância da hagiografia como um dos instrumentos de afirmação da identidade católica do reino. Como dizia Domingos Velho em 1625<sup>130</sup>, dever-se-iam imitar «os devotos Castelhanos nossos vizinhos, que tratam de engrandecer a Deus com as cousas de seus servos, escrevendo suas vidas, imprimindo seus sucessos, com muita curiosidade, e diligência, e não com menos devação». E por isso, a par do crescendo das biografias/hagiografias individuais que divulgavam e promoviam exemplos de santidade e de «virtude», do projecto de um martirologio português — parcialmente concretizado pelo padre Álvaro Lobo no *Martyrologio dos santos de Portugal* publicado em anexo à tradução portuguesa do *Martyrologio romano* em 1591 —, de recolhas hagiográficas de algumas ordens religiosas e de um catálogo de «santas e mulheres ilustres em santidade» elaborado por Frei Luís dos Anjos e publicado com o sugestivo título de *Jardim de Portugal*<sup>131</sup>, vários autores foram acarinhando o projecto de um mais vasto hagiológico português que incluísse não só os santos oficiais mas também todos os homens e mulheres «ilustres em virtude» de «Portugal e suas conquistas» que o tempo ia «sepultando no esquecimento». Ou seja, um projecto que permitisse recuperar e divulgar essa dimensão vivida e extraordinária da história religiosa de Portugal que incluía ainda a missão do Oriente e do Ocidente. Tal projecto foi parcialmente concretizado por Jorge Cardoso nos três tomos do *Agiológico lusitano* (1652, 1657, 1666), continuado em apenas um tomo por D. António Caetano de Sousa no século XVIII (tomo IV, 1744).

Jorge Cardoso, dedicando toda a sua vida adulta à recolha de «vidas» e de informações do mais variado tipo para as fundamentar, tirar do esquecimento e perpetuar pelo registo escrito e impresso, desejava ainda — assim o confessou — mostrar aos «estrangeiros» que Portugal era uma «patria de santos»<sup>132</sup>, considerando-a, portanto, «útil e necessaria ao Reino» porque «por falta de Ecclesiasticos Historiographos, tem para si as naçoens estranhas, que he esteril de Sanctos, sendo elles tantos, que excedem o número das estrellas, e areas do mar»<sup>133</sup>. Deste modo, pretendeu mostrar como a recolha de exemplos de vivências individuais e extraordinárias do fenómeno religioso visava a sua integração num conjunto que permitia afirmar também a quantidade e a variedade que o tornavam mais notório e mais rico (em Portugal e junto dos «estrangeiros»).

O maior interesse desta obra que só parcialmente concretizou aquele amplo projecto resulta de ela ser, ainda hoje — apesar dos preconceitos com que muitos a olham e do argumento verdadeiro da sua dependência, por vezes, em relação aos falsos cronicões —, um repositório de informações e de

pistas importantes para se compreenderem muitos dos aspectos da história religiosa de Portugal até àqueles anos<sup>134</sup>.

Acima de tudo, a articulação dos objectivos desta e de outras recolhas hagiográficas com o das diversas crónicas das ordens religiosas (que também floresceram nos séculos XVII e XVIII) que estão repletas de vidas de religiosos «exemplares» permite perceber o quanto a concepção barroca da história religiosa que lhes subjaz tentava integrar não apenas o lugar e o peso das instituições eclesiásticas mas também a sua vertente de religião vivida e as suas múltiplas manifestações interiores e exteriores, que podiam ir do silêncio da dor, das mortificações e da oração até aos mais arrebatados estados místicos, às profecias e aos milagres que se repercutiam em toda a comunidade.

Além disso, esta concepção de história religiosa é tanto mais significativa quanto, naquela época que tanto valorizou o apelo aos sentidos e aos sentimentos — na arquitectura, na pintura, na música, na literatura —, essas vivências individuais foram muitas vezes mais influentes que todas as leis, que todas as normas e que todos os controlos institucionais.

## LUZES E ESPIRITUALIDADES. ITINERÁRIOS DO SÉCULO XVIII\*

*Entre a tradição  
e a renovação*

NÃO É FÁCIL, NO CONTEXTO RELIGIOSO do Setecentos, isolar um tema ou até um conjunto de temas que permita encontrar um fio condutor susceptível de ligar a primeira e a segunda metade do século, fornecendo um quadro de «leitura» global. Neste mosaico de persistências de uma passada mas ainda operativa reforma tridentina, da emergência de um conjunto de medidas político-eclesiásticas «iluminadas», da existência de tendências jansenizantes sensíveis a um conhecimento directo da Escritura, atraído pela «leitura do texto sagrado como fundamento de uma espiritualidade»<sup>135</sup>, que legitima traduções da Bíblia<sup>136</sup> e se projecta simultaneamente nas sucessivas tentativas de perfeita compreensão dos textos litúrgicos, visíveis nas reformas do breviário, poderia funcionar, em todo o caso, como exemplo paradigmático das tensões e cruzamentos vários que caracterizam o século, a convivência, pontualmente tumultuosa, mas sempre difícil, entre as tentativas «ilustradas» de renovar uma piedade que se exigia cada vez mais interiorizada e de um cristocentrismo despojado e os movimentos de divulgação maciça de novenas, devocionários, livrinhos e pagelas, apelando sobretudo à sensibilidade e ao favorecimento de uma piedade popular de afectos. E se a razão, valor e ideia-chave do século, se vai progressivamente instaurando, em círculos devotos tributários da *Aufklärung* católica<sup>137</sup>, como a faculdade encarregada de introduzir e orientar a actividade espiritual privada, reagindo negativamente contra uma espiritualidade afectiva, traduzida em orientações devocionais olhadas com desconfiança porque tidas como típicas manifestações supersticiosas, filtrando e dificultando, assim, a produção e a recepção de um discurso de natureza mística, florescem, apesar de todo esse quadro envolvente, as práticas de piedade particular, dependente de esquemáticos guias de oração, as devoções, sobretudo mariana, ao Coração de Jesus, às almas do purgatório ou a São José, em suma, uma espiritualidade menos sistemática, inclinada para uma afectividade ora ingénua ora ousada.

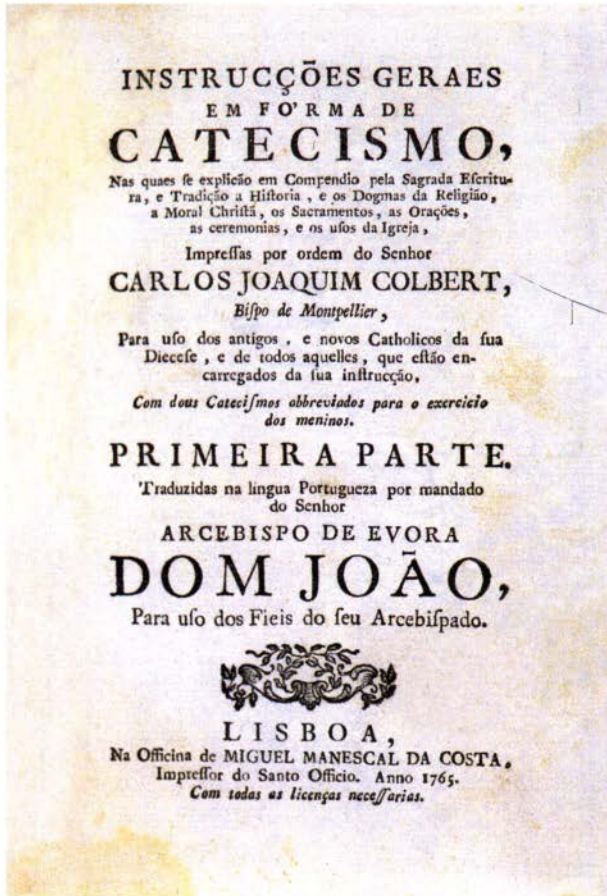
Obviamente, todas estas linhas se inscrevem no amplo quadro do catolicismo europeu, marcado, ao longo do século, pelo enfraquecimento do poder papal, pela crise das ordens religiosas que atinge primeiro os Jesuítas, mas que, no final de Setecentos, toca, naturalmente de maneiras diferentes, outros institutos, apesar de variadas tentativas de renovação, no sentido da sensibilização aos novos saberes, coagulados na expressão «filosofia moderna», e de reforma espiritual. De resto, se a Igreja Católica perde, de algum modo, posições tradicionais de prestígio e poder sobre o plano institucional, cultural e económico-social que, em Portugal, culminarão primeiro nos debates anti-congreganistas das cortes vintistas<sup>138</sup> e depois na exclausuração de 1834, desen-

\*Zulmira C. Santos

volve-se, todavia, ao longo de Setecentos, um esforço para repensar o fenómeno religioso; seja investindo, reavivando Trento, na formação dos sacerdotes de novo tipo, de forma a permitir uma integração harmoniosa nas novas exigências de ordem social, como agentes de uma pastoral empenhada em «sacralizar» o contexto sociopolítico, potenciando a prática religiosa e instaurando uma vida pública cristã «regulada», difundida por catequeses e pregações populares, seja revalorizando o estudo das fontes<sup>139</sup>, procurando chegar a um equilíbrio perfeito entre as exigências críticas do racionalismo científico e as certezas religiosas.

SE QUISERMOS SEGUIR UM ITINERÁRIO de acontecimentos que pautam os momentos cruciais deste século, atravessado por constantes polémicas sobre a usura, no campo da teologia moral, e sobre os ritos chineses, na área missionária, teremos de privilegiar, no contexto nacional, a pacífica recepção da *Unigenitus* (1713), o respectivo juramento pela Universidade de Coimbra em 1720, a reacção antimolinista que, ao iniciar-se em finais do século XVII, encontra formulação consistente nas *Vindícias da virtude* (1725) de Frei Francisco da Anunciação (ESA, 1668-1720)<sup>140</sup>, responsável pela organização, a partir do colégio universitário de Nossa Senhora da Graça, em Coimbra, do movimento de reforma espiritual da Jacobeia<sup>141</sup>, que rapidamente envolve beneditinos, franciscanos, sobretudo do Varatojo<sup>142</sup>, e prelados. Aqui seria possível, embora com alguma cautela, encontrar laivos de teor jansenizante, num rigorismo que enfatiza a visão pessimista da salvação, o temor de Deus, a necessidade absoluta da direcção espiritual, mas que aceita, com algumas reservas, a comunhão frequente. Contudo, a discussão que, neste contexto de urgente reforma espiritual, se iniciou a propósito da legitimidade de inquirir, em confissão, para fins de correcção de costumes, o nome ou paradeiro de cúmplices, vai, passo a passo, prendendo o movimento chefiado desde 1723 pelo franciscano de Varatojo Frei Gaspar da Encarnação (1685-1752) e depois, a partir de 1759, pelo bispo-conde D. Miguel da Anunciação (1703-1779)<sup>143</sup>, a uma controversa questão de natureza canonística, designada por «sigilismo»<sup>144</sup>, politicamente aproveitada, de vários pontos de vista, e até no quadro de um antijesuitismo militante — recorde-se o *Memorial sobre o cisma do sigilismo que os denominados Jacobeos e Beatos levantaram neste Reino de Portugal*<sup>145</sup> (1769) de José Seabra da Silva, incluído na *Colecção das leis promulgadas e sentenças proferidas nos casos da infame pastoral do Bispo de Coimbra D. Miguel da Anunciação, das seitas dos jacobeos e sigilistas que por ocasião dela se descobriram neste reino de Portugal, e de alguns editais concernentes às mesmas ponderosas matérias* (Lisboa, 1769) —, no final da década de 60, sob o governo de Sebastião José de Carvalho e Melo. Marcante, ainda, no caminho do século, a expulsão dos Jesuítas em 1759, e ao longo da década seguinte, tempos álgidos de concretização e preparação de grandes reformas pombalinas de marcado alcance cultural, a justificação teológico-política do despotismo iluminado, regalismo e episcopalismo, propiciada pelo corte de relações com a Santa Sé, entre 1760 e 1769, nos últimos anos do papado de Clemente XIII, e elaborada pela mão segura do muito erudito teólogo pombalino, o padre António Pereira de Figueiredo (1725-1797), na moldura da ausência de «comercio com a corte de Roma tanto no espiritual como no temporal»<sup>146</sup>. Ao redigir os textos, de clara orientação anticurialista, *Tentativa theologica* (1766), traduzida em várias línguas<sup>147</sup>, *Apendice e ilustração da tentativa theologica* (1768), *Demonstração theologica, canonica e historica do direito dos metropolitanos de Portugal para confirmar e mandar sagrar os bispos sufragâneos nomeados por Sua Magestade* (1769), António Pereira de Figueiredo sublinhava simultaneamente a importância premente de uma revalorização das fontes, que o *I.º Compendio da vida e acções do Veneravel João Gerson* (1769) e o *Compendio dos escritos e doutrinas do Veneravel João Gerson* (1769) claramente ilustravam<sup>148</sup>. Um ano antes, em 1768, tinha tido lugar a prisão do oratoriano Valentim de Bulhões<sup>149</sup>, por alegadamente ensinar o «probabilismo» nas suas aulas, seguida por uma proibição de actividade pedagógica extensiva a toda a congregação, oito anos depois de, em 1760, na sequência de factos ligados à publicação do tratado regalista de Inácio Ferreira

*Movimentos de reforma  
espiritual e piedade  
«esclarecida»*



Rosto de Instruções gerais em forma de catecismo, impressas por ordem do bispo da diocese de Montpelier, Carlos Joaquim Colbert 1765 (Lisboa, Biblioteca Municipal).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ Rosto do Memorial sobre o scisma do sigillismo, de Joseph de Seabra da Silva, 1769 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.



do Souto *De Potestate Regis* (1760), terem sido mandados afastar da corte os padres João Chevalier, que rumou à Holanda, e João Baptista e Teodoro de Almeida, que se retiraram para o Porto. Ainda em 1768, em 8 de Dezembro, o então conde de Oeiras manda encarcerar D. Miguel da Anunciação (1703-1779), bispo de Coimbra, responsável pela Academia Litúrgica Pontifícia<sup>150</sup> — criada em 1747, pelo papa Bento XIV, em estreita ligação com a Academia dos Sagrados Ritos e História Eclesiástica de Roma —, em nome da pastoral datada de 8 de Novembro do mesmo ano e lida nas igrejas da diocese ao longo desse mês, mas que era, desde 1759, «o mais categorizado representante da Jacobeia»<sup>151</sup>. Os anos seguintes, essencialmente, 1771 e 1772, assistem à publicação e consequente divulgação de duas obras de forte cariz antijesuíta, a *Origem infecta da moral dos denominados jesuítas* (1771) e *Compêndio historico do estado da Universidade de Coimbra* (1772), construtoras de um discurso ideologicamente legitimador da reforma da universidade patente nos *Estatutos* de 1772.

Apesar das diferenças que os anos 80 representaram, no quadro das estratégias de relacionamento com a Santa Sé, alguma tensão de matiz regalista aflora ainda, nos anos 90, mais precisamente em 1791, na produção e recepção polémicas<sup>152</sup> de mais um escrito de Pereira de Figueiredo, a *Analyse da profissão de fe do Santo Padre Pio IV* (1791), verberada, entre outros, por D. José Francisco Miguel António de Mendonça, patriarca de Lisboa desde 1786, e grande impulsor do novo *Catecismo* atribuído a Teodoro de Almeida (*Catecismo da doutrina cristã composto por mandado de Em.mo e Ver.mo Sr. Cardeal de Mendonça, Patriarca de Lisboa*, 1791), considerado por Francisco Saverio Zelada, secretário de Estado da Cúria entre 1786 e 1789, como «adequado»<sup>153</sup>, em carta datada de 15 de Fevereiro de 1791, e que, com alguma cautela, pode ser visto como clara alternativa ao jansenizante *Catecismo de Montpelier*<sup>154</sup>, que ia circulando em adaptações e formatos vários, em tradução de D. João Cos-

# TENTATIVA THEOLOGICA,

EM QUE SE PRETENDE MOSTRAR,  
que impedido o Recurso

## À SÉ APOSTOLICA

SE DEVOLVE

A OS

### SENHORES BISPOS

A FACULDADE DE DISPENSAR  
nos Impedimentos Publicos do Matrimonio, e de  
prover espiritualmente em todos os mais Cazos  
Reservados ao Papa,

*TODAS AS VEZES QUE ASSIM O PEDIR  
a publica e urgente necessidade dos subditos.*

SEU AUTOR

## ANTONIO PEREIRA

Prestytero e Theologo Lisboense.

LISBOA,

Na Officina de MIGUEL RODRIGUES,  
Impressor do Eminentiſſimo Senhor Cardeal Patriarca.

M. DCC. LXVI.

*Com todas as Licenças necessarias.*

# SENTENÇA DA REAL MEZA CENSORIA CONTRA

A PASTORAL MANUSCRIPTA,  
E datada de 8 de Novembro proximo passa-  
do, que o Bispo de Coimbra D. Miguel  
da Annuniação espalhou clandesti-  
namente pelos Parocos da  
sua Dieceſe,

PROFERIDA

No dia 23 de Dezembro de 1768.



LISBOA,

Na Officina de ANTONIO RODRIGUES GALHARDO,  
Impressor da Real Meza Censoria.

MDCCLXVIII.

me da Cunha (1715-1783), desde 1765<sup>155</sup>. Aliás, a apreciação que António Pereira de Figueiredo ostensivamente lhe havia dedicado, na introdução ao citado *Compendio da vida e acções de Jean Gerson*, considerando-o integrante de um conjunto de obras recomendadas, «Já o que antes passava entre nós por heresia he hoje entre nos doutrina corrente [...] já se desterraram os Tamburinos, os Escobares, os Sanches, os Paldos, os Cardenas, os Azores, os moias, os Busembaos, os Lacroix, substituindo-os em seu lugar os Genetos, os Godeaux, os Concinas, os Alexandres, a Suma de Grenoble, as Confrencias de Luçon, o Catecismo e mais obras do Bispo de Mompilher», preferência que permanecia, ainda em 1790, de Frei Manuel do Cenáculo, lidas no quadro da recepção polémica do catecismo atribuído a Teodoro de Almeida, podem apontar para a permanência e persistência de tensões de cariz regalista e janse nizante em plenos anos 90<sup>156</sup>.

Continuaram, por todo o século, os sucessivos esforços de reforma das ordens religiosas, patentes não apenas nos escritos e intervenções dos seus membros, essencialmente na segunda metade de Setecentos — retenham-se, apenas como exemplo, as reflexões de Frei Alexandre da Sagrada Família (OFM) «Sobre os frades»<sup>157</sup>: «Ora os Padres que querem confessar a verdade não negam que é muito rara a Ordem em que a relaxação não tenha feito largos progressos: distinguem-se em mais ou menos que não faz mudar a espécie»<sup>158</sup>; ou as indicações de Frei Francisco da Natividade (OSB), na *Sciencia dos Costumes* (1788), verberando que se escolha «este estado muitas vezes por motivos alheios, por isso as ordens religiosas tem degenerado»<sup>159</sup> —, mas também nas remodelações propostas pelos planos de estudo de beneditinos e franciscanos, redigidos, respectivamente, por Frei Francisco da Natividade<sup>160</sup>, em 1776 (*Plano de Estudos para a Congregação de S. Bento em Portugal*), Frei Joaquim de Santa Clara, em 1789 (*Plano e Regulamento de Estudos para a Congregação de S. Bento em Portugal*) e por Frei Manuel do Cenáculo,

Rosto da *Sentença da Real Meza Censoria*, proferida em 23.12.1768 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

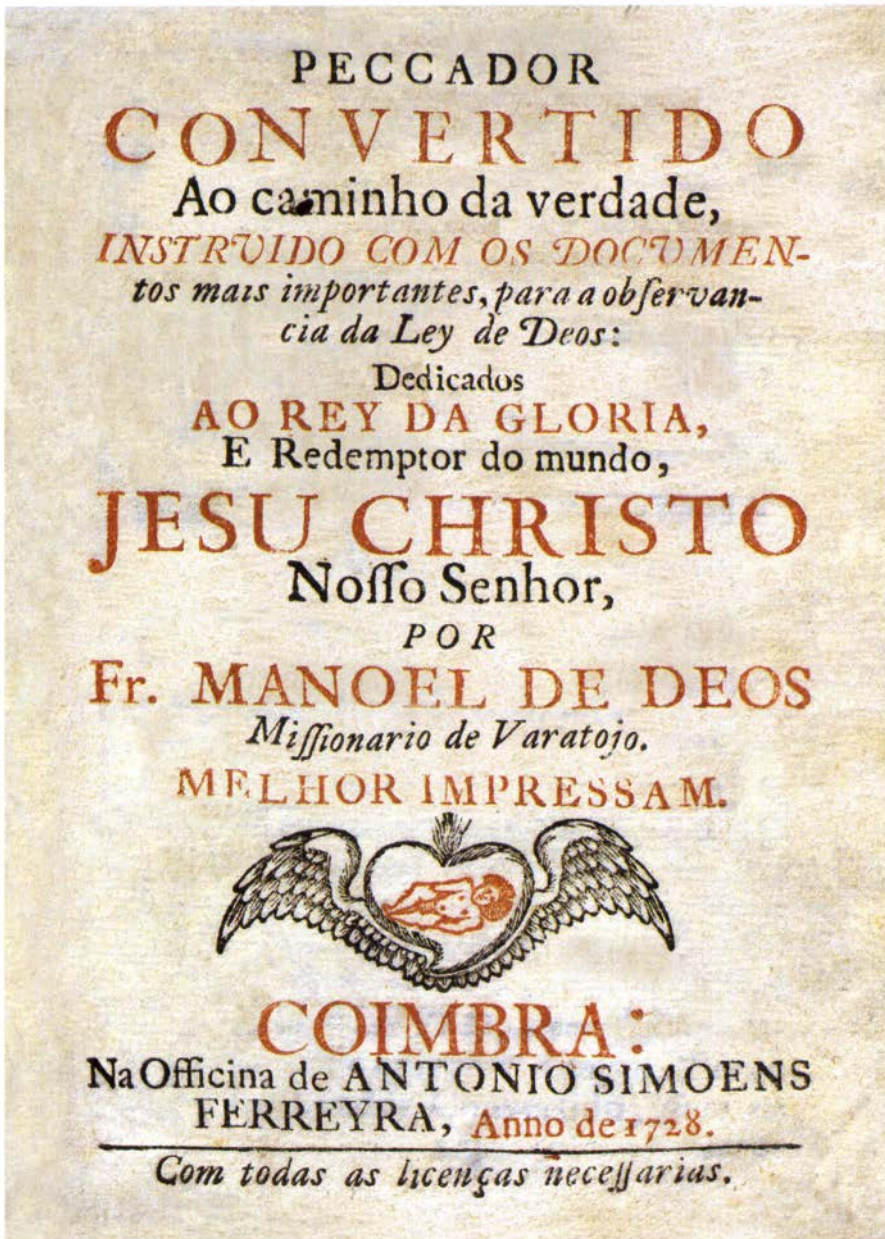
◁ Rosto da *Tentativa theologica*, de António Pereira, 1766 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

em 1769 (*Plano de Estudos* incluído nas *Memórias históricas dos progressos e restabelecimento das letras na Ordem Terceira em Portugal e seus domínios*)<sup>161</sup>. Contudo, em 1788, Martinho de Melo e Castro requereu da Santa Sé autorização para formar uma comissão de reforma das ordens, criada no ano seguinte, em 1789, por D. Maria I, sob a designação de Junta do Exame do Estado Actual, e Melhoramento Temporal das Ordens Regulares, presidida pelo bispo do Algarve, D. José Maria de Mello, e que actuou até à vigência do período vintista. Aliás, o esforço de reforma e renovação pode ler-se, nem sempre em propostas convergentes, em obras de natureza predominantemente pastoral como a *Ideia de um perfeito parochio* (1772-1773) de Frei Inácio de São Caetano (OCD), nos *Cuidados literários* (1791) ou nas *Memórias históricas do ministerio do pulpito* (1776) de Frei Manuel do Cenáculo ou na *Preparação para a primeira comunhão* (1787) e no *Pastor evangelico* (1797) de Teodoro de Almeida.

### Devoções e modelos de conduta espiritual

A PERCEÇÃO, POR BREVE QUE SEJA, do cruzamento de linhas e objectivos que, do ponto de vista eclesiológico, pastoral e espiritual, atravessam o século XVIII não pode ignorar uma vasta produção de textos, folhetos, pagelas, meios privilegiados da «popularização» de devoções ao «nome de Jesus», às «chagas de Cristo», à Virgem Maria. De resto, o itinerário «moderno»<sup>162</sup> da Devoção ao Sagrado Coração de Jesus, de extraordinário sucesso ao longo do século, retomava uma antiga tradição de meditação sobre a Paixão de Cristo, ligada à reforçada devoção pós-tridentina da Eucaristia e à ideia da «reparação» como compensação dos ultrajes cometidos pelos homens. Objecto de discussão entre sectores jansenistas, de um segundo momento, ou mais precisamente jansenizantes, e Jesuítas, os grandes impulsionadores da difusão da experiência mística de Margarida Maria Alacoque, no Convento da Visitação de Paray-le-Monial entre 1673 e 1675<sup>163</sup>, a devoção originará uma sistematização doutrinal, teológica e eclesiológica que se prolongará pelos séculos XIX e XX. Em Portugal, a difusão far-se-á, essencialmente, através de textos de Frei Jerónimo de Belém (OFM) *Coração de Jesus comunicado aos fiéis* (1731), que integra a *Vida da Venerável Madre Margarida Maria Alacoque*, de Frei Francisco Brandão (ESA), *Devoção ao Santíssimo Coração de Jesus* (1734), de Teodoro de Almeida, responsável pela vinda das Visitandinas para Portugal, em 1784, *Entretenimentos do Coração Devoto com o Santíssimo Coração de Jesus* (1790), publicação que traduzia «os pios exercícios, que se costumão fazer na Igreja da Visitação de Lisboa, em louvor do Santíssimo Coração de Jesus, nas primeiras sextas feiras dos mezes»<sup>164</sup>. Sucesso que transparece também na parenética<sup>165</sup> e nas múltiplas confrarias do Coração de Jesus<sup>166</sup>, mas que, todavia, não pode obliterar a pujança da devoção mariana patente em textos como a *Rosa da Nazaré* (1715) de Alexandre de Gusmão (SJ), o *Devoto da Conceição* (1735), *Saudações angelicas aos Corações de Jesus, Maria e José* (1738), *Coroa seráfica e deprecativa do Santíssimo Coração de Maria* (1731) de Jerónimo de Belém (OFM), os *Estímulos do amor da Virgem Maria* (1759) e *Gemidos da Mãe de Deus aflita* (1763) do oratoriano Teodoro de Almeida. As indicações e orientações de oração que muitos destes devocionários fixam no contexto de desenvolvimento de espiritualidades privadas — nos citados *Gemidos*, e apenas como exemplo, a «Consolação XII» aconselha a «Rezar quotidianamente a Coroa das Sete dores» e faculta, no final, um conjunto de curtas orações, prolongando aliás as linhas de divulgação da oração mental, sobretudo do século anterior<sup>167</sup> — proporcionam, no limite, modelos de conduta espiritual e religiosa, verdadeiros «espelhos de perfeição» paradigmaticamente pelas muitas biografias devotas que cruzam o século narrando vidas de monjas, freiras — *Norma viva de religiosas... vida... de Madre Leocádia da Conceição* (1708) de Francisco de Arcoeli (OFM); *Vida... da Madre Maria Perpétua da Luz* (1742) de José Pereira de Santa Ana (OC); *Vida de Soror Isabel do Menino Jesus* (1757) de Martinho de São José (OFM) —, de mártires da missão (conjunto organizado pelo agostinho descalço Agostinho de Santa Maria — *Rosas do Japão*, I, 1707; II, 1724), de fundadores de ordens religiosas — *Vida de... S. João da Cruz* (1727) do padre José Pereira Baião, *Vida de S. Vicente Ferrer* (1713)<sup>168</sup>, *Vida...*



de Santo Inácio de Loyola (1718) de Francisco de Matos (SJ), *Vida do... S. Bento* de Frei Marceliano da Ascensão (OSB, 1737), *Vida de Santo André Avelino* (1757) de D. António Caetano de Bem, as traduções de vidas de São Filipe de Néri<sup>169</sup> e, em 1738, a sua *Vida admiravel* redigida pelo oratoriano Manuel Consciência<sup>170</sup>.

E não podem esquecer-se, ao longo de um século dito «iluminado», que tanto reflecte e discute a possibilidade de relação harmoniosa entre a fé e as Luzes, por um lado as tentativas, caucionadas pela eficácia do diálogo, de enquadrar o novo pensamento científico nos parâmetros da fé — enfaticamente exemplificado pelo amplo quadro de divulgação da «filosofia moderna» que constitui a *Recreação filosófica* (1751-1800), por outro, no desenvolvimento de uma literatura apologética, essencialmente nos finais do século, que procurava enfrentar as Luzes, batendo-se no campo cultural destas, ao usar como metodologia as armas fornecidas pela razão, curiosamente presente nos dois últimos volumes da *Recreação*, que posteriormente circularam autonomamente, sob o título atribuído ao tomo IX, *Armonia da razão e da religião* (1793). Aqui,

Rosto do *Pecador convertido*, de Frei Manoel de Deos, 1728 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

ENTRETENIMENTOS  
DO  
CORAÇÃO DEVOTO

COM O  
SANTÍSSIMO CORAÇÃO DE JESUS

SEGUIDOS DE ALGUNS  
ACTOS DE DESAGRAVO E OUTROS OBSEQUIOS

Para passar devotamente  
a hora que cada vez se toma de adoração ao  
Coração Santíssimo

COMFORTO PELO  
Padre THEODORO D'ALMEIDA

Com a approvação de S. Exc.<sup>a</sup> o Bispo d'esta diocese



PORTO  
LIVRARIA CATHOLICA PORTUENSE - EDITORA  
Praça de D. Pedro, 131  
1875

Rosto de *Entretenimentos do coração devoto*, de Theodoro d'Almeida, 1875 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

▷ Rosto de *Consultas espirituales*, de Frei Affonso dos Prazeres, 1745 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

CONSULTAS  
ESPIRITUAES,

EM QUE, CONFORME A VERDADEIRA  
Theologia Mystica, e Moral, se responde às mais  
frequentes duvidas, que occorrem na  
vida do espirito.

OFFERECIDAS A

CHRISTO  
CRUCIFICADO

POR

FR. AFFONSO  
DOS PRAZERES,

*Indigno Missionario Apostolico do Seminario de  
Varatejo.*



LISBOA.

Na Officina de MIGUEL MANESCAL DA COSTA,  
Impreffor do Santo Officio.

Anno de M.DCC.XLV.

*Com todas as licenças necessarias.*

Teodoro de Almeida entende que «a doutrina dos incredulos, que tapão inteiramente os olhos à luz da Religião e também da boa razão, forceja por transformar as bases dos bons costumes, firmadas na Religião, na boa razão, nas leis da Humanidade, e até nos interesses solidos de toda a Sociedade»<sup>171</sup>. A este mesmo filão de que dependem textos de naturezas várias — sermões, pastorais... — se prendem também a *Dissertação sobre a alma racional* (1778) do franciscano Frei José Mayne, *A verdade da religião cristã* (1787) de António Ribeiro dos Santos<sup>172</sup>, a anónima *Dissertação... para o conhecimento de uma só religião* (1791), a *Dissertação em que se mostra que a alma humana he huma substancia espiritual* (1794) de Frei Francisco de São José, para além da circulação de traduções de conhecidas obras de Bergier<sup>173</sup>.

Mosaico de convergências, persistências e reformulações, o século XVIII define-se, em Portugal, nas primeiras décadas, no quadro de uma espiritualidade organizada pelos movimentos rigoristas, antimolinistas e de militância antibeata, e contudo defensores da mística no quadro da legitimidade «de todo um património tradicional de práticas que não admitiam facilmente lhes fosse vedado, como era o caso da prática de uma correcta *contemplação adquirida*»<sup>174</sup>. O pendor assumidamente antimístico de uma piedade «iluminada», de uma regulada devoção, aprendida na lição de Muratori, que paulatinamente vai ganhando o século, formula-se, entre nós, no quadro da justificação regalista do corte de relações com Roma, com acentos marcadamente antijesuíticos, corroborando, nesse sentido, as preocupações de um jansenismo de teor eclesiológico e político, mesmo assim difícil de precisar. De qualquer modo, a piedade desses círculos «ilustrados», cujo legado fundamental reside provavelmente na directa, embora cautelosa, aproximação aos textos sagrados<sup>175</sup> e no acalentar de uma espiritualidade despojada, convive, com perturbações é certo, na segunda metade de Setecentos, com orientações mais devotas e devoções mais «popularizantes» que aliás farão o seu caminho ao longo dos séculos XIX e XX.

NOTAS

- <sup>1</sup> Para estas questões continua útil ALMEIDA – *História*, esp. vol. 2, esp. p. 129-222.
- <sup>2</sup> Para o que é particularmente útil DIAS – *Correntes*, p. 93-177.
- <sup>3</sup> D. PEDRO – Carta de Brujas, 27-39. Nas transcrições dos textos e documentos mantenho a grafia original mas desdubro as abreviaturas, actualizo o «u» consonântico intervocálico e, muito discretamente, a pontuação.
- <sup>4</sup> Veja-se o estudo magistral de MARQUES – *A arquidiocese*, esp. p. 1122-1156.
- <sup>5</sup> CARVALHO – A Igreja, p. 646-650; MARTINS – *Vida*.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, esp. p. 644.
- <sup>7</sup> CARVALHO – Nas origens, p. 11-124 e SANTOS – *Os Jerónimos*, p. 6-7.
- <sup>8</sup> CARVALHO – A Igreja, p. 654 e TAVARES – Para uma revisitação, p. 8.
- <sup>9</sup> FARIA – O maior êxito, p. 83-110.
- <sup>10</sup> TAVARES – *Os Lóios*. IDEM – Algumas notas, p. 263-276.
- <sup>11</sup> Para os Lóios, veja-se TAVARES – Para uma revisitação, p. 11-22; para os Jerónimos, SANTOS – *Os jerónimos*.
- <sup>12</sup> DIAS – *Correntes*, esp. p. 98-177. Para os Beneditinos, v. DIAS – *O mosteiro*, p. 95-132. Para aspectos mais legais e formais, v. ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 129-222.
- <sup>13</sup> CORPO Diplomático, vol. 2, p. 5-6; DIAS – *Correntes*, p. 138-139.
- <sup>14</sup> SOLEDADE – *História seraphica*, vol. 4, p. 66-67.
- <sup>15</sup> CARDOSO – *Agiologio lusitano*, esp. vol. 1, p. 374-376; SOLEDADE – *História seráfica*, vol. 4, p. 64 ss.
- <sup>16</sup> SOLEDADE – *História seraphica*, vol. 4, p. 95-99.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, esp. p. 296 ss.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, p. 101.
- <sup>19</sup> PIEDADE – *Espelho*; DIAS – *Correntes*, p. 146-155.
- <sup>20</sup> SOUSA – *História de S. Domingos*, parte III, p. 21.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 21-22.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, p. 24; DIAS – *Correntes*, p. 159-163.
- <sup>23</sup> ROMÁN – *Vida de Montoya*, fl. 14 v.; DIAS – *Correntes*, p. 120 ss.
- <sup>24</sup> Sobre a obra, veja-se DIAS – *Correntes*, p. 324-328; MARQUES – Sebastião Toscano, p. 233-239.
- <sup>25</sup> FARIA – *Difusão*; GOUVEIA – *Dor*.
- <sup>26</sup> TELES – *Chronica*, vol. 1, p. 41.
- <sup>27</sup> BRANDÃO – *A inquisição*.
- <sup>28</sup> RODRIGUES – *História*; TELES – *Chronica*.
- <sup>29</sup> Publicadas por DÍAZ Y DÍAZ – *Synodicon*, vol. 2, p. 73-136.
- <sup>30</sup> MARQUES – *A arquidiocese*, esp. p. 1122-1156.
- <sup>31</sup> SYNODICON, vol. 2, p. 354-414 e 138-190.
- <sup>32</sup> MARQUES – *Sínodos*.
- <sup>33</sup> BRAGANÇA, ed. – *Breve memorial*.
- <sup>34</sup> FERNANDES – As artes, p. 47-80.
- <sup>35</sup> GRANADA – Prólogo à *Summa caietana* (1557), [s.n.].
- <sup>36</sup> SILVA – *A primeira suma*; FERNANDES – As Artes, p. 47-80 e IDEM – Do manual de confesores, p. 47-65.
- <sup>37</sup> Comentados por SILVA – *O cardeal-infante*, p. 167-170.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, p. 170.
- <sup>39</sup> VIO – *Summa Caietana*. Lisboa: João Blávio, 1557, e, com alterações, *Ibidem*, 1560, prólogo «al christiano lector» por Frei Luís de Granada, vista e examinada por D. Frei Bartolomeu dos Mártires.
- <sup>40</sup> TELES – *Chronica*, 1645, vol. 1, p. 375.
- <sup>41</sup> FRANCO – *Imagem*, p. 39-40; RODRIGUES – *História*, esp. tomo II, vol. 1, p. 455-502.
- <sup>42</sup> SILVA – *O cardeal-infante*, esp. p. 343-346.
- <sup>43</sup> JEDIN – *Historia*, vol. 2, p. 149-186; CASTRO – *Portugal no Concílio*, vol. 5, p. 241-262; SOUSA – *Vida*, livro II, esp. p. 215-265.
- <sup>44</sup> SOUSA – *Vida*, livro III, p. 83-107.
- <sup>45</sup> *Ibidem*, livro III, p. 60-82.
- <sup>46</sup> *Ibidem*, livro I, p. III.
- <sup>47</sup> *Ibidem*, p. 112.
- <sup>48</sup> Veja-se BELCHIOR; CARVALHO – Portugal, col. 1958-1973; IDEM – *Génese*; FERNANDES – *Espiritualidade: Época Moderna*; IDEM – *Laicado: Época Moderna*; SANTOS – *Literatura*.
- <sup>49</sup> FERNANDES – A construção, p. 256-258.
- <sup>50</sup> DIAS – *Correntes*, esp. p. 245-362.
- <sup>51</sup> DIAS – *Correntes*, p. 245-362; CARVALHO – Das edições; IDEM – O contexto da espiritualidade.
- <sup>52</sup> RODRIGUES – *Fray Luis de Granada y La literatura*.
- <sup>53</sup> ANTOLOGIA de espirituais.
- <sup>54</sup> DIAS – *Correntes*, esp. p. 300-316.
- <sup>55</sup> *Ibidem*, p. 322-343.
- <sup>56</sup> *Ibidem*, esp. p. 343-358.
- <sup>57</sup> CARVALHO – Das edições, p. 149-150.
- <sup>58</sup> DIAS – *Correntes*, p. 346-351; ASENSIO – Introdução, p. v-cix.
- <sup>59</sup> CARVALHO – O contexto.
- <sup>60</sup> CARVALHO – Das edições, p. 142.
- <sup>61</sup> Veja-se a síntese de DIAS – *Correntes*, esp. p. 199-233.

- 62 DIAS – *O erasmismo e Inquisição*; IDEM – *Correntes*, p. 234-243.  
 63 DIAS – *Correntes*, p. 381-397.  
 64 CASTRO – *Portugal no Concílio de Trento*, vol. 4, p. 127-138.  
 65 *Canones et decreta*. Cf. ANSELMO – *Bibliografia*, n.º 471.  
 66 ANSELMO – *Bibliografia*, n.ºs 178, 472-473 e 839.  
 67 *Decretos e determinações do Concílio Tridentino*, [s.n.].  
 68 CAETANO – A recepção.  
 69 Veja-se o sugestivo estudo sobre as visitas pastorais em Coimbra de CARVALHO – A jurisdição, p. 121-163 e CARVALHO; PAIVA – A evolução.  
 70 ROLO – *L'Evêque*. Uma figura modelar que terá marcado bispos posteriores. Cf. GOUVEIA – O bispo, p. 55-70 e IDEM – O enquadramento, p. 290-299.  
 71 SOUSA – *Vida*, p. 71.  
 72 ROLO – *L'Evêque*; SOUSA – *Vida*, esp. livros III e IV.  
 73 MADEIRA – *Primeira parte*.  
 74 *Ibidem*, fl. 9 v.  
 75 CARVALHO – Para a história, p. 91-99.  
 76 DEUS – *Motivos espirituais* (ed. de 1633), «Ao pio leitor», [s.n.].  
 77 CAMELO – *Parocho*, secção IV, [s.n.].  
 78 RODRIGUES – *História da Companhia*, II.1, p. 445-475.  
 79 *Catecismo romano*, 1590, fl. 178 v.  
 80 *Ibidem*, 1590, fl. 193 r.  
 81 *Constituições sinodais do Porto (1585)*, fl. 17.  
 82 CUNHA – *Persuasão*.  
 83 MARQUILHAS – Que todas as pessoas fação rol, p. 45-74, esp. p. 54-62.  
 84 VASCONCELOS – *Caminho espiritual (1613)*, fl. 1-19.  
 85 *Ibidem*, fl. 2 v.  
 86 SOUSA – *Vida*, livro III, p. 69-83.  
 87 VASCONCELOS – *Caminho espiritual (1613)*, fl. 2 v.  
 88 *Ibidem*, fl. 17 v.  
 89 FERNANDES – *Do Manual*.  
 90 DUHR – *Communion*.  
 91 CARVALHO – Para a história, p. 55 ss.  
 92 VELHO – *Princípio do divino amor*, fl. 40 v.  
 93 MELO – *Carta*, p. 82.  
 94 Sínodo de D. Luís Pires in *SYNODICON Hispanum*, vol. 2, esp. p. 96-97. V. MARQUES – Sínodos, esp. p. 295-300.  
 95 DIAS – *Correntes*, p. 338 ss.  
 96 VELHO – *Princípio*, fl. 2 r.  
 97 *Ibidem*, fl. 17 v.  
 98 *Ibidem*, fl. 46 v.  
 99 *Ibidem*, fl. 27 v.-28 r.  
 100 BELCHIOR; CARVALHO – *Génese*, p. 20-21.  
 101 PIRES – *Para uma leitura*, esp. p. 17-45.  
 102 VELHO – *Princípio*, fl. 145 r.  
 103 TAVARES – *Caminhos*, p. 163-215; e PAIVA – *Missões*, p. 4-27.  
 104 VELHO – *Princípio*, fl. 145 r.  
 105 RODRIGUES – *Fray Luis de Granada*.  
 106 MARQUILHAS – Que todas as pessoas, p. 67.  
 107 VELHO – *Princípio*, fl. 43 r.  
 108 MÉRTOLA – *Vida*, p. 184.  
 109 *Ibidem*, p. 184-185.  
 110 Editadas por ALONSO, OSA – *Escritos*.  
 111 FERNANDES – *Recordar*.  
 112 MÉRTOLA – *Vida*, p. 198-189.  
 113 MENDES – *A oratória*.  
 114 BELCHIOR – *Um homem*.  
 115 MARQUES – *A parenética*.  
 116 MARQUILHAS – Que todas as pessoas, esp. p. 54-65, não regista sermões, nem nas bibliotecas de clérigos.  
 117 RODRIGUES – *Notícias*, p. 233-234.  
 118 Cf. INVENTÁRIO.  
 119 FERNANDES – *Espelhos*, esp. p. 223-258 e 291-338; IDEM – *Viúvas*.  
 120 Para um quadro mais amplo veja-se GOUVEIA – *Educação*, p. 11-44.  
 121 GUSMÃO – *Arte*, p. 21, 336 ss. Sobre esta obra e o seu contexto, v. FERNANDES – *Espelhos*, esp. p. 369-373.  
 122 CARDOSO – *Agiolégio*, vol. 3, p. 670 e ANJOS – *Jardim*, p. 304-309.  
 123 CARVALHO – *Vida*, p. 81-161.  
 124 PARADA – *Dialogos*, fl. 23-31.  
 125 CARDOSO – *Agiolégio*, vol. 3, p. 745.  
 126 FERNANDES – *A construção*.  
 127 CARDOSO – *Agiolégio*, vol. 3, p. 232.  
 128 GAJANO, ed. – *Raccolte*; MARTINELLI – *Le raccolte*, p. 445-464.  
 129 GAJANO – *Dai leggendari*, p. 219-244; SALLMANN – *Naples*.  
 130 VELHO – *Princípios*, fl. 46 v.  
 131 ANJOS – *Jardim*.

- <sup>132</sup> CARDOSO - *Agiologio*, vol. I, «Advertencias», [s.n.]  
<sup>133</sup> *Ibidem*, vol. 3, «A quem ler», [s.n.]  
<sup>134</sup> FERNANDES - História.  
<sup>135</sup> CARVALHO - La Bible, p. 253.  
<sup>136</sup> *Ibidem*.  
<sup>137</sup> ROSA, a cura di - *Cattolicesimo*. PLONGERON - Recherches.  
<sup>138</sup> CORREIA - *Liberalismo*; VARGUES - *A aprendizagem*.  
<sup>139</sup> CARVALHO - La Bible; Dos significados da divulgação de Jean Gerson.  
<sup>140</sup> TAVARES - *Etica*; IDEM - Portugal; IDEM - Molinosismo.  
<sup>141</sup> SILVA - *A questão*.  
<sup>142</sup> *Ibidem*; TAVARES - *Etica*.  
<sup>143</sup> RODRIGUES - Pombal; LAVRADOR - *O pensamento*.  
<sup>144</sup> SILVA - *A questão*.  
<sup>145</sup> *Ibidem*.  
<sup>146</sup> FIGUEIREDO - *Tentativa*, Ded.  
<sup>147</sup> SANTOS - António Pereira de Figueiredo.  
<sup>148</sup> CARVALHO - Dos significados.  
<sup>149</sup> ANDRADE - Pombal.  
<sup>150</sup> SILVA - *A questão*; RODRIGUES - Pombal e D. Miguel; LAVRADOR - *O pensamento*.  
<sup>151</sup> SILVA - *A questão*, p. 390.  
<sup>152</sup> SANTOS - António Pereira de Figueiredo, p. 193, n. 47.  
<sup>153</sup> ASV. NP. 193. (Roma, 15 de Fevereiro de 1791); ANTT. Mesa Censória, Maço 345, «Orações e obras de doutrina».  
<sup>154</sup> MILLER - Portugal. VAZ - O catecismo.  
<sup>155</sup> VAZ - O catecismo.  
<sup>156</sup> CENÁCULO - *Instrução pastoral*; VAZ - Catecismo, p. 224-225.  
<sup>157</sup> Manuscrito transcrito em MONTEIRO - *D. Frei Alexandre da Sagrada Família*, p. 327-363.  
<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 327.  
<sup>159</sup> NATIVIDADE - *Sciencia dos Costumes*.  
<sup>160</sup> RAMOS - *Problemas*; IDEM - Pombal; MATTOSO - *Os estudos*.  
<sup>161</sup> CENÁCULO - *Disposições*; MARCADÉ - *Frei Manuel*.  
<sup>162</sup> ROSA - *Regalita*.  
<sup>163</sup> *Ibidem*. ZOVATTO - *La spiritualità*. IDEM - Nuove forme.  
<sup>164</sup> ALMEIDA - *Entretenimentos*.  
<sup>165</sup> Já em 1737 José de Nossa Senhora (OFM) dedica ao tema o *Sermão panegírico do Coração de Jesus*.  
<sup>166</sup> Frei Jerónimo de Belém (OFM) escreveu um compromisso para a do convento de Xabregas (1734).  
<sup>167</sup> Sirvam como exemplo: *Semana Santa, exercicios divinos da presença de Deus e oração para cada dia da semana* (1719) de Frei António da Expectação (OCD); *Queixas da alma e verdadeira prática da oração mental* (1726) de Frei Estevão de Santo António (OC); *Método pratico para que todas as almas saibam exercitar-se na oração mental* (1731) de António Esteves; *Meditações dos atributos divinos para todo o ano* (1796) do oratoriano Teodoro de Almeida; e a reedição (1775) do *Tratado breve da oração mental* do padre Manuel Bernardes.  
<sup>168</sup> Recompilação de Lopes Coelho.  
<sup>169</sup> SANTOS - *O Oratório*. PIRES - *Para uma leitura*.  
<sup>170</sup> SANTOS; MARTINS; TAVARES - Alfonso Maria de Liguori: Exposição histórico-bibliográfica.  
<sup>171</sup> ALMEIDA - *Recreação*, tomo 10, Dedicatória.  
<sup>172</sup> PEREIRA - *O pensamento*.  
<sup>173</sup> SANTOS - Os livros.  
<sup>174</sup> TAVARES - Portugal, p. 181.  
<sup>175</sup> CARVALHO - La Bible, p. 263.



# Rejeições e polémicas

Francisco Bethencourt

A EXPULSÃO DE JUDEUS E MUÇULMANOS, decidida em 1496 pelo rei D. Manuel, implicou uma ruptura com a tradição de relativa coexistência entre as três comunidades religiosas, erradicando formalmente do reino (e do império) a religião hebraica e a religião islâmica, que deixaram de dispor de templos, de livros e de enquadramento espiritual. Nalguns casos, tanto em Portugal como no império, sobretudo no Norte de África e na Índia, foi tolerada a presença temporária de judeus e de muçulmanos, decorrente de atividades diplomáticas, comerciais ou intelectuais (caso dos intérpretes), os quais não podiam manifestar publicamente a sua fé religiosa nem praticar coletivamente os respectivos ritos devido à ausência de locais consagrados. A conversão formal à religião cristã daqueles que foram forçados a permanecer no reino significou, em muitos casos, a manutenção clandestina das respectivas crenças. A ausência de textos, práticas litúrgicas e apoio eclesiástico ou especializado implicou, a longo prazo, a diluição do contexto doutrinário, a fragmentação do sistema de crenças, a interiorização de comportamentos públicos e a perpetuação privada de tradições rituais de higiene, gastronomia e celebração de dias de festa. Existem igualmente casos de integração plena na comunidade cristã, sendo as origens étnico-religiosas apagadas ou perturbadas pela constante perseguição inquisitorial.

O diploma régio de 1496 contra judeus e muçulmanos insere-se num contexto mais vasto, onde destacamos: a) a conquista do reino de Granada — último reino muçulmano da Península — pelos Reis Católicos em 1492; b) a decisão destes reis, no mesmo ano, de expulsar os judeus dos seus territórios (com a conseqüente entrada de dezenas de milhares em Portugal em troca do pagamento de um pesado tributo a D. João II); c) as negociações entre a Coroa portuguesa e a Coroa castelhana para o casamento de D. Manuel com a princesa D. Isabel (viúva de D. Afonso, príncipe herdeiro de D. João II), que acaba por se realizar em Outubro de 1497. O contexto peninsular é essencial para compreender o diploma de expulsão dos judeus, sobretudo se tivermos em conta a aspiração de D. Manuel à Coroa de Castela, onde chegou a ser jurado como herdeiro dos Reis Católicos logo a seguir ao seu casamento, por morte do príncipe Juan. Aliás, é a tensão constante entre rivalidade e aliança protagonizada pelas coroas de Portugal, Castela e Aragão que explica, conjuntamente com a identidade étnica pré-nacional dos respectivos súbditos, as guerras cíclicas na Península — nomeadamente no tempo de D. Fernando, D. João I e D. Afonso V —, bem como a reclamação de unificação das coroas pelas famílias reinantes, concretizada finalmente com Filipe II, mas cuja duração não excedeu três gerações.

## JUDAÍSMO E CRIPTOJUDAÍSMO

A EXPULSÃO DOS JUDEUS DE PORTUGAL não pode ser vista como o resultado simples da razão diplomática. Tratou-se de um processo turbulento, caracterizado por uma sequência de acontecimentos complexa, reveladora da interferência de outras ordens de razão — económica, política, religiosa e social — e dos conflitos existentes no seio da sociedade de corte. A reconstituição dos diversos momentos é decisiva para a compreensão do referido processo: nos primeiros dias de Dezembro de 1496 é tornado público o édito que impõe a saída de judeus e mouros do reino até Outubro do ano seguinte, sob pena de confisco de bens e condenação à morte, sendo permitido o

◁ *São Miguel Arcanjo*, óleo sobre tela de autor desconhecido (século XVIII), IPPAR/Mosteiro dos Jerónimos.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

transporte de bens e a permanência individual no caso de conversão à fé cristã; a 31 de Dezembro de 1496 um novo diploma condiciona a saída dos judeus a autorização régia, limita o seu transporte a navios licenciados para o efeito e sanciona a quebra de contrato pelos capitães; no início da Quaresma de 1497, o rei decide que sejam tomados aos judeus os filhos menores de catorze anos para serem educados por famílias cristãs; a 30 de Maio do mesmo ano o rei compromete-se a não ordenar devassas ao comportamento religioso dos recém-convertidos por um período de vinte anos; no contrato de casamento de D. Manuel com a princesa D. Isabel, assinado a 11 de Agosto de 1497, é definida a condição de extradição dos hereges de origem judaica procurados pela Inquisição de Castela até final do mês de Setembro; na correspondência entre o rei português e os Reis Católicos, a concretização do casamento é condicionada à efectiva expulsão dos judeus; os três portos previstos para o transporte dos judeus são reduzidos a um, Lisboa, onde se concentram milhares de judeus na fase final do prazo definido pelo édito; a falta de transportes e o novo sequestro dos filhos cria um ambiente de terror que facilita a conversão maciça dos judeus; já depois de terminado o prazo, os judeus não baptizados, então na condição de escravos do rei, pedem, e obtêm, a conversão em troca da restituição dos filhos e do alargamento ao seu caso do compromisso régio de isenção de inquérito sobre o respectivo comportamento religioso pelo período de vinte anos.

O facto histórico não é a expulsão dos judeus mas a sua integração violenta na comunidade cristã, tendo sido utilizados todos os meios perversos para a conseguir: sequestro de filhos, condicionamento dos transportes e redução dos resistentes à condição de escravos. O sofrimento da comunidade judaica durante cerca de um ano (falamos apenas do processo de expulsão, não da perseguição que se desenvolveu durante mais de dois séculos e meio contra os descendentes) é tanto mais duro quanto os primeiros sinais do reinado de D. Manuel iam no sentido da protecção da comunidade: logo a seguir à sua aclamação em 1495 o rei tinha assinado numerosas cartas de nomeação e confirmação de cargos que envolviam judeus e tinha libertado os milhares de judeus cativos nos últimos anos do reinado de D. João II por não terem satisfeito as condições impostas à sua entrada no reino. Curioso é o desaparecimento completo dos muçulmanos das fontes, as quais se cingem ao caso dos judeus. A sua inclusão no decreto de expulsão pode ser interpretada como mera operação de propaganda de um rei que um ano mais tarde viria a ser reconhecido como herdeiro dos Reis Católicos: tratava-se de exhibir uma unificação religiosa que não existia sequer em Castela, respondendo por excesso às exigências das negociações matrimoniais de D. Manuel com a princesa D. Isabel. A verdade é que a conquista do Algarve tinha ocorrido dois séculos e meio antes da conquista de Granada, verificando-se um processo lento de integração (e drenagem para o Norte de África) da comunidade muçulmana. No momento do édito de expulsão, a religião islâmica em Portugal estava reduzida a uma expressão mínima.

Na *Chronica do felicissimo rei D. Emanuel*, publicada cerca de 70 anos depois dos acontecimentos, Damião de Góis dá conta das dissensões na corte em torno do édito de expulsão. Embora a controvérsia que ele reconstitui tenha ocorrido antes do seu nascimento em 1502, devendo presumir-se que dizia mais respeito à polémica da sua própria época sobre a Inquisição do que ao processo de expulsão — vítimas da Inquisição de Veneza citaram em tribunal a crónica de Damião de Góis para alegar a nulidade da conversão dos seus antepassados —, pode ter tido acesso à memória oral de descendentes dos intervenientes ou a alguns pareceres guardados na Torre do Tombo. Na sua versão, os opositores à expulsão indicavam o consentimento de comunidades judaicas nos territórios papais, bem como nos estados existentes em Itália, Hungria, Boémia, Polónia e Alemanha. Para além disso, argumentavam com a perda religiosa (seguiriam para terra de mouros, onde se perderia toda a esperança da sua conversão), político-militar (passariam a dar avisos aos mouros, ensiná-los nas artes mecânicas e no fabrico de armas) e financeira (perder-se-iam os seus serviços e tributos). As opiniões favoráveis à expulsão



insistiam nos precedentes ocorridos em França, Inglaterra, Escócia, Dinamarca, Noruega e Suécia, Flandres e Borgonha, Castela e Aragão. Argumentavam com o futuro isolamento do reino face aos estados vizinhos, caso fosse permitida a livre residência dos judeus. Damiano de Góis reflecte conhecimentos que ele próprio adquiriu nas suas viagens pela Europa, revelando um pensamento político sofisticado que é vazado para o final do século xv. Esta hipótese é confirmada pela forma como descreve a diferença de tratamento face aos judeus e face aos muçulmanos. Na sua opinião estes estavam mais protegidos pelo facto de possuírem a maior parte da Ásia e da África [sic], bem como uma parte da Europa, organizados em impérios, reinos e grandes senhorios, onde viviam muitos cristãos cativos e livres, nos quais se podiam vingar caso lhes fizessem agravo. Nesta perspectiva, os judeus eram muito mais vulneráveis, pois não possuíam qualquer poder ou autoridade sobre territórios, permanecendo expostos à violência quotidiana das comunidades com as quais coexistiam.

A obra de Damiano de Góis foi utilizada como fonte quase exclusiva por Jerónimo Osório, bispo de Silves, na sua crónica *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae*. Esta obra, publicada em 1571 em Lisboa, conheceu uma grande difusão, com três reedições em Colónia (1574, 1580 e 1597) e duas edições da tradução francesa (1581 e 1587), facto demonstrativo do interesse existente na

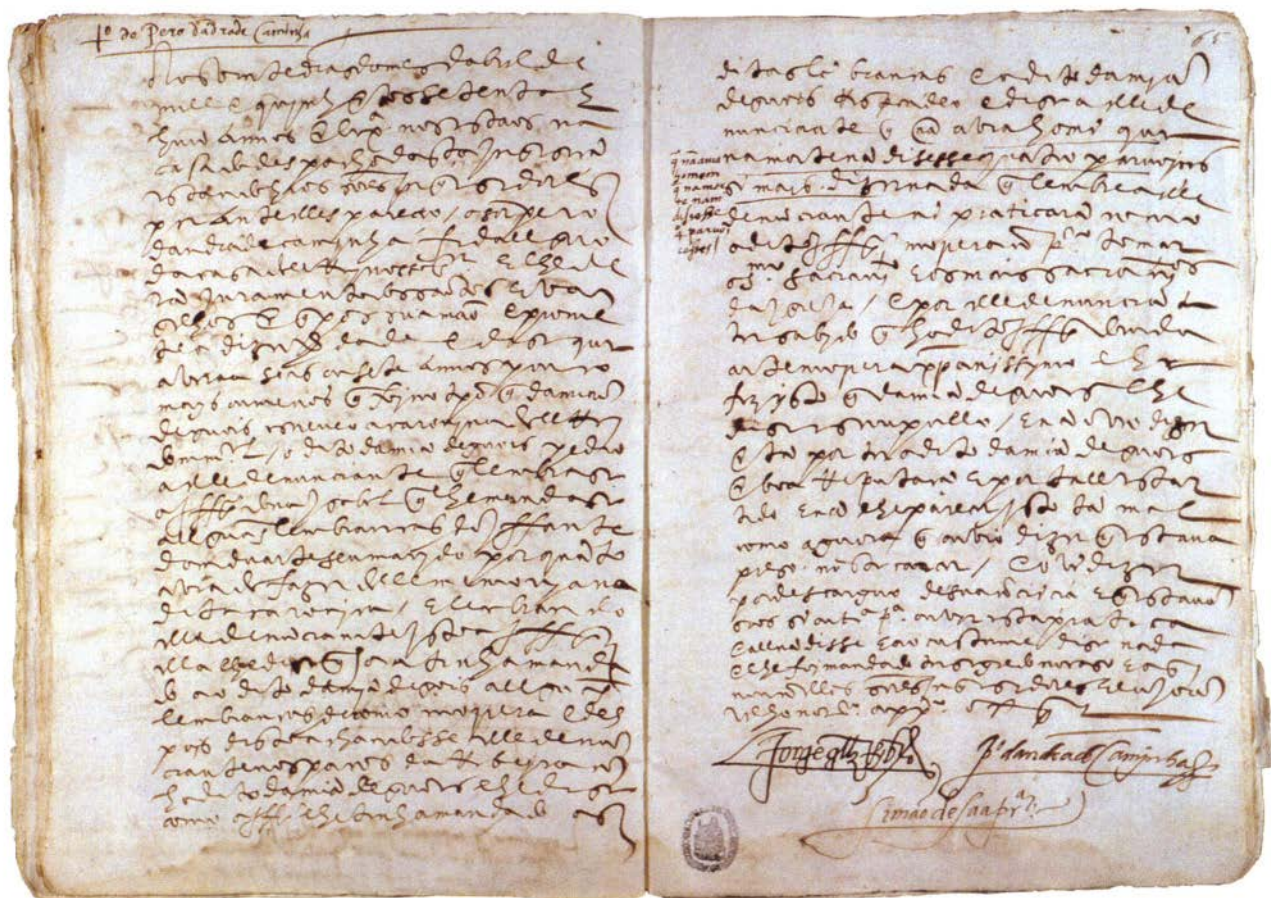
Retrato de *Damião de Góis* por Albrecht Dürer (Colecção Albertina, Viena de Austria).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Europa pelo período de maior expansão geográfica dos Portugueses no mundo. Embora a base da narrativa seja idêntica, as observações distanciam-se em numerosos pontos, como acontece no caso da expulsão dos judeus. Jerónimo Osório é mais veemente ainda a condenar a conversão violenta dos judeus — «foi injusta, foi iníqua a traça [...] nem legítimo foi este procedimento, nem cristão» —, que conduzia à aceitação fingida da fé cristã, contrária ao livre-arbítrio. Nesta perspectiva, a conversão deveria ser acto de sacrifício voluntário, nunca imposto, pois considera indigno confiar em homens suspeitos o trato dos mistérios da fé e dos símbolos divinos. Mas Jerónimo Osório fecha a porta à possibilidade de reconhecer a nulidade do acto original, com todas as consequências para as gerações seguintes de perseguidos, pois elogia os frutos da acção de D. Manuel, dado que os filhos de judeus suspeitos de simulação «com o nosso trato, familiaridade e disciplina [...] cultivam santamente a religião de Jesus Cristo». Este passo, que não é dado por Damião de Góis, permite legitimar toda a acção inquisitorial, pois aceita explicitamente como cristãos os descendentes dos judeus baptizados à força.

Assim, verificamos como o debate em torno da expulsão dos judeus, ou seja, da conversão violenta da comunidade, se cruzou, ao longo do tempo, com o debate sobre a legitimidade do baptismo e com o debate sobre a verdadeira crença religiosa dos cristãos-novos de origem judaica. A suspeição lançada sobre toda a comunidade de convertidos teve duas consequências, a primeira linguística, com a criação da denominação «cristão-novo», que passou a funcionar como classificação pejorativa de um grupo social de excluídos de carácter étnico-religioso, a segunda política, com a irrupção de motins de cristãos-velhos contra os convertidos à força. Começamos por esta, pois os motins são geralmente reveladores de pulsões profundas, de carácter étnico, que escapam ao controlo das elites políticas e sociais. Em boa verdade, não existiram revoltas ou motins antijudaicos (ou melhor, anticristãos-novos) em número suficiente para se falar de um mal-estar geral em relação aos recém-convertidos. Para além de conflitos pontuais locais de escassa dimensão, verificaram-se dois conflitos importantes em Lisboa, o primeiro em 1504 e o segundo, extremamente violento, em 1506. Em 1504 não temos propriamente um motim mas uma rixa entre cristãos-velhos e cristãos-novos na Rua Nova, sendo detidos quarenta jovens e levados a tribunal. O conflito de 1506 é já de grande dimensão, pois um caso de suposto milagre na Igreja de São Domingos teria sido posto em dúvida por um cristão-novo, facto que suscitou a indignação dos religiosos dominicanos e de uma parte dos cristãos-velhos presentes, que mataram o céptico e alargaram o conflito a toda a cidade. A população foi agitada por dois dominicanos exaltados que conduziram uma verdadeira caça aos cristãos-novos, com identificação casa a casa, assalto, pilhagem de bens, defenestração das famílias e mortes violentas por espancamento. O *pogrom* durou uma semana, existindo testemunhos da época — como Ibn Verga ou «anónimo alemão» — que descrevem cenas de extrema violência, perpetradas por homens e mulheres, concluídas pela deposição dos cadáveres no Largo de São Domingos, aos quais era lançado fogo.

Essas fontes calculam o número de mortos entre 1200 e 3000, numa manança sem precedentes, que manteve as autoridades fora da cidade, tomada pela população acicatada pelos Dominicanos. Aliás, é significativo o local de queima dos corpos, sendo sublinhado o papel dos religiosos em todo o processo de resistência às autoridades. Neste caso é duvidosa a «espontaneidade» étnica do motim, pois verifica-se uma forte manipulação dos Dominicanos, facilitada pelo facto de se tratar de um período de peste que durou cerca de dois anos — daí a ausência da corte e das autoridades da cidade, as quais só se conseguiram impor na fase de declínio do motim. A intervenção militar ordenada pelo rei implicou a detenção de todos os dominicanos à excepção de um, tendo sido expulsos de Lisboa e distribuídos pelos mosteiros da província. Os dois agitadores que tinham lançado o *pogrom* sofreram um processo fulminante de desinvestidura das ordens sacras e entrega ao tribunal secular, que os garroteou e queimou. Em relação à população civil foram enforcadas cerca de quarenta pessoas, sendo confiscados os bens daqueles que tinham es-



tado envolvidos no saque de casas e homicídios. A Casa dos Vinte e Quatro perdeu temporariamente o privilégio de ter representantes na vereação da câmara, sendo restabelecido o direito de aposentadoria. Como bem observou Yerushalmi, não foi castigado o pogrom, pois não há qualquer medida de indemnização das vítimas — os bens confiscados reverteram simplesmente para a Coroa —, foi punida a sublevação contra a ordem régia.

A expressão «cristão-novo» viria a ter consequências a curto, médio e longo prazo. Enquanto em Espanha os estatutos de limpeza de sangue se anteciparam à criação da Inquisição, surgindo desde meados do século xv para impedir o acesso de «convertidos» aos cabidos das catedrais e às vereações municipais, em Portugal o principal núcleo legislativo respeitante à limpeza de sangue surgiu bastante tarde, nas décadas de 1590 a 1620, já depois da unificação das coroas, destinado a erradicar a presença dos cristãos-novos das ordens religiosas, confrarias e Misericórdias, vereações municipais. A campanha de interdição do acesso dos cristãos-novos a certos cargos e funções pode ser sintetizada na seguinte sucessão cronológica: em 1558 o papa publica um breve a proibir o acesso dos cristãos-novos à Ordem de São Francisco; em 1562 a rainha regente D. Catarina aceita uma proposta da câmara de Goa para que os cristãos-novos não tenham acesso aos cargos da vereação, mas recusa publicar uma provisão para evitar escândalo; no mesmo ano, os procuradores dos concelhos em cortes pedem que o físico-mor e os oficiais da alfândega sejam cristãos-velhos; em 1572 é proibido o acesso dos cristãos-novos ao hábito de Cristo; a posição dos procuradores dos concelhos em cortes contra os cristãos-novos, reafirmada em Tomar em 1581, será renovada e ampliada ao longo do século xvii; em 1574 uma provisão régia impede o acesso de cristãos-novos aos cargos municipais de Vila Flor; em 1587 o rei confirma todas as restrições de acesso a cargos; em 1595 o rei publica instruções sobre a limpeza de sangue; em 1596 os cristãos-novos são excluídos do exercício de ofi-

Páginas do processo de Damião de Góis na Inquisição (20 de Abril de 1571), IAN/TT, Apartados, Inquisição de Lisboa, Proc.º 17 170, fl. 64 v.

FOTO: JOSÉ ANTÓNIO SILVA.

cios na Índia; em 1600 Clemente VIII publica um breve excluindo os cristãos-novos do provimento de benefícios eclesiásticos; em 1604 o rei publica um alvará proibindo as dispensas de limpeza de sangue no acesso às ordens militares; em 1612 Paulo V publica um breve para que os cristãos-novos não exerçam curato de almas nem sejam admitidos a ordens; em 1613 o rei exclui os cristãos-novos da atribuição de tenças; em 1614 são publicados os estatutos de limpeza de sangue da Sé de Coimbra; em 1614 o rei proíbe o matrimónio de cristãos-novos com nobres (decisão renovada em 1642); em 1620 uma carta régia proíbe o acesso de prebendados cristãos-novos à Sé de Braga; no mesmo ano o rei exige que os procuradores do Algarve não sejam cristãos-novos; em 1621 é proibido aos cristãos-novos candidatarem-se a cadeiras da Universidade de Coimbra; em 1637 surge um aviso de Roma para que não sejam vendidos ofícios da legacia a cristãos-novos.

Esta lista está longe de ser exaustiva, mas demonstra que a introdução da legislação de limpeza de sangue em Portugal foi tardia face ao que aconteceu em Espanha — o desfazamento é de cerca de um século. A interpretação proposta é que a conversão precoce de judeus em Castela e Aragão, sobretudo a partir da última década do século XIV, permitiu a ascensão social do novo grupo de convertidos, que se inseriu rapidamente nos cargos municipais e nas ordens superiores da sociedade (nobreza e clero). Daí o conflito permanente com os grupos tradicionalmente detentores desses cargos e estatutos, que viam a concorrência dos convertidos. Ou seja, a tentação de integração religiosa dos judeus teve como efeito perverso a sua exclusão, a longo prazo, de cargos municipais, ofícios régios, ordens religiosas, ordens militares, confrarias e clero diocesano. Essa exclusão não foi feita, no início, de cima para baixo, mas no seguimento de motins e conflitos abertos entre os dois grupos étnico-religiosos. No caso português verificam-se iniciativas da base, visíveis no âmbito de diversos municípios, onde o grupo dos cristãos-velhos consegue manipular a Coroa para obter a exclusão dos seus concorrentes cristãos-novos, mas em geral o que observamos são conjunturas de discriminação definidas ao mais alto nível, da Coroa e da cúria romana, tanto no quadro de troca de favores com os superiores das ordens religiosas ou as principais facções de corte, como no âmbito de negociações com os cristãos-novos, onde a exclusão de cargos pode fazer aumentar o preço de perdões gerais — como em 1605 ou em 1627. Os cristãos-novos em Portugal não tiveram tempo para conseguir uma inserção tão importante como em Castela e em Aragão nas oligarquias urbanas, nos cargos públicos ou nas ordens superiores da sociedade que levantasse uma onda de exclusão tão violenta por parte dos seus concorrentes cristãos-velhos, num conflito étnico-religioso que cobria um problema sociológico corrente, de conflito entre os estabelecidos e os recém-chegados. A inserção social dos cristãos-novos é feita, no caso português, sobretudo ao nível dos mesteres, embora a parte mais «visível» da comunidade, naturalmente uma ínfima minoria, obtenha contratos de arrendamento da Coroa, da Igreja e da nobreza, estructure redes de mercadores que se espalham pelo império (com as suas estratégias e conflitos próprios, onde não podemos pressupor uma harmonia entre grupos de interesses tão diversificados), invista na terra ou se insira no grupo dos terra-tenentes em certas regiões do império, como em Pernambuco ou no Rio de Janeiro.

Embora a acção da Coroa e do papado tenha contribuído para consagrar uma fronteira de «casta» específica ao mundo ibérico, que atravessa o terceiro estado, com incidência na estratégia distintiva de grupos de nobres e clérigos, não há dúvida de que existem mecanismos, muito limitados, é certo, para criar aberturas no sistema de exclusão. O próprio rei arrega-se o privilégio de criar excepções às suas próprias leis, comportamento típico do Antigo Regime. Factores cristãos-novos são autorizados a passar à Índia depois de excluídos formalmente do trato, excepções são criadas para o acesso às ordens militares, mesmo depois da lei que explicitamente o impedia (insistência reveladora de uma prática constante de violação), os casamentos entre cristãos-novos e nobres, por vezes da nobreza titulada, realizam-se perante a complacência régia, que tutela as alianças matrimoniais do grupo mais distintivo.

Os casos não são numerosos, mas verificam-se processos de limpeza de sangue de cristãos-novos promovidos pelo próprio rei como recompensa de serviços financeiros, no reino, no Norte de África ou na Índia, acedendo diversos cristãos-novos, sobretudo nos reinados de D. Manuel e de D. João III, ao estatuto de escudeiros e cavaleiros da Casa Real. Processos claros de nobilitação são mais reduzidos, mas não deixam de existir, como o caso da família Castro do Rio, cujo fundador, D. Diogo de Crasto, consegue aceder a cavaleiro da Ordem de Cristo, obtendo da rainha regente D. Catarina em 1561 a mercê de ser designado «fidalgo e nobre como se toda a sua avoenga o fora [...] fidalgo de solar conhecido». Nessa mercê, o privilegiado, o seu irmão Luís de Crasto e os seus descendentes são libertos de todos os defeitos de nascimento. No mesmo ano é-lhe atribuída carta de brasão de armas, sendo-lhe reconhecida a instituição do morgadio em 1568 por D. Sebastião. Os seus descendentes são os viscondes de Barbacena, verificando-se um processo de inserção rápida na alta nobreza graças a uma inteligente estratégia de casamentos (nomeadamente com as famílias do conde de Linhares e do marquês de Castelo Rodrigo). Os serviços prestados junto do rei consistiam em sucessivos empréstimos, nalguns casos de mais de 100 000 cruzados, bem como a organização de armadas para o socorro de fortalezas sitiadas em África e na Índia. Mas a repressão inquisitorial, como veremos mais à frente, anulará a maior parte das tentativas de ascensão social deste grupo étnico-religioso.

Não é possível falar dos cristãos-novos no plano da exclusão (maciça) ou da integração (minoritária ou mesmo de carácter individual) sem anteciparmos um pouco o capítulo sobre a Inquisição, pois precisamos de abordar a sua capacidade de negociação face ao rei e ao papado, significativa da relativa coesão da comunidade. Os cristãos-novos organizaram-se mesmo antes do estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, enviando representantes a Roma para impedir a fundação do tribunal. Apesar do seu fracasso, obtiveram do Papa perdões gerais de culpas de judaísmo em 1533, 1535 e 1547, a suspensão da realização de autos-de-fé em 1544 por quatro anos, bem como a proibição do confisco de bens por períodos variáveis em 1536, 1546, 1547 e 1558 (neste último caso com a intervenção activa da rainha regente). Junto do rei, depois de vinte anos de sucessivas derrotas perante a organização sistemática da Inquisição, obtiveram em 1577 isenção do confisco de bens e licença de saída do reino com o produto da venda da respectiva fazenda contra um serviço de 250 000 cruzados destinado a financiar a expedição de D. Sebastião ao Norte de África. Seguem-se mais de vinte anos de restrição de todos os direitos, até que em 1601 obtêm de novo a autorização de saída do reino contra um serviço de 170 000 cruzados. Em 1605 é publicado o breve papal de perdão geral depois de prometerem 1,7 milhões de cruzados à Coroa (verba que nunca chegou a ser reunida devido a dissensões no seio da comunidade de convertidos) e em 1627 obtêm um édito da graça que consiste num perdão encapotado. A guerra de independência com Castela permite um regresso da actividade conjugada dos financeiros cristãos-novos em Lisboa e em Amesterdão, os quais fazem empréstimos vultosos à Coroa e intervêm directamente na criação da Companhia do Brasil em 1649. Nessa data conseguem obter a isenção do confisco de bens junto do rei, verificando-se pela primeira vez o apoio declarado de religiosos — concretamente de jesuítas — às suas posições. A intervenção dos cristãos-novos volta a fazer-se sentir quando da suspensão do Santo Ofício pelo papa em 1674, mas essa vitória, apoiada na dissidência do secretário da Inquisição Pedro Lupina Freire e na actividade do padre António Vieira em Roma, assinala o fim de uma actividade organizada dos cristãos-novos em Portugal em defesa dos seus direitos.

Esta descrição dos principais momentos da actividade dos cristãos-novos em Portugal tem em vista assinalar uma constante de actividade colectiva durante cerca de dois séculos, aliás estimulada pela repressão inquisitorial. Este sentimento de defesa face a uma discriminação permanente, formalizada e sistematizada como perseguição legítima pelo tribunal do Santo Ofício, permite-nos abordar o problema da identidade, por natureza fluido e relacional.



Quando falamos de uma comunidade étnico-religiosa queremos designar a sua origem identitária, reforçada por uma condição segregada ao longo da Idade Média, que se perpetua noutras condições, sem gueto físico mas mental, após a conversão violenta ao cristianismo. Trata-se de um gueto mental imposto pelas condições de perseguição, mais perigoso do que o gueto físico que a comunidade tinha conhecido anteriormente, pois deixa de existir uma protecção mínima garantida pelo rei. A integração na comunidade cristã não é plena, nem é seguida de um processo de doutrinação — ainda no final do século XVI se discute se vale a pena elaborar manuais de doutrina dirigidos aos cristãos-novos de origem judaica. Ela consiste num aumento de obrigações, nomeadamente a participação nos actos litúrgicos, sob pena de denúncia, sendo de pouca dura as novas possibilidades de acesso a cargos e funções tradicionalmente reservados aos cristãos. A quebra de fronteira física com a comunidade cristã acaba por se revelar perversa, pois o inimigo passa a estar no seio da própria comunidade de convertidos. É com as denúncias das suas vítimas que a Inquisição alimenta permanentemente as prisões, produzindo novos processos, sentenças e autos-de-fé. A suspeição da comunidade de cristãos-velhos contra os convertidos e os seus descendentes é redobrada pela suspeição que se instala no próprio seio da comunidade de cristãos-novos. Daí a existência de uma identidade em desequilíbrio, em risco permanente de ser fragmentada, uma identidade de origem e condição partilhadas, mas renovada em torno de uma tensão difícil entre a vontade de integração plena e a possibilidade de resistência em situação adversa. Daí o desenvolvimento de estratégias de dissimulação ou de integração, onde a manutenção da fidelidade a um núcleo doutrinário comum (cada vez mais ténue, distante e deformado) se contrapõe a um apagamento deliberado de um passado com o qual se pretende romper.

A controvérsia no seio da comunidade de cristãos-novos em torno do pagamento da derrama de 1,7 milhões de cruzados em troca do perdão geral decretado pelo papa em 1605 depois de obtido o acordo do rei é significativa desta permanente ambiguidade: uma boa parte dos cristãos-novos arrolados nunca pagou o que lhe competia, tendo contestado a sua inclusão na lista. Segundo o relato duvidoso mas plausível de um pagador em auto-de-fé, nu-

△ ▽ Sinagoga de Amesterdão na actualidade: vistas exterior e interior.

ma reunião da comunidade de convertidos para recolher o dinheiro necessário ao pagamento da derrama, um deles ter-se-ia dessolidarizado de imediato, dizendo que se fosse para acabar com a Inquisição poderiam contar com ele, de contrário não participaria do acordo, pois «enquanto existisse pombal existiriam pombos», por outras palavras, enquanto existisse Santo Ofício existiriam apóstatas (judaizantes). Esta denúncia é extremamente interessante, pois revela a existência de um argumento antigo contra a Inquisição como «fábrica» de judeus, que atravessa os séculos xvii (é retomado pelo padre António Vieira), xviii (D. Luís da Cunha, Cavaleiro de Oliveira) e xix (é afluído por Alexandre Herculano, por exemplo) até ser transformado em doutrina nos anos de 1950 por António José Saraiva. Obviamente as motivações atribuídas são as mais diversas, desde a baixa materialidade de obter recursos com os bens confiscados, como denunciava o Cavaleiro de Oliveira, até à destruição da burguesia ascendente, como sustentava António José Saraiva. Daí a polémica deste último com Israel Révah, que defendia a resistência religiosa judaica dos convertidos à força. Estas duas interpretações opostas — em esquema vítimas fabricadas ou mártires honrados —, baseadas em diferentes pressupostos ideológicos, devem ser superadas para se aceder a uma visão científica que dê conta da diversidade de situações possíveis numa comunidade colocada numa posição por natureza ambígua, onde os «tipos-ideais» de vítimas/mártires possam dar lugar à consideração de um leque de situações reais intermédias, diríamos em diversas tonalidades de cinzento e não a preto e branco. A minha perspectiva é aliás partilhada por autores como Richard Kagan ou Yosef Kaplan, atentos à diversidade das crenças e práticas de uma comunidade que não pode ser vista como um bloco, do ponto de vista social e religioso.

É este aspecto que queremos aqui desenvolver. Não apenas a comunida-



de de cristãos-novos resulta de uma construção da época marcada por olhares cruzados e, sobretudo, pela repressão inquisitorial, como veremos no capítulo seguinte monopolizada pelo «delito» de judaísmo, mas ela sustenta-se num ponto de desequilíbrio, dada a diversidade social e religiosa interna, com franjas de ligação a grupos sociais de cristãos-velhos que dissolvem as zonas de fronteira. A emigração para o estrangeiro e para diversas regiões do império português permite manter válvulas de escape e criar redes familiares em diversas regiões que têm como efeito, simultaneamente, a renovação do núcleo original de crenças religiosas judaicas e a abertura do leque de possibilidades de comportamento religioso. É conhecida a integração bem sucedida dos cristãos-novos portugueses em Amesterdão, refugiados de Antuérpia, os quais encontraram condições, no final do século XVI e início do século XVII, para recuperar a sua antiga fé e restaurar práticas litúrgicas esquecidas, com a ajuda inicial da comunidade hebraica de origem veneziana. O sucesso dessa comunidade judaica de origem portuguesa foi projectado no Nordeste do Brasil durante o período de dominação holandesa, bem como nas Caraíbas e em estabelecimentos europeus da América do Norte, nomeadamente em Nova Amesterdão (futura Nova Iorque). Essa comunidade foi alimentada durante todo o século XVII por novos refugiados que chegavam de Portugal, facto demonstrativo de ligações familiares e comerciais que podiam assumir uma dimensão religiosa. Contudo, sabemos igualmente que diversos membros da comunidade sefardita de Amesterdão, refugiados vindos de Portugal ou de Castela (ou seus descendentes), mantiveram a inquietação religiosa que tinha marcado as suas vidas nos países de origem, prossequindo uma pesquisa espiritual que não era satisfeita pela religião hebraica. Uriel da Costa, Juan de Prado, Baruch Spinoza (nascido judeu) e Daniel Ribeiro são os principais expoentes de novas correntes acusadas de heterodoxia (deísmo, ateísmo e maquiavelismo; contestação da Lei Oral e da tradição rabinica, da imortalidade da alma e da divina providência). A constante deslocação de cristãos-novos de país para país ou mesmo de continente para continente, embora traduza práticas correntes de comércio e «nomadismo» da sociedade de Antigo Regime, pode revelar, em certos casos, a inquietação espiritual própria de pessoas que se sentem numa situação de fronteira, ou seja, de não integração plena em nenhuma comunidade religiosa. Daí arriscarem a detenção em territórios das coroas ibéricas, onde poderiam ser reconhecidos e presos como apóstatas — situações que ocorreram na realidade em numerosos casos.

A maior parte dos cristãos-novos que decidiram abandonar o reino dirigiram-se, num primeiro momento, para o Norte de África, o Império Otomano e a Itália (Estados Pontifícios, Livorno, Ferrara e Veneza), mais tarde para a França (sobretudo Baiona e Bordéus), Flandres (Antuérpia, depois Amesterdão), Hamburgo e Londres, ou seja, para estados muçulmanos e estados cristãos com tradições de relativa tolerância, embora no caso da França e Inglaterra a recusa da religião judaica se tenha mantido de rigor durante longo tempo. Como bem sublinhou H. P. Salomon, não podemos reduzir essa migração à procura de portos de abrigo judaicos, pois muitos dos cristãos-novos viveram à margem das comunidades hebraicas. Tratava-se antes de mais de fugir à perseguição inquisitorial ou de procurar novas oportunidades de vida, inserindo-se num movimento geral europeu. A unificação das coroas da Península Ibérica em 1580 implicou um fluxo apreciável de cristãos-novos portugueses para Castela e para a América espanhola, fenómeno que permitiu um aumento significativo dos processos de judaísmo nos tribunais da Inquisição desses territórios nas primeiras décadas do século XVII. A diáspora dos cristãos-novos dirigiu-se igualmente para os territórios do império português, primeiro para o Oriente, depois para o Brasil. No caso do Oriente foram objecto da primeira fase repressiva da Inquisição de Goa, nas décadas de 1560 a 1580, estancada por intervenção do governador e capitães, que dependiam dos empréstimos dos negociantes perseguidos. A nova fase repressiva contra o judaísmo de 1630 a 1650 coincidiu com a crise profunda do Estado da Índia, vindo agravá-la de forma irremediável, como demonstrou James Boyajian.

O comércio inter-regional asiático, bem como o comércio do Atlântico, absorveram boa parte dos fugitivos dessa fase repressiva. No Brasil, a presença de cristãos-novos em Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro foi estudada por Anita Novinsky, José Gonçalves Salvador, José António Gonsalves de Mello, Arnold Wiznitzer e Evaldo Cabral de Mello. A implantação social dos cristãos-novos é visível, sobretudo como negociantes, mas também como senhores de engenho. Evaldo Cabral de Mello demonstrou como os cristãos-novos, na região de Pernambuco, passaram facilmente de um a outro grupo social ao longo do século XVII, chegando-se a uma situação inversa do estereótipo habitual no século XVIII, quando o mundo dos negócios passou a estar dominado pelos cristãos-velhos. O mesmo se pode dizer do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XVIII, quando uma boa parte dos cristãos-novos detidos e julgados pela Inquisição em Lisboa (a maior vaga repressiva de sempre respeitante ao Brasil) era composta por senhores de engenho e proprietários de terras, verificando-se naturalmente a presença de profissões liberais e negociantes. Em todo o caso, é interessante verificar como no Brasil a inserção social dos cristãos-novos se faz em todas as camadas das elites europeias, inclusive no alto oficialato régio, como o caso do governador Afonso Furtado Castro do Rio Mendonça, descendente de cristãos-novos «limpos» e nobilitados como vimos atrás. O conflito, desencadeado nas últimas décadas do século XVII e primeiras décadas do século XVIII, entre os capitães do Rio de Janeiro e a vereação local em torno da admissão de negociantes aos cargos da câmara, é coberto pela acusação de falta de limpeza de sangue lançada pelos vereadores contra os negociantes, quando sabemos através dos processos que os cristãos-novos tinham uma implantação vertical nas elites da região.

Este problema das percepções e dos estereótipos sociais não é exclusivo da sociedade portuguesa da época, conhece uma extensão nas comunidades judaicas sefarditas estabelecidas noutros países. Por exemplo, o termo «nação» ou «gente de nação», utilizado constantemente por inquisidores e cristãos-velhos para designar (e estigmatizar) os cristãos-novos de origem judaica, é utilizado tranquilamente pelos judeus reconvertidos da comunidade de Amesterdão para se autodesignarem, sendo o conceito alargado a todos os cristãos-novos que não se tinham reconvertido de familiares residentes na Península Ibérica, nos territórios dos respectivos impérios ou em França. A crítica ao seu catolicismo ou criptojudáismo envergonhado era severa, mas não deixavam de ser considerados parte da comunidade, mesmo que vivessem em «terras de idolatria». As estruturas caritativas criadas pelas comunidades sefarditas, nomeadamente a «Santa Companhia de dotar orfãs e donzelas pobres» de Amesterdão, abrangia nos seus estatutos as filhas pobres da nação residentes na Polónia, em França, na Flandres, na Inglaterra e na Alemanha. Como bem observou Yosef Kaplan, a solidariedade étnica não coincide com a identidade religiosa, verificando-se um sentimento de partilha que tem a ver, fundamentalmente, com raízes familiares e étnicas comuns, não com a crença e o comportamento religioso.

A análise do criptojudáismo e do judaísmo em Portugal só é possível através dos processos da Inquisição e dos testemunhos deixados por refugiados noutros países, nomeadamente em Itália e na Holanda. No primeiro caso deparamos com o condicionamento da comunidade de cristãos-novos através do monitório divulgado no âmbito da fundação do Santo Ofício em 1536 e dos éditos (éditos da fé e éditos da graça) cuja publicação é renovada no momento das visitas aos distritos e dos autos-de-fé. O monitório consagra o seguinte catálogo de práticas criptojudáicas condenadas: a) celebração do *sabbat* (feriado, vestuário festivo, limpeza das casas e preparação das refeições desde sexta-feira à noite, iluminação com novas velas ou pavios); b) abate dos animais à maneira judaica (depois de experimentar a faca num ângulo da mão, corta-se o pescoço e o sangue é coberto de terra); c) interdições alimentares (carne de porco, lebre, coelho e peixes sem escamas); d) grande jejum do mês de Setembro (com reunião depois do pôr do Sol, onde perdoavam reciprocamente injúrias e comiam pratos especiais, nomeadamente tigeladas); e)

jejum da rainha Ester; f) jejuns da segunda-feira e da quinta-feira; g) celebração das páscoas judaicas (páscoa do pão ázimo, páscoa das cabanas); h) liturgia judaica (formas de oração específicas contra um muro, baixando e levantando a cabeça, cântico de salmos penitenciais, porte de *tephilin*); i) costumes funerários (refeições de luto compostas por peixes, ovos e azeitonas, servidas em mesas baixas, presença dos familiares atrás da porta, lavagem e revestimento do morto com roupas especiais, envolvido numa mortalha dobrada como uma capa, sepultura em terra virgem, lamentações judaicas, grão de pérola ou moeda de ouro colocada na boca do morto, unhas cortadas e conservadas, água das bilhas e jarros vertida no chão); j) lançar na água das bilhas e jarros pedaços de metal ou de vinho nas noites do solstício de Verão e de Inverno; l) bênção das crianças à maneira judaica, impondo as mãos nas cabeças e baixando-as ao longo do rosto, sem fazer o sinal da cruz; m) circuncisão dos recém-nascidos (com a atribuição secreta de nomes judaicos); n) «desbaptização» das crianças (com a limpeza dos santos óleos lançados nas cabeças).

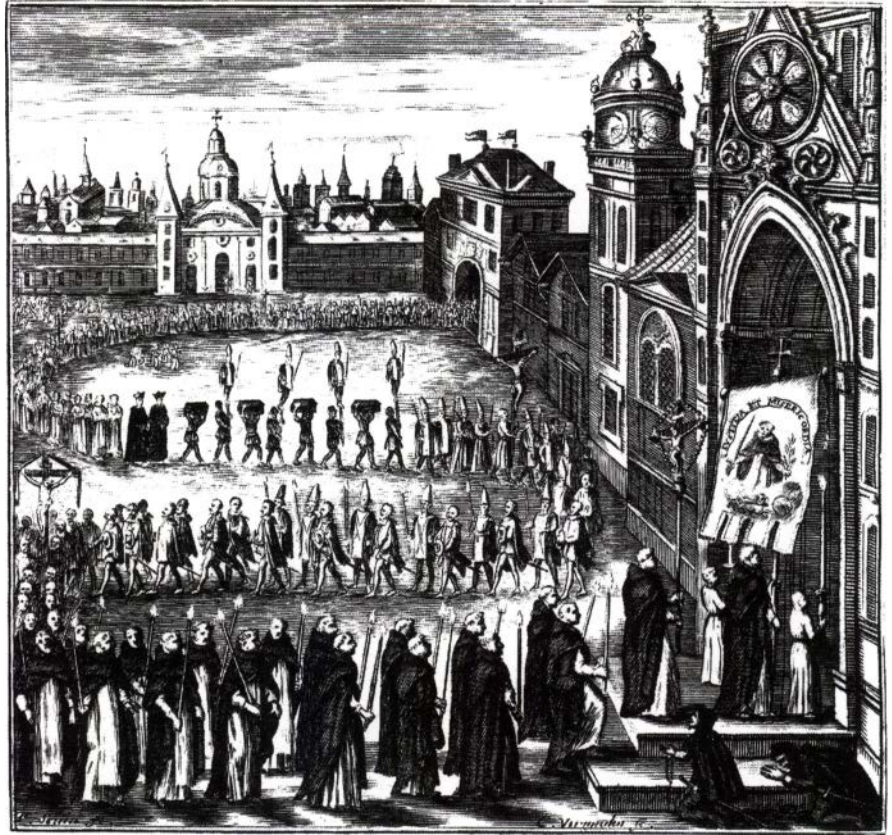
O monitório é construído a partir da visão do juiz-inquisidor: concentra-se nas práticas que podem ser identificadas e utilizadas como indício de apostasia. Trata-se de um inventário quase etnográfico, que envolve ritos quotidianos (abate de animais, interditos alimentares), ritos festivos (dias da semana, páscoas, solstícios), ritos de nascimento e ritos funerários. Parte dos aspectos mais elementares, respeitantes a práticas identitárias étnicas, sem colocar directamente o problema da crença (ou recusa) do dogma que estabelece que Cristo é Deus feito homem ou Cristo é o Messias, elemento fundamental de divisão entre judeus e cristãos. Como se o juiz percebesse que seria mais fácil obter confissões ou denúncias a partir das práticas do que a partir de um núcleo de crenças naturalmente mais íntimo e difícil de penetrar. O monitório, nesta perspectiva, é um documento precioso que nos revela a mentalidade inquisitorial, na sua atitude meticulosa de recolha de indícios que pudessem legitimar a instauração de processos ou o lançamento de inquéritos mais vastos. O seu catálogo é vazado (e condensado) nos éditos da fé e da graça, orientando a própria estrutura dos questionários do Santo Ofício. E esta é a peça essencial de condicionamento dos presos. A Inquisição portuguesa elaborou, desde o início do seu funcionamento, questionários específicos, dirigidos a toda a tipologia de «crimes» que estavam sob a sua jurisdição. Este trabalho de homogeneização processual foi conduzido pelo conselho-geral do Santo Ofício, mais especificamente pelo respectivo secretário. Os inquisidores dos vários tribunais seguiam o mesmo formulário de perguntas aos presos, o que permitia estabelecer um critério «objectivo» de avaliação das respostas. É o confronto permanente entre esse formulário, as denúncias (por sua vez condicionadas pelo monitório e os éditos) e as respostas que está na base do desenvolvimento processual, nomeadamente a decisão de torturar o preso e a sentença final. Esta gigantesca máquina de condicionamento das respostas — problema bem levantado por António José Saraiva — não pode ser negligenciada no estudo dos processos. Os inquisidores desenvolveram uma estratégia clara de produção de sentenças «legítimas», que começava muito antes da detenção do acusado. Daí a necessidade de proceder a uma crítica das fontes e de não as aceitar passivamente, pois todo o processo estava condicionado à partida. O ambiente do cárcere constitui apenas a fase final, que não exclui truques correntes, nomeadamente obtenção de denúncias que conduzem à condenação na própria prisão, através de outros presos ou guardas colocados em pontos de vigia, abandono do preso na cela durante meses sem interrogatório, utilização dos funcionários menores para «esclarecer» os detidos sobre a única forma de sair dali, ou seja, confessar e denunciar.

Entre os mais de 31 000 processados dos tribunais de Évora, Lisboa e Coimbra entre 1536 e 1767 contam-se mais de 20 000 acusados de judaísmo. Trata-se de um número impressionante para pouco mais de dois séculos, ou seja, uma média de cerca de 100 acusados de judaísmo presos por ano. Os cálculos não estão feitos, mas pela análise de alguns livros de denúncias podemos lançar cautelosamente a hipótese de que a população envolvida, directa

▷ Santa Catarina discutindo com os Doutores de Alexandria, óleo sobre tela de Josefa de Óbidos, c. 1661 (Óbidos, Igreja de Santa Maria).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





Pierre-Paul Sevin,  
La procession de l'autodafé,  
Charles Dellon, *L'inquisition  
de Goa*, Paris, 1688.

ou indirectamente, na actividade processual inquisitorial (denunciante, testemunhas e denunciados) abrangesse um número equivalente a dez vezes o total de processados. Trata-se de uma percentagem significativa da população global do reino e do império, facto revelador da capacidade mobilizadora da Inquisição e da sua presença constante, utilizada para resolver conflitos quotidianos entre grupos concorrentes. Os processos de judaísmo são em geral repetitivos, os presos conformam-se ao formulário de perguntas e procuram satisfazer, na esmagadora maioria dos casos, as exigências dos inquisidores. A leitura oblíqua dos processos permite recolher informações sobre a actividade intelectual, comercial, política ou militar dos presos, como nos casos de Fernão Álvares de Melo (processado de 1609 a 1611), doutor António Homem (1619-1624), ou Manuel Fernandes Vila Real (1649-1650). Nalguns casos, os processos assumem contornos surpreendentes, como se verifica com Frei Diogo da Assunção (1599-1603), fugido de um mosteiro franciscano, e Izaque de Castro (1644-1647), preso na Bahia depois de viajar de França para Amesterdão e daí para o Recife, os quais reclamam a sua condição de judeus e preferem ser queimados vivos a abjurar a sua fé, exemplos que têm o maior impacto nas comunidades judaicas da Europa. Noutros casos, como os de João Bezerra (1574) ou Alexandre Reinell (1577), verifica-se a existência, durante boa parte do século XVI, de redes de financiamento e organização da fuga de cristãos-novos portugueses para Itália ou para o Império Otomano, circuitos de recolha de dinheiro para as comunidades judias, indícios de passagem fácil de uma a outra religião consoante o contexto em que se situa o viajante. As redes de cristãos-novos que se estabelecem no estado da Índia a partir da década de 1530, muitos deles feitos judeus no Mediterrâneo Central e Oriental, confirmam o carácter lábil do comportamento religioso de muitos criptojudeus, como demonstrou Ana Cannas da Cunha, mantendo todas as práticas públicas cristãs e assumindo posições de destaque em confrarias religiosas. A sua posição financeira, com empréstimos regulares aos capitães de fortaleza, aos vice-reis e ao próprio rei, faz com que pela primeira vez se tenha instalado uma polémica entre os cristãos-velhos sobre a oportunidade de se estabelecer o tribunal da Inquisição na Índia.

## POLÉMICA ANTIJUDAICA

O DEBATE ENTRE CRISTÃOS E JUDEUS faz parte de uma tradição medieval que se desenvolveu na Península Ibérica, nomeadamente no território do reino de Portugal, tendo sido prosseguido após a conversão violenta dos cristãos-novos, como se esse facto não viesse alterar radicalmente a situação. Na verdade, a política de D. Manuel logo a seguir à conversão tinha sido de impor a integração social dos cristãos-novos, com a destruição das sinagogas e das barreiras existentes à entrada das judiarias, proibição de casamentos dentro da comunidade e estímulo à distribuição geográfica dos recém-convertidos. O que é interessante é que as obras de polémica antijudaica que se seguem, em boa parte dos casos, não tratam directamente do problema dos cristãos-novos, como se a polémica antijudaica estivesse congelada no tempo. O caso mais directo ainda é o de Francisco Machado, que escreve o *Espelho de cristãos-novos* em 1541, repetindo uma série de tópicos antijudaicos que decorriam da tradição do género, embora João de Barros, no seu *Diálogo evangélico*, escrito por volta de 1543, refira condenados em autos-de-fé. Na segunda metade do século XVI foram escritas outras obras, como a de Diogo de Sá, nunca publicadas, sendo necessário esperar pela nova conjuntura da década de 1620, caracterizada por um profundo debate em torno dos cristãos-novos e da Inquisição, para vermos a impressão de textos antijudaicos, nomeadamente o *Diálogo entre discípulo e mestre catequizante* de João Batista de Este (1621), o *Breve discurso contra a herética perfídia do judaísmo* de Vicente da Costa Matos (1622) e a *Demonstración evangelica y destierro de ignorancias judaicas*, de Frei Luís da Apresentação (1631). Como já acontecera com o perdão geral obtido pelos cristãos-novos em 1605, cuja negociação fora iniciada pouco depois da subida ao trono de Filipe III em 1598, a aclamação de Filipe IV em 1621 vem criar novas expectativas de alívio da repressão inquisitorial contra os cristãos-novos, dando origem à publicação de um perdão geral encapotado, o édito da graça de 1627. O debate gerado pela iniciativa dos cristãos-novos alarga-se ao problema da sua expulsão, à qual se opõe o Santo Ofício, permitindo o abandono dos escrúpulos anteriores face à publicação de obras antijudaicas (tradicionalmente os responsáveis pela censura tinham receio de que a publicação de obras polémicas, embora contrárias às religiões criticadas, pudessem veicular ideias «erróneas»).

O debate religioso conheceu momentos mais compreensivos, mesmo do lado cristão, desde o início da falsa integração dos judeus convertidos. Já antes de Damião de Góis ter insinuado a nulidade da conversão forçada, os bispos de Silves e do Funchal, na década de 1510, tinham manifestado preocupações semelhantes, embora com o decurso dos anos e a actividade repressiva da Inquisição estas «liberalidades» se tenham reduzido drasticamente. A guerra de independência de 1640-1668 permitiu uma maior diversidade de opiniões, dada a debilidade da posição portuguesa e a sua dependência de financiamentos externos, nomeadamente dos cristãos-novos, emergindo os primeiros conflitos claros entre a Coroa e a Inquisição. Se esta conseguiu levar até ao fim a condenação de Manuel Fernandes Vila Real, teve de recuar no caso de Duarte da Silva, cuja abjuração infamante em auto-de-fé não o impediu de continuar nas graças da família real e de obter numerosas mercês (e isenção de limpeza de sangue) para si e para os seus dois filhos, que acederam ao hábito da Ordem de Cristo. Os Jesuítas, por seu lado, colocaram-se claramente do lado dos cristãos-novos contra a repressão inquisitorial, tendo proposto a isenção de confisco de bens decretada por D. João IV em 1649, operação relacionada com a criação da Companhia do Brasil. As opiniões favoráveis aos cristãos-novos foram estancadas com a reabertura da Inquisição decidida por Inocêncio XI em 1681, depois de instado pelos três estados em cortes e pelo próprio rei português, que se viu obrigado a mudar de política, depois de ter apoiado as petições dos cristãos-novos junto da cúria romana. Embora a repressão inquisitorial contra os cristãos-novos de origem judaica tenha retomado os níveis anteriores nos anos de 1690 a 1730, verifica-se uma ausência de debate interno ao longo do século XVIII. É a partir da década de

1740, com os textos de D. Luís da Cunha e de Ribeiro Sanches, que surgem de novo reflexões sobre a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. A acção política do tempo de Pombal acaba por fazer mais para terminar com essa distinção do que dois séculos de debate: em 1768 é extinta a confraria da nobreza, criada em 1663 por um pequeno grupo de famílias tituladas que pretendia distinguir-se da sua ordem, tida como infamada pelo sangue judaico que corria nas veias de diversas famílias; em 1771 é reduzido o âmbito das inhabilitações decorrentes de condenação pela Inquisição ou de estatutos de limpeza de sangue; em 1773 é extinta formalmente a designação «cristão-novo», com todas as consequências do ponto de vista da supressão dos estatutos de limpeza de sangue existentes nas ordens militares, universidades, organismos do Estado, vereações municipais, Misericórdias, ordens religiosas e Igreja; em 1774 é revisto profundamente o regimento da Inquisição, considerada a partir de então formalmente como um tribunal régio, desaparecendo qualquer referência aos cristãos-novos.

O fenómeno curioso é que a repressão contra os cristãos-novos, ainda activa em meados do século XVIII, desaparece depois da extinção formal da designação. É verdade que não se segue uma situação de liberdade religiosa, onde os criptojudéus possam assumir, eventualmente, a sua verdadeira religião (no pressuposto de que ela existiria, o que não é evidente), mas a verdade é que o ambiente religioso muda radicalmente. Mesmo depois da revolução liberal de 1820, sobretudo do seu triunfo definitivo em 1834, temos de esperar mais uma geração para começarmos a ver a entrada de judeus em Portugal vindos do Norte de África. Não existem casos de passagem directa, ou indirecta, de cristãos-novos a judeus (excepto entre aqueles que partiram para o estrangeiro). A pequena comunidade judaica que se constituiu em Portugal lentamente, a partir da segunda metade do século XIX, não tem qualquer origem interna. Ou seja, a assimilação dos cristãos-novos de origem judaica verificou-se no tempo longo, podendo deduzir-se que a sua segregação foi exasperada pela repressão inquisitorial. A partir do momento em que ela deixou de existir e que o Estado decidiu suprimir toda a referência discriminatória, com incidência social a todos os níveis, o fenómeno do criptojudaísmo desapareceu. Não vamos estabelecer aqui uma relação de causa-efeito que agradaria aos defensores da tese da «fábrica de judeus», pois basta ler algumas centenas de processos para nos apercebermos da ambiguidade da condição de cristão-novo. Devemos reconhecer que existem vários tempos de repressão e de sentimento comunitário da «gente da nação», cuja acção colectiva desaparece virtualmente depois do restabelecimento da Inquisição em 1681. Esgotamento da Inquisição e da comunidade perseguida ao fim de mais cinquenta anos de perseguição sistemática — esta uma hipótese possível, confirmada pelo facto de o Santo Ofício ter de reforçar a sua actividade no Brasil, onde a repressão contra o judaísmo aumenta exponencialmente nas primeiras décadas do século XVIII. Hipótese de conformismo da comunidade, que é aliviada pela decisão pombalina e agarra a oportunidade de se diluir totalmente na sociedade global. Em todo o caso, constatação da importância do poder de decisão central, sobretudo numa sociedade de Antigo Regime, quando se trata de exasperar ou apaziguar conflitos de carácter religioso e social.

## ISLAMISMO

ENQUANTO O CRIPTOJUDAÍSMO MOBILIZA a actividade repressiva inquisitorial, é objecto de debate e mantém uma presença constante no imaginário social, pelo menos até às primeiras décadas do século XVIII, o islamismo caracteriza-se pela sua relativa «invisibilidade», sobretudo a partir de finais do século XVI. A decisão de expulsar em conjunto judeus e mouros, tomada por D. Manuel em Dezembro de 1496, não deixou traços do lado muçulmano, quer nos testemunhos da época, quer na memória colectiva. É verdade que os Reis Católicos tinham conquistado recentemente Granada e procuravam assegurar uma ordem social instável, pelo que receberam os mouros refugiados, sobre-



tudo do Algarve. Tratou-se do contrário daquilo que tinha acontecido em 1492 com a expulsão dos judeus de Castela e Aragão e a consequente entrada em Portugal, embora sem a mesma expressão numérica, dada a relação tradicional da região do Sul de Portugal com o Norte de África. Enquanto a entrada de, pelo menos, trinta mil judeus em 1492 em Portugal tinha produzido um forte impacto social numa população de cerca de um milhão de habitantes, a integração das populações muçulmanas dos territórios conquistados nos séculos XII e XIII tinha-se processado de forma relativamente pacífica.

Os manuscritos e impressos de debate teológico em relação à religião islâmica não são tão profusos como em relação à religião judaica, embora o exemplo do *Livro da corte enperial*, redigido no final do século XIV, início do século XV, seja significativo de uma tradição «polifónica», com refutação das doutrinas de judeus, gentios e muçulmanos, baseada em textos de Isidoro de Sevilha, Raimundo Lulo e Nicolau de Lira, bem como em fontes doutrina-

*Santos Mártires de Marrocos*, óleo sobre madeira, da oficina de Francisco Henriques (1508-1509), Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

rias, como o Alcorão. O bispo de Coimbra, D. João Soares, publicou em 1543 o primeiro impresso anti-islâmico em Portugal, o *Libro de la verdad de la fe*, embora a maior parte do livro seja dedicada ao judaísmo. O *Desengano de perdidos*, de D. Gaspar de Leão, arcebispo de Goa, publicado nesta cidade em 1573, é dirigido aos «novamente convertidos e fracos na fé», dedicando toda a primeira parte à denúncia dos «erros» do islamismo, para passar depois ao «desengano» da sensualidade e, finalmente, ao elogio da vida espiritual. As fontes da sua obra foram identificadas por Eugenio Asensio — o erasmista Bernardo Pérez de Chinchón, Alonso de Madrigal el Tostado e Henrique Herp —, embora se trate do texto mais original, não apenas pela composição, mas também pelo conteúdo, com constantes referências ao contexto em que o arcebispo exercia a sua pastoral. O livro procede através de um diálogo entre um turco e um cristão (peregrinos que se encontram no caminho entre Suez e o Cairo) na primeira e segunda partes, entre mestre e discípulo na terceira. Na primeira parte o diálogo mantém uma disciplina de confronto directo entre as duas religiões, enquanto na segunda parte a diferença ressalta da reflexão sobre a sensualidade, frequentemente identificada com os usos e costumes dos gentios, mas não só. O contexto é explicitado logo no prólogo, onde se refere o comércio e a conversão de gentios na Ásia — Ceilão, Japão, Java e Maluco —, bem como no Brasil e nas Antilhas. Ao longo da primeira parte são utilizados exemplos concretos das conquistas e vitórias portuguesas na Ásia, bem como da Batalha de Lepanto, entendidos como sinais de favor divino, enquanto na segunda parte são utilizadas constantes metáforas sobre a arte de marear e a arte da guerra.

Os processos do Santo Ofício contra acusados de maometanismo contam-se pela ordem das centenas, concentrados no século XVI. Nada que se assemelhe à perseguição inquisitorial que os islamizantes conheceram em Castela e Aragão: pelo menos 11 000 presos entre 1540 e 1700 (dos quais mais de 80 % antes da expulsão de 1609 e mais de 60 % do total residentes no reino de Aragão). Esta diferença é reveladora da diferente composição social da população nos reinos peninsulares: enquanto Portugal tinha praticamente assimilado a população muçulmana à data da expulsão de 1496, em Espanha a expulsão só ocorre em 1609, mantendo-se uma forte presença mourisca no Sul e no Leste da Península, bem estruturada em núcleos urbanos e distribuída pelos campos. A partir de diversas sondagens que fizemos nos processos da Inquisição de Lisboa instaurados durante o século XVI, podemos afirmar que a esmagadora maioria dos processos dizia respeito a muçulmanos cativos no Norte de África, baptizados à força numa das praças ou depois de serem expedidos para o reino, onde eram utilizados geralmente como mão-de-obra doméstica (surgindo casos de artesãos e trabalhadores agrícolas). Verificam-se ainda processos contra africanos, nomeadamente de etnia jalofa, islamizados antes da sua captura e venda como escravos, os quais são acusados de manter as crenças corânicas depois do baptismo. Turcos cativos, baptizados e expedidos da Índia são apanhados pelos tribunais do Santo Ofício, bem como muçulmanos do reino de Fez procurados por homicídio que se tinham refugiado em Ceuta ou Tânger e convertido ao cristianismo. Noutros casos, verificamos a conversão ao islamismo de jovens cristãos tomados pelos piratas mouriscos no Mediterrâneo ou já na costa de Portugal, os quais participam por sua vez na actividade corsária, sendo capturados em combate naval ou no decurso de empreendimentos de saque da costa. Muçulmanos cativos em operações idênticas do lado cristão são acusados de manter a sua antiga religião, sendo igualmente processados. Por último, verificam-se alguns casos de cristãos-velhos que contactam com o islamismo no decurso das suas experiências no Oriente, sendo acusados de práticas e crenças «suspeitas».

A composição social dos acusados de islamismo é significativa das malhas tecidas pelo império desde o início do século XVI. A grande maioria dos acusados provinha do Norte de África, tendo sido realizada a sua transferência forçada para Portugal no decurso da primeira metade do século. A expansão portuguesa na área, concentrada nas primeiras duas décadas do século XVI, tem como resultado o aumento de entradas portuguesas no interior para o

aprisionamento de mouros, vendidos posteriormente como escravos. Esta prática predadora conduz ao aniquilamento das tradicionais zonas de mouros de pazes, transformadas em zonas fronteiriças devastadas pela guerra. A expansão do xarife do Suz a partir dos anos de 1530 vem alterar completamente os dados do problema, impondo o recuo do império português na região: em 1541 cai Santa Cruz do Cabo de Gué, ou seja, Agadir, depois de cercada e bombardeada pelas tropas do xarife; em 1542 D. João III decide abandonar Safim e Azamor; em 1549 verifica-se a retirada de Alcácer Ceguer, no mesmo ano em que o xarife do Suz conquista Fez e funda uma nova dinastia; em 1550 é abandonada Arzila. Se o período de expansão, mesmo de guerra prolongada com o xarife, alimenta o tráfico de escravos da região para Portugal, a perda ou abandono das praças tem o efeito inverso, ou seja, de galvanização dos escravos (ou forros) convertidos, que desejam regressar às suas terras ou viver em países onde possam praticar livremente a sua religião. Uma boa parte dos processos diz respeito a tentativas de fuga para Marrocos, facto revelador das relações que continuam a existir, mesmo depois da redução drástica da presença portuguesa na região. Os processos dão testemunho de redes de passadores, envolvidas no contrabando com o Norte de África, fenómeno que já estudámos na *História da expansão portuguesa*. Essas redes são controladas por armadores e mareantes cristãos-velhos com relações antigas na região — em meados do século XVI surgem os nomes de João Fernandes, Afonso Álvares e Francisco Baião, o *Gago*, que cobram entre 4000 e 5000 reais por pessoa para a viagem (IAN/TT. Inq. Lisboa, Proc. 3590, 6471, 2263). A religião islâmica, pelas práticas rituais descritas nos processos, as quais excedem as descrições dos éditos da fé e dos formulários de interrogatório, parece ter-se mantido com grande pureza, tanto mais que se tratava da primeira geração de baptizados.

A diversidade de origens sociais e geográficas é uma característica deste grupo de acusados pela Inquisição. A passagem constante entre a religião católica e a religião muçulmana é frequente entre as populações das costas do Mediterrâneo apanhadas nas guerras de corso, como bem demonstrou Bartolomé Bennassar, nomeadamente a partir do caso do português Simão Gonçalves, objecto em 1555-1556 de um dos processos mais ricos de «informações» da Inquisição de Lisboa. O número de cativos mantém-se sempre num nível elevado ao longo dos séculos XVI e XVII, embora a redução do número de fortalezas portuguesas no Norte de África tenha estancado uma boa parte do trato, que se limita, de um lado e de outro, a razias da costa e assaltos marítimos. O número de indivíduos que percorrem todo o Mediterrâneo no corso, oriundos das ilhas gregas, Génova, Veneza, costas de Castela e de Aragão, Norte de África, Índia ou Egipto mostra-nos um mundo em permanente movimento, situado na fronteira entre diferentes civilizações. A sua condição instável é revelada pela fácil mudança de religião, consoante o contexto em que se inserem. Este carácter lábil de populações de fronteira, que vivem em permanente situação de risco, não implica que se negligencie ou se considere de forma superficial as suas crenças religiosas. As tentativas de fuga para Marrocos, com o correspondente risco de assassinato e roubo de fazendas pelos mareantes — Francisco Baião, o *Gago*, é acusado em 1554 de ter roubado, morto e lançado ao mar um grupo de passageiros clandestinos — comprovam a convicção religiosa dos acusados de maometanismo. Aliás, nesta época a visão do mundo é em geral estruturada pelas diferentes religiões, não existindo alternativas laicas, que só começam a emergir nos séculos XVIII e XIX. O que queremos aqui sublinhar é o carácter difuso do fenómeno dos «renegados», de uma e outra religião, sobretudo no Mediterrâneo, mas também na Índia, onde era frequente portugueses atravessarem fronteiras políticas e religiosas pelos mais diversos motivos. É esta dimensão inquieta, «nómada», da espiritualidade da época, que os casos de «apostasia» — judaísmo e maometanismo — nos revelam.

Os casos referidos dizem respeito à Inquisição do reino, sobretudo ao tribunal de Lisboa, que concentrava a maior parte dos processos de maometanismo. A Inquisição de Goa obedece a outros parâmetros, pois desenvolve a sua actividade num contexto político e social, veja-se religioso, completamente distinto. Em primeiro lugar, as comunidades católicas estavam circunscritas, na

maior parte dos casos, às fortalezas portuguesas e respectivos termos, embora o trabalho de missionação de diversas ordens religiosas tenha levado a mensagem cristã a numerosas regiões da Ásia sem qualquer suporte político e militar, nomeadamente à Insulíndia, ao Japão e à China, sem falar na costa das Pescarias, no Sul da Índia. Em segundo lugar, essas comunidades cristãs inseriam-se ou estavam rodeadas por estados onde se professavam outras religiões, nomeadamente o islamismo. O confronto era directo e quotidiano, apesar das medidas tomadas em meados do século XVI, sobretudo em Goa, para expulsar os muçulmanos e arrasar os templos hindus, numa tentativa de conversão de toda a população ao cristianismo. O ambiente tradicional de relativa tolerância religiosa que existia nas cidades portuárias da Ásia era um terceiro factor estranho à prática religiosa europeia ocidental (falo do século XVI, naturalmente). O papel que o cristianismo poderia ter na Índia, servir de suporte a uma alternativa ao sistema de castas, já tinha sido empreendido anteriormente pelo islamismo. Daí a transposição para a Índia do conflito religioso resultante do processo de reconquista cristã da Península Ibérica, tanto mais que os poderes mais estruturados com os quais os Portugueses se confrontaram num primeiro momento eram dominados pelos muçulmanos. A transformação desta religião em inimigo principal deixou as suas marcas no procedimento inquisitorial estabelecido em Goa em 1560: o número de processos contra convertidos acusados de islamismo é bastante significativo desde o início do funcionamento do tribunal até meados do século XVII. Trata-se fundamentalmente de «naturais da terra» convertidos ao catolicismo, os quais tinham passado pelo islamismo ou tinham sido tentados a experimentar a espiritualidade e a solidariedade religiosa oferecida pelos seguidores do profeta. Nesse conjunto muito apreciável de processos — em muito maior número do que aquele que calculamos para o reino, apesar da escassez da população cristã na Índia — encontramos igualmente cristãos-velhos que por motivos diversos (judiciais, políticos ou económicos) tinham sido tentados a passar a outros estados, onde acabaram por professar a fé dominante. Naquele contexto, o carácter lábil da crença religiosa que detectámos para a área do Mediterrâneo também ali se verifica, tanto mais que a disputa era desigual, dado o estabelecimento muito anterior do Islão.

## PROTESTANTISMO

A PERSEGUIÇÃO ÀS «HERESIAS» PROTESTANTES é incluída nos diplomas papais, no primeiro monitório e nos éditos da fé da Inquisição portuguesa através de referências concretas a crenças (ou descrenças), ao contrário do que acontece com a caracterização do judaísmo e do maometanismo, muito mais «etnográfica», baseada em interditos alimentares, ritos funerários, jejuns e celebrações festivas. No monitório de 1536 temos uma caracterização sintética das opiniões heréticas no seio da população cristã-velha: incredulidade no que diz respeito à vida depois da morte, à existência do paraíso ou do inferno, ao sacramento do altar (consagração do pão e do vinho), artigos da fé católica, sacrifícios, orações e missas para benefício das almas, poder do Papa e dos prelados; recusa da confissão (ou seja, do sacramento da Penitência); crença na transmigração das almas; ideia segundo a qual cada um se pode salvar na sua religião; incredulidade face à virgindade de Maria ou à divindade de Jesus; recusa do sacramento do Casamento; invocação ou adoração dos demónios; posse de livros proibidos. Este inventário de possíveis desvios entre a população cristã-velha é bastante sumário, incluindo uma gama variada de problemas, que vão desde a blasfémia contra a virgindade de Maria até à bruxaria, passando pelas proposições heréticas e crenças protestantes. No édito da fé publicado em Lisboa em 1594, no momento da realização do auto-de-fé, encontramos o resultado de mais de meio século de perseguições, com uma caracterização densa de todos os «delitos» sob a alçada do tribunal sob a forma de 28 artigos de grande complexidade. No que diz respeito ao protestantismo, verifica-se uma caracterização autónoma, desenvolvida e destacada. Com efeito, a heresia protestante, que representava uma percentagem



diminuta dos processos inquisitoriais, está contemplada no édito com cinco artigos, os primeiros da lista. A hierarquia é surpreendente, pois inverte a ordem normal de classificação das heresias, mas lá está, confirmada por outros éditos. Em síntese, as crenças condenadas são as seguintes: negação do sacramento da Eucaristia; negação do purgatório; negação da confissão (sacramento da Penitência); negação dos artigos da fé e, em geral, dos sacramentos da Igreja; negação do livre-arbítrio e da salvação pelas obras.

As normas definidas pela Inquisição face às crenças protestantes foram aqui sistematizadas, pois a definição das fronteiras religiosas, no caso da Europa meridional, não tem a ver apenas com formas profundas de sensibilidade espiritual, nível de alfabetização ou hábitos de discussão fora dos quadros convencionais, tem a ver com a intervenção dos poderes estabelecidos. Fernand Braudel postulou uma fronteira religiosa entre a Europa do Norte e a Europa do Sul quase ontológica, como se a sua definição decorresse de uma teoria «natural» de áreas culturais, como se a sensibilidade religiosa meridional fosse impermeável às audácias da iconoclastia que devastara o Norte, varren-

*Queda de Lúcifer*, desenho a traço e aguada de sépia, de Fernão Gomes (finais do século XVI), Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.



Frontispício de *Decretos e determinações do Sagrado Concílio Tridentino*, de Francisco Correia, Lisboa, 1564 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

do a reverência às imagens dos santos, como se os compromissos com o paganismo fossem exclusivo da religião cristã no Sul e a tivessem marcado de forma irremediável, como se a própria Europa Central e do Norte fosse um bloco receptivo à reforma protestante, sem existirem enormes exceções (Polónia) ou zonas de transição (como a Hungria). A noção de fronteira, neste quadro, ganha uma enorme equidade, como zona porosa e ambígua, de separação e contacto, recusa e influência recíproca. Assim, não podemos esquecer que a Hungria, por exemplo, afirma um catolicismo dominante ao longo dos séculos, produto de missões e debates, no confronto com a religião protestante, a religião ortodoxa e a religião islâmica. Não podemos negligenciar que o fenómeno de rejeição de formas religiosas alternativas na Península Ibérica, por exemplo, decorreu num ambiente de debate condicionado por um quadro eclesiástico estruturado e apoiado na Inquisição, instrumento de vigilância poderoso. Não podemos descartar um facto simples, o de que nenhum texto protestante foi impresso em Portugal até ao século XIX, por

exemplo, que os textos de correntes reformadoras evangélicas foram rapidamente colocados no rol de livros proibidos, que as devassas de bibliotecas, livrarias e tipografias impediam a circulação de textos doutrinários heterodoxos (sobretudo nos séculos XVI e XVII, mas o problema da eficácia da censura será discutido no próximo capítulo) e que o controlo dos navios à entrada dos portos constituía uma barreira importante à importação de livros impressos no estrangeiro. Daí que a recusa das crenças protestantes não possa ser vista como um fenómeno espontâneo da população, enraizada nas suas formas de piedade tradicionais, horrorizada perante a racionalidade e a frieza introduzidas por uma cultura estranha à sensualidade meridional.

Existe uma dificuldade suplementar à análise aprofundada do problema das heresias entre os cristãos-velhos numa sociedade dominada (diríamos cristalizada) pelo debate religioso com o judaísmo e o islamismo. Trata-se da amálgama que a Inquisição faz, propositadamente, entre as diversas formas de religiosidade alternativas à ortodoxia romana, ortodoxia aliás construída lentamente, no decurso de uma série de debates e hesitações teológicas que acabam por se condensar no bloco doutrinário definido pelas resoluções do Concílio de Trento. A exasperação de posições que encontramos em Portugal, fenómeno que atravessa as ordens religiosas e o clero de uma forma mais alargada do que se pensa, faz parte de um confronto mais geral, que decorre entre os anos de 1520 e 1550, cujos dados não estão definidos de uma vez por todas. A ambiguidade é visível nas posições de erasmistas e irenistas, defensores de uma reforma da Igreja, cujas atitudes conciliadoras sofrem um rude golpe com o fracasso da Conferência de Ratisbona em 1541, mas conseguem alimentar um ambiente de debate no próprio seio da cúria romana que é visível ao longo das décadas seguintes e toca os portugueses que nele participam. Não significa que não tenha havido tomadas de posição claras, entre os principais protagonistas, sobre problemas suscitados pela teologia reformadora protestante, nomeadamente a doutrina da graça e da justificação pela fé, a contestação do livre-arbítrio, a negação do poder do Papa, a defesa do sacerdócio universal ou a recusa das ordens religiosas. Mas o desenlace, tal como o conhecemos do lado católico com as resoluções do Concílio de Trento, resulta de um processo complexo, no qual participam as Inquisições, dentro e fora da cúria romana. E faz parte justamente desse jogo político (na medida em que a Igreja não é apenas a comunidade de fiéis, é um poder eclesiástico) a manipulação deliberada que consiste em agregar as concepções da teologia luterana (sem a distinguir dos matizes introduzidos por Melanchton e Zuínglio, ou, mais tarde, por Calvino) com as críticas suscitadas pelas correntes renovadoras da Igreja, desde a *devotio moderna* às várias formas «suspeitas» de espiritualismo, passando pelos erasmistas e irenistas. Assim, a dificuldade que aqui referimos é dupla: por um lado o historiador depara-se com um sistema de classificação das heresias que não apresenta matizes, sendo as crenças «desviadas», no âmbito descrito, designadas como luteranas, rótulo universal; por outro, os processados pela Inquisição (fonte principal de estudo dessas mesmas crenças «desviadas») estavam submetidos a esse sistema de classificação, devendo responder a um formulário de perguntas dele decorrente. Para simplificar, algumas das vítimas da Inquisição tinham um conhecimento teológico profundo e sabiam exactamente do que estavam a falar, mas outras tinham um conhecimento parcial dos textos ou exprimiam a sua inquietação religiosa através da utilização de frases feitas que circulavam a nível oral e tinham as mais variadas origens, «com sabor a heresia». É esta fragmentação das crenças protestantes em contexto adverso, isto é, sem textos doutrinários impressos, com Inquisição e censura, que vamos tentar identificar.

Devemos sublinhar ainda um aspecto: não nos parece correcto postular a existência de um bloco de ortodoxos extremos e combativos, que se apropriam da Inquisição e dos principais cargos da Igreja para arredar toda a possibilidade de reforma. Em primeiro lugar porque a reforma da Igreja teve lugar, mesmo com os condicionamentos referidos, embora com um sentido que não era o pretendido pelas principais correntes reformadoras. Em segundo lugar porque as vias abertas pelas correntes espiritualistas de uma religião

mais interiorizada, de uma meditação individual e de uma procura de união com Deus, não foram excluídas do bloco que assumiu o poder na estrutura da Igreja, nomeadamente em Portugal. É a perspectiva anacrónica de combate entre «reaccionários» e «progressistas» que pretendemos aqui contestar, pois essa perspectiva, lançada nos anos de 1970, impede uma análise que dê conta das lutas no seio do bloco de poder, das diferentes sensibilidades que coexistiram e da dinâmica de conflito, por vezes extremamente subtil, que se estabeleceu a diversos níveis, no interior das ordens religiosas e do clero diocesano, na interacção entre clérigos e leigos. Os processos da Inquisição, em muitos casos, resultam de escolhas anteriores, e o seu desenlace decorre, como veremos, de considerações políticas, mas também da sensibilidade dos juizes. Um exemplo apenas do que queremos dizer, já utilizado por Silva Dias, mas sem referência ao contexto e à conclusão da história, pode ser recolhido em D. Gaspar de Leão, no livro já referido *Desengano de perdidos*. Cito propositalmente um longo trecho do proémio, onde o autor refere o propósito da terceira parte do livro, respeitante ao caminho da perfeição, criticando a «gente grossa, religiosos e teólogos exercitados na via comum da meditação e nada na unitiva: porque não querem crer que possa a vontade obrar sem sempre actual concurso de entendimento; aos quais eu não posso satisfazer com razões humanas da mesma matéria, sendo ela fora da razão natural [cita São Dionísio Areopagita, São Boaventura e Henrique Herp]. Ninguém espere por razão nesta via: porque nem o que fala, nem o que escreve e treslada pode ser juiz, senão aqueles a quem Deus dá a sentir a suavidade do seu amor. E pois a autoridade é potíssimo argumento nas contendas divinas e humanas, devem todos eles incrédulos cerrar suas bocas com a autoridade e sentença de um príncipe eclesiástico, a quem Deus dotou de virtudes heróicas, prudência singular na administração da República secular e Eclesiástica, zelo serventíssimo na honra de Deus, exemplar de nosso tempos efficacíssimo. Este é o Cristianíssimo dom Henrique Cardeal Infante de Portugal, em cujo tempo, haverá vinte anos pouco mais ou menos, os inquisidores de Lisboa condenavam um religioso que ensinava a todos os seus devotos esta via unitiva, dado que indiscretamente, porém não o culpavam por a indiscrição, senão pelas proposições desta matéria, que os santos nos deixaram. Clamava o padre que não fosse sentenciado, senão por letrados espirituais, que tivessem o exercício do amor unitivo. Foram os autos a Évora, onde estava o Senhor Cardeal. Ajuntou S. A. seis teólogos, que não nomeio, por serem os mais deles vivos: mas afirmo, que sem injúria d'algum, eram e são os melhores do reino, tirando a mim, que sem vergonha minha pudera ouvir bom tempo de qualquer dos cinco. Juntos pois os seis, examinadas as proposições, votámos: e três condenaram o religioso e as proposições, os outros três o absolveram: a qual diferença não procedia da falta de teologia escolástica, mas eram os condenantes exercitados no caminho da meditação, e os absolventes no mesmo caminho e também na via do amor unitivo. Como pois ficava o negócio não determinado, pela igualdade dos votos, S. A. a quem Nosso Senhor comunica seus bens, pelo exercício deste amor, deu sentença final, absolvendo o padre, aprovando as suas proposições: e se S. A. acertara não ter exercício d'ambas estas vias, fora o inocente condenado».

A primeira pergunta que se coloca perante um texto deste tipo é como foi possível o arcebispo de Goa falar em público (e fixar em letra de forma) de um processo da Inquisição, cuja sentença de condenação tinha sofrido apelação, acabando por ser decidido finalmente de forma contrária, apenas porque metade dos teólogos convidados e o inquisidor-geral, cardeal D. Henrique, tinham experiência da via unitiva e podiam compreender as proposições do condenado pelo tribunal de Lisboa. O exemplo era temerário, o arcebispo sabia disso, pois violava o segredo de justiça, concretamente o sigilo imposto pela Inquisição a todos os intervenientes nos seus processos. As consequências da atitude do arcebispo eram evidentes, tratava-se de afirmar o carácter subjectivo das sentenças da Inquisição, passíveis, em certos casos, de debate teológico. O que poderia levar um homem ponderado como o arcebispo de Goa, que administrara notavelmente a sua diocese de 1560 a

1568 (realizou um primeiro sínodo), quando renunciou ao cargo e se retirou para o Mosteiro da Madre de Deus, de onde foi de novo desinquietado para assumir o governo da diocese desde 1571 até à sua morte em 1576 (mais um sínodo), a envolver o cardeal D. Henrique, inquisidor-geral, nas suas disputas teológicas, com todos os riscos inerentes? Tratar-se-ia de «colar» o cardeal D. Henrique a um acto de «tolerância» relativa, velho de vinte anos, «tolerância» que tinha sido entretanto abandonada? Tratar-se-ia de uma forma indirecta de lamentar a falta de possibilidade concreta de apelo das sentenças inquisitoriais em Goa? Não temos indícios de conflitos graves entre o arcebispo e os inquisidores, mas o que é certo é que a obra de D. Gaspar de Leão é incluída no rol de livros proibidos de 1581. Poderíamos considerar, como têm feito vários estudiosos, que se tratava de uma prática comum, evitar difundir as opiniões «heréticas» que se podiam coligir nas obras de polémica religiosa, ainda que elaboradas para corrigir «erros», mas talvez o conteúdo do proémio contribuisse para a proibição.

Embora ao longo dos anos de 1540 já tivessem sido instaurados processos contra suspeitos de proposições heréticas e simpatia pelos protestantes, a primeira acção concertada de impacte internacional lançada pela Inquisição portuguesa diz respeito à prisão, em 1550, de quatro professores do Colégio das Artes, George Buchanan, Diogo de Teive, João da Costa e Marcial de Gouveia. O Colégio das Artes tinha sido criado três anos antes pelo rei D. João III em Coimbra, facto que tem suscitado um longo debate historiográfico sobre o significado da operação, baseada no convite a professores estrangeiros ou a professores portugueses que tinham feito a sua formação no estrangeiro e aí trabalhavam. A criação de uma escola de excelência, que pudesse acolher boa parte dos portugueses decididos a fazer os seus estudos no estrangeiro, constituiu a principal motivação régia. A escolha recaiu, em grande medida, em professores expostos ao ambiente de debate teológico da época, entre os quais alguns nunca tinham escondido as suas simpatias pelas correntes evangélicas renovadoras, tendo convivido com as teses protestantes. É aqui que se situa o problema, a lógica de algumas das nomeações, que desde o início foram contestadas pelos círculos mais empenhados na luta antiprotestante, influenciados pela acção sistemática de Diogo de Gouveia Sênior, que criticava a abertura às propostas evangélicas (e a convivência com amigos da «farinha luterana») do seu sobrinho André de Gouveia, reformador do Colégio de Santa Bárbara em Bordéus.

As ligações dos acusados aos círculos universitários de outros países suscitaram um enorme escândalo que explica a forma relativamente expedita e discreta como os processos foram despachados (no prazo de menos de um ano): os réus acabaram por reconhecer parte das culpas que lhes eram imputadas e abjuraram na mesa, perante os inquisidores, saindo para os respectivos locais de penitência (conventos). Tratou-se de uma medida preventiva, que permitiu a George Buchanan regressar à Escócia, onde encontrou finalmente condições para assumir as suas convicções protestantes, enquanto Diogo de Teive regressou ao Colégio das Artes, do qual era reitor quando em 1555, por ordem de D. João III, o entregou aos Jesuítas. As confissões dos réus têm um valor relativo, servindo de escasso testemunho das suas verdadeiras convicções: George Buchanan duvidava que o corpo de Cristo estivesse na Eucaristia e que existisse purgatório, acreditava na doutrina da justificação pela fé, considerava que não era pecado a recusa da confissão, preceito humano e não divino, contestava os jejuns e as orações a santos; João da Costa duvidava da existência do purgatório, recusava a devoção centrada no temor do inferno, preferia as manifestações interiores de piedade, negligenciava as manifestações exteriores cerimoniais e comia carne pela Quaresma; Diogo de Teive duvidava da instituição divina do monacato, recusava os jejuns, preferia a vida activa à vida contemplativa e convivera com luteranos; Marcial de Gouveia criticava os vícios do clero e duvidava da instituição divina do monacato. Nada de particularmente «luterano» (à excepção do primeiro caso), embora a interpretação erasmista proposta por Silva Dias também não seja convincente. «Liberalidades» possíveis, num ambiente que não permitia ir mais longe. A mesma sensação de apropriação fragmentária de «proposições heréticas» colhe-se

dos processos anteriores de Fernão de Pina (centrado na recusa do sacramento da Penitência) e de Fernão de Oliveira (defensor do rei de Inglaterra e do seu cisma). As denúncias, no segundo caso por parte de livreiros com quem discutira o escritor (que nos deixou uma gramática e duas obras preciosas sobre arquitectura naval e guerra no mar), reflectem uma cultura oral onde o debate de ideias se processa a partir de frases-chave.

No caso dos cristãos-novos, a vinda a Portugal de David Reubeni em 1525 provocara uma forte emoção na comunidade, pois pensaram que se tratava do verdadeiro Messias. A viragem da política régia no que diz respeito ao estabelecimento da Inquisição, que já tinha sido pedida anteriormente, consolidou-se com as repercussões dessa viagem. O escândalo desencadeado pela atitude de um mercador inglês na Capela Real a 11 de Dezembro de 1552, quando a corte festejava o casamento do príncipe herdeiro com a princesa de Espanha, foi decisivo: no momento da elevação da hóstia o estrangeiro levantou-se do lugar, dirigiu-se ao celebrante, tirou-lhe a hóstia das mãos, arremessou-a ao chão e pisou-a. Salvo de ser morto no acto pelo rei, que queria saber se teria cúmplices, foi executado no dia seguinte (cortadas as mãos e queimado), depois de ter sustentado debaixo de tormento que se tratara de um acto espontâneo. Na terça-feira seguinte foi realizada uma procissão de desagravo, com a família real, a primeira nobreza do reino e bastante povo, tendo o núncio apostólico calculado o total de participantes em mais de 60 000 pessoas. A partir dessa data verifica-se um reforço da actividade inquisitorial em relação ao «luteranismo», embora a vaga de prisões só se tenha intensificado seriamente no início dos anos de 1560, período de viragem da Inquisição. Segundo a base de dados sobre a Inquisição de Lisboa criada entre 1982 e 1984 no Instituto Gulbenkian de Ciência, registam-se 95 processos de «luteranismo» nas décadas de 1540 e 1560, dos quais 73 dizem respeito a estrangeiros, na maior parte franceses (45) e flamengos (16). Como se verifica, o fenómeno do protestantismo apanhado nas malhas da Inquisição é apanágio de estrangeiros, embora se constate alguma percentagem de portugueses envolvidos (mais de 20 %), sobretudo soldados, mercadores e intelectuais com passagem pelos países protestantes. Os executados são quase todos estrangeiros, nomeadamente William Gardner, mercador inglês em Lisboa em 1553 (IAN/TT. Inq. Lx., proc. 591), Guilherme Coroa, clérigo francês, em Lisboa em 1555 (IAN/TT. Inq. Lx., proc. 600), Pêro, artesão flamengo, em Lisboa em 1557 (IAN/TT. Inq. Lx., proc. 8345), Pedro, pasteleiro francês, cozinheiro da embaixada de França, em Lisboa em 1561 (IAN/TT. Inq. Lx., proc. 8344), Casares, veneziano, em Coimbra em 1571 (BNL. Reservados, cód. 166), Olivier Brizon, francês, em Lisboa em 1594 (BNL. Reservados, cód. 167).

O caso português mais conhecido de execução sob acusação de heresia «luterana» é o de Frei Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho, em 1562. As denúncias e confissões acabam por conduzir a uma sentença severa, que contrasta com as sentenças dos professores do Colégio das Artes. Segundo os inquisidores — apoiados na classificação de proposições do réu feitas por diversos teólogos, entre os quais o futuro bispo do Algarve D. Jerónimo Osório —, Frei Valentim da Luz teria acreditado e afirmado em conversa e pregação «muitos erros da predita seita luterana e de outros hereges», a saber: recusa do poder do Papa; recusa da Igreja romana e dos seus artigos da fé; identificação do Papa com o demónio; desprezo pelas indulgências; troça das insígnias episcopais e dos emblemas das ordens; denúncia da inexistência do purgatório nas Escrituras; recusa dos votos religiosos; recusa dos ornamentos das igrejas; defesa da missa em linguagem e da tradução da Bíblia; defesa de duas missas apenas, uma pelos vivos e outra pelos mortos; defesa da leitura directa do Evangelho; recusa da oração aos santos; «sentir mal» das imagens e da respectiva veneração; dizer que não condenava Martinho Lutero; defender que os hereges se não deviam queimar; dizer que se o condenassem morreria mártir de Cristo. A interpretação de Silva Dias «puxa» o caso de Frei Valentim da Luz para o lado do erasmismo, numa interpretação possível, mas enquadrada por uma visão maniqueísta do debate religioso da época. Como já defendi atrás, a ausência de textos impressos luteranos no nosso país torna di-

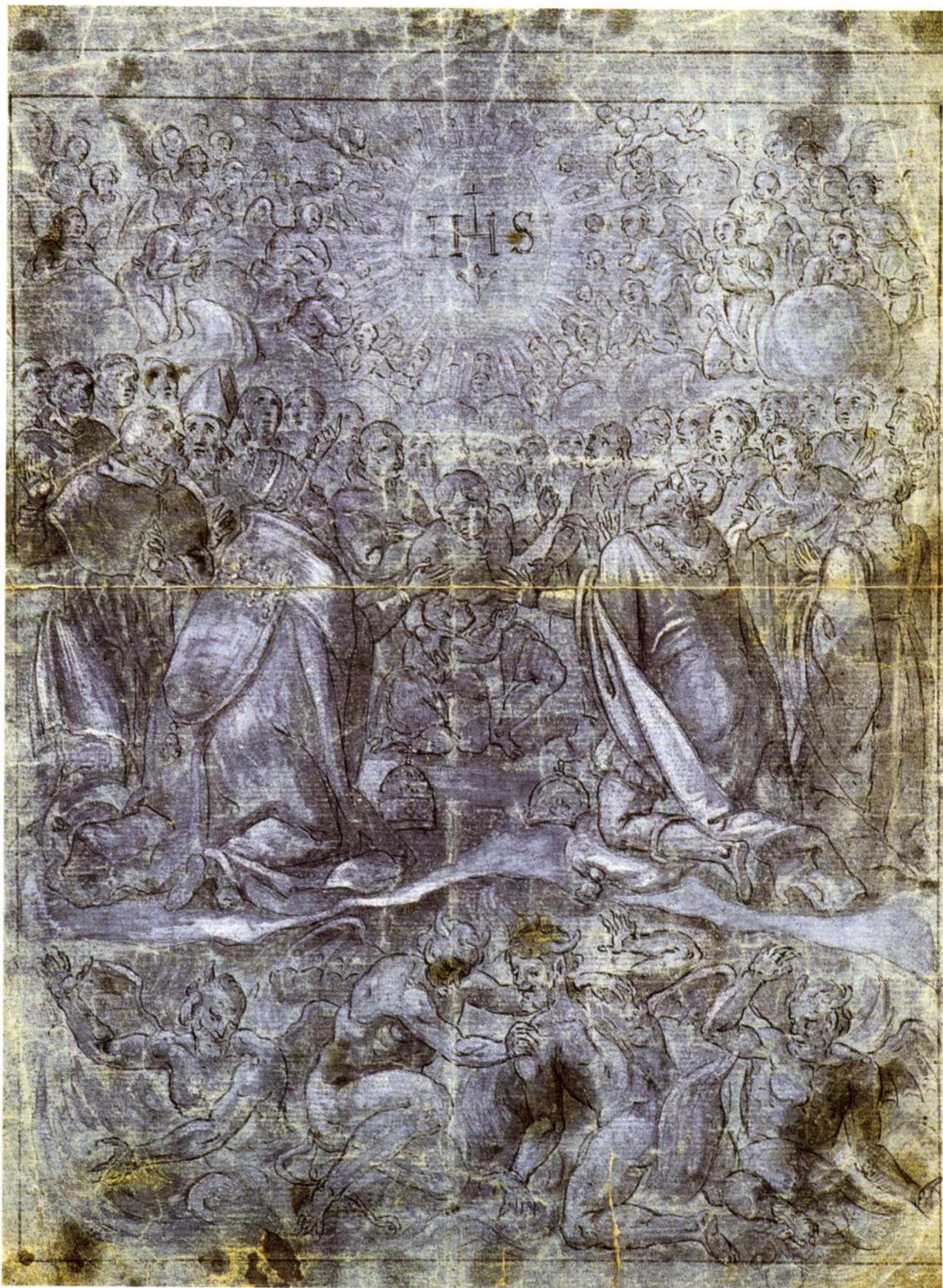
fácil a difusão do núcleo central de crenças, permitindo a concentração do debate em aspectos relativamente marginais, cerimoniais e exteriores, como aqueles que resultam da leitura do processo. Comparativamente, os padres do Colégio das Artes, sobretudo George Buchanan, tinham um entendimento muito mais profundo da teologia protestante, sobretudo do seu núcleo central da doutrina da justificação pela fé, embora Frei Valentim da Luz tivesse convivido com teólogos heterodoxos quando fora a Roma.

É verdade que o cruzamento de denúncias com a atitude do réu tem uma enorme influência no desenvolvimento de um processo. Se a conjuntura política desempenha um importante papel no desencadeamento de vagas repressivas — como aconteceu no caso do islamismo nos anos de 1550 —, a posição do réu e o seu sistema de protecções pode funcionar para atrasar ou mesmo arquivar processos. Nalguns casos, protecções que permitem suspender processos durante anos acabam por ceder à erosão do tempo e à mudança constante das redes clientelares na sociedade de corte. O caso de Damião de Góis é um deles, pois sabe-se que foi denunciado duas vezes por Simão Rodrigues, fundador da Companhia de Jesus em Portugal, em 1545 e em 1550, devido a conversas ocorridas em Itália por volta de 1536. Damião de Góis só foi processado em 1571, na base desses testemunhos com mais de vinte anos. Os testemunhos recolhidos depois do início do processo não acrescentaram nada de significativo às acusações do inaciano, baseando-se em questões menores, nomeadamente comer carne em dias de jejum ou ir pouco à missa. O réu, que fora discípulo de Erasmo e convivera com Lutero e Melancton, confessa espontaneamente os seus «pecados» passados, nomeadamente a rejeição das indulgências e a recusa da confissão. Acaba por ser condenado a cárcere penitencial perpétuo, sendo-lhe poupada a infâmia pública, pois não saiu em auto-de-fé, tendo abjurado na mesa.

A dimensão pública destes casos nem sempre foi tão grave como se pensa, embora a perda da honra fosse invocada por diversos réus, nomeadamente Damião de Góis. Fernão de Oliveira publicou as suas obras mais importantes depois de sair do cárcere, Diogo de Teive voltou a exercer as suas funções de professor do Colégio das Artes, outros prosseguiram as suas actividades noutros locais. A idade pesa, como aconteceu com Damião de Góis, com problemas de saúde ao longo da sua vida, o qual ficou definitivamente quebrado com mais de 16 meses no cárcere da Inquisição e a passagem penitencial pelo Mosteiro da Batalha. O estigma de que todos eles foram vítimas pôde ser apagado por alguns deles com serviços contínuos aos responsáveis do Santo Ofício, transformados em protectores, como aconteceu na relação entre Diogo de Teive e o cardeal D. Henrique. Estranhos caminhos das instituições repressivas, que nesse aspecto mantêm continuidades até aos nossos dias. Mas o que é certo é que a perseguição aos protestantes, prosseguida ao longo dos séculos, mesmo no império, nomeadamente em Goa, não voltou a ter a dimensão assumida na segunda metade do século XVI, como verificámos francamente minoritária no contexto da actividade repressiva inquisitorial.

## ILUMINISMO

O ILUMINISMO CONSTITUI UMA CORRENTE de sentimento religioso que cruza verticalmente diversas camadas sociais e grupos étnicos (envolvendo cristãos-velhos e cristãos-novos), sem deixar de contar entre os seus actores confessores e orientadores espirituais. A sua forte componente popular distingue os iluminados dos reformadores congreganistas, dos intelectuais erasmianos e dos espirituais pietistas, contendo as suas acções elementos específicos. A partilha entre estas correntes de uma noção de aprofundamento da vida interior, de vivência religiosa intensa e de secundarização das cerimónias exteriores (*v.g.* prática de preces vocais, ritos litúrgicos e penitências, aceitação de graças e indulgências) constitui um terreno comum, mas o iluminismo vai desenvolver, desde as primeiras décadas do século XVI, a noção de recolhimento, abandono e união sem mediação que já encontramos esboçada entre



os Franciscanos Observantes. O fenómeno está mais bem estudado em Espanha do que em Portugal, mas existem traços comuns: os «círculos de beatas» atraíam nobres, oficiais e clérigos, descrentes do poder eclesiástico e sensíveis a formas marginais de renovação cristã, surgindo conventículos informais laicos de geometria variável, com figuras centrais femininas que estabeleciam relações directas com o sagrado. A espiritualidade despida de referências humanas, desinteressada, movida pelo amor a Deus, constitui o fio condutor das actividades dos iluminados, embora a acentuação do recolhimento ou do abandono relevasse de diferentes sensibilidades, com conhecidas origens históricas. A união mística podia assumir assim diferentes vias, sendo valorizados ou recusados os arrebatamentos, êxtases e visões que caracterizavam as práticas de alguns dos círculos iluminados.

Os círculos dos iluminados de Lisboa (Santos, Bairro Alto, Convento da Graça, Convento de São Domingos e Almada) foram estudados por Silva Dias a partir dos processos da Inquisição. Deparamos com a composição heterogénea já referida, que envolve familiares do duque de Aveiro e clientes do cardeal D. Henrique, membros das famílias Sousa Tavares e Paiva de Andrade, confessores da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho e dos capuchos da Piedade ou da Arrábida, centros de irradiação da doutrina espiritualista que confortava os conventículos de iluminados. O primeiro processo conhecido é o de Isabel Fernandes, de 1544, seguindo-se outros processos onde se verifica o mesmo formulário de perguntas baseado no édito contra os *alumbrados* lançado pelo inquisidor-geral espanhol Alonso Manrique em 1525. Trata-se, aliás, de um dos poucos casos de colaboração entre as duas instituições, que partilham um fundo doutrinário comum mas assumem desenvolvimentos separados. Noutros processos, como o de Catarina Ribeiro, da ordem terceira dominicana, destaca-se o seu papel como oráculo do respectivo círculo de iluminados, sendo as suas práticas caracterizadas pelo despojo da alma como preparação para a divina união, a meditação na Paixão de Cristo nas primeiras fases, a oração de recolhimento. Nestes primeiros processos verifica-se a amálgama de crenças espiritualistas, pois no caso de Isabel Fernandes é evidente a sua ligação com os Jesuítas, sendo o seu iluminismo confundido com formas difusas de pietismo, caracterizado pela oração de recolhimento, a comunhão frequente, a contemplação sem imagens, a exclusão da humanidade de Cristo dos estados superiores da vida contemplativa, o visionarismo. Noutros casos verifica-se um envolvimento de directores espirituais, como Frei Fernando, capucho castelhano da Província da Arrábida, que é julgado pela Inquisição e degredado do reino em 1555. Frei Francisco da Porciúncula, frade laico da Província da Arrábida, com fama de homem virtuoso e santo, tinha uma enorme influência nesses círculos, com os seus arrebatamentos e visões, orientação de leituras e direcção espiritual. Os processos sucedem-se nos anos de 1560 e 1570, embora em reduzido número, dadas as características relativamente fechadas do fenómeno, mantendo-se no século seguinte uma actividade da Inquisição neste domínio que podemos considerar extremamente marginal, mas eficaz, como forma de exercer um controlo regular e definir parâmetros de tolerância a um fenómeno que se coloca fora da esfera de influência directa da Igreja. As sentenças são geralmente «suaves» — cárcere penitencial ao arbítrio dos inquisidores, degredo e proibição de contacto com seguidores —, o que mostra a estratégia subtil do Santo Ofício num domínio considerado secundário, talvez porque o fenómeno tivesse escassas repercussões.

## PROPOSIÇÕES HERÉTICAS E BLASFÉMIAS

AS «PROPOSIÇÕES HERÉTICAS» E AS BLASFÉMIAS contam-se entre os «delictos» mais perseguidos pela Inquisição entre a população de cristãos-velhos. Enquanto a acusação de «luteranismo» era reservada aos estrangeiros (geralmente concentrados em Lisboa) ou a uma elite de letrados e mercadores com passagem por outros países, a acusação de «proposições heréticas» destinava-se a uma população difusa, que exprimia o seu mal-estar religioso através de fra-

◁ *Adoração do Nome de Jesus*, por mestre desconhecido, (inícios do século XVIII). Évora, Arquivo Distrital.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ses «malsonantes» retiradas de um contexto doutrinário. A importância desta acusação é reveladora, por um lado, da inquietação religiosa e da procura de vias espirituais alternativas que escapassem ao controlo da Igreja, mas também da impossibilidade de ter acesso a um corpo doutrinário de textos que não estavam traduzidos e não podiam circular no país. Daí o carácter fragmentário de muitas crenças desviantes captadas em meio rural ou em meio urbano, expressas em frases-chave de contestação do poder do Papa (menosprezado ou mesmo, em certos casos, equiparado ao demónio), do celibato dos padres («o estado de casado é melhor do que o estado de solteiro»), do instituto divino do monacato, do sacramento da Eucaristia, do sacramento da Penitência ou da prática do jejum. Surge a ideia dessacralizadora que «o Papa é um homem e, como tal, não tem poder para excomungar ou perdoar os pecados». Mais difusa é a ideia segundo a qual «um padre pecador não pode perdoar pecados dos seus paroquianos», particularmente perigosa para o exercício da autoridade espiritual do clero.

A bigamia situa-se no quadro das proposições heréticas, pois trata-se de um delito de foro misto, dizendo respeito à Inquisição apenas no âmbito da contestação do sacramento do Matrimónio. A separação entre proposições heréticas e blasfémias nem sempre é fácil de estabelecer, nomeadamente no que diz respeito à virgindade de Maria («sou tão pura como a Virgem»). Muitas vezes é simplesmente o contexto em que a frase é proferida que permite fazer a distinção, por exemplo num ambiente de jogo ou de insulto entre pessoas. Daí o interrogatório dos inquisidores procurar sistematicamente situar o contexto em que foram pronunciadas as frases «malsonantes». A blasfémia remete para um universo de cultura popular caracterizada pela referência constante ao baixo ventre, encontrando-se o riso muito vezes associado ao jogo e à provocação sexual, numa palavra, à ruptura com as normas de comportamento definidas pela Igreja. Nestes casos não existem diferenças regionais significativas, encontrando-se igualmente espalhadas por todo o país as proposições heréticas e as blasfémias.

## DESCRENÇA

O FENÓMENO DA DESCRENÇA É MUITO MAIS COMPLEXO. Podemos isolar duas frases correntes (pelo menos desde o século XVI, detectáveis em todo o país) para serem aqui analisadas: «cada um se pode salvar na sua fé»; «não há aí mais do que nascer e morrer». No primeiro caso temos um ecumenismo *avant la lettre* de características populares, resultante não de uma reflexão doutrinária mas de uma observação espontânea dos bons costumes de crentes noutras religiões. No fundo, trata-se de uma observação prática, decorrente da aplicação espontânea da doutrina da salvação pelas obras. Se um muçulmano ou um judeu estipulam a sua vida quotidiana por um estrito código de respeito pelos outros e de caridade em relação aos mais desfavorecidos, enquanto numerosos católicos dão uma péssima imagem da sua religião com atitudes desviadas, como imaginar que os primeiros estão definitivamente condenados ao inferno e os segundos se podem salvar? Este exemplo não é teórico, foi retirado da leitura de diversos processos, surgindo referido de diversas maneiras, mas com o mesmo conteúdo. Ele pode ser classificado como uma forma de descrença, pois na sua perspectiva não interessa tanto a religião mas o comportamento de cada pessoa, revelador da sua aproximação a Deus. Em última análise pode estar subjacente uma crítica à própria religião que não educa os seus crentes a se comportarem de acordo com os princípios enunciados, enquanto se verifica que homens formados noutros contextos religiosos cumprem da melhor forma os referidos princípios. Naturalmente que a frase é reprimida, justamente por abrir a porta à consideração de que não existe religião superior, apenas formas diferentes de descobrir e percorrer o caminho da salvação. Trata-se de uma apreensão espontânea, muitas vezes feita em ambiente rural, da finalidade da religião, o aperfeiçoamento do homem.

A segunda frase-tipo, «não há aí mais do que nascer e morrer», é revela-



dora de uma incredulidade espontânea, que também não parte de uma reflexão doutrinária, antes resulta de uma tradição popular de contestação da alma e, consequentemente, da possibilidade de vida para além da morte. Os acusados deste tipo de proposição herética são geralmente lavradores — a incredulidade espontânea existia predominantemente em ambiente rural, remetendo para a noite dos tempos a cultura material em que se baseia. Não estamos a falar de letrados que tenham reflectido sobre a filosofia materialista com origens na Antiguidade, estamos a falar de gente iletrada, que compara explicitamente a vida humana à vida dos animais, dizendo que não há nada que diferencie um homem de um gato ou de um cão. A alma, neste contexto, é identificada com o «sopro vital», a energia que desaparece com a morte, a animação (*ánima*) que faz movimentar os corpos. A alma tem assim uma concepção material, desaparecendo com a vida (IAN/TT. Inq. Lisboa, proc. 4180, 6388, 7782, 8479; Inq. Évora, proc. 2736, 9370, 10077). A negação da vida para além da morte que decorre desta concepção materialista espontânea é o elemento central do interrogatório dos inquisidores, que se confrontam com percepções arcaicas em regiões supostamente cristianizadas. Daí a clemência com que tratam o referido «delito», num contexto tradicional de relativo compromisso da Igreja cristã com as crenças e práticas religiosas «pagãs», motivado pelo debate central contra a religião islâmica e a religião judaica.

*Disputas do arianismo e questões do Cisma de Antioquia dividem os monges de São Jerónimo, painel da oficina de Simão Rodrigues (inícios do século XVII), IPPAR/Sacristia do Mosteiro dos Jerónimos.*

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

## FALSA SANTIDADE

OS CASOS DE REVELAÇÕES FINGIDAS e de falsa santidade — como são classificados pela Inquisição — revelam a ambiguidade de comportamentos religiosos situados na fronteira entre a procura sincera de uma relação directa

com Deus e a exploração da credulidade de uma população ávida de manifestações concretas do sagrado. As conjunturas de crise política e social eram particularmente favoráveis à emergência deste tipo de comportamentos, que cruzam diversos meios e grupos sociais. A derrota do exército português em Alcácer Quibir em 1578, por exemplo, criou uma crise exasperada até ao extremo, não só porque envolveu directamente dezenas de milhares de famílias em todo o reino e império com parentes mortos, feridos, desaparecidos e cativos, como também porque a morte do rei veio colocar em risco a manutenção da independência do reino face a Castela. A crise dinástica prolongou-se durante dois anos, com a revolta de D. António e a derrota do seu exército improvisado face às tropas de Filipe II, que procederam a uma operação de conquista em 1580, embora nas Cortes de Tomar, realizadas no ano seguinte, tenham sido garantidas as liberdades e costumes do reino, bem como a sua integridade no quadro peninsular. A unificação das coroas não permitiu uma pacificação do ambiente político e social a curto prazo, agudizando os problemas de identidade colectiva, expressos na elaboração de diversos tratados, memoriais e histórias de Portugal onde era sublinhada a autonomia do reino. Sabe-se que nesta conjuntura o recurso a astrólogos, videntes, feiticeiras e bruxas cresceu exponencialmente, justamente para tentar saber do destino de entes queridos ou da própria dinastia.

As revelações, aparições e manifestações de santidade espalharam-se por todo o país, suscitando a intervenção do Santo Ofício, como garante da legitimidade das formas de comunicação com o sagrado (ou seja, como polícia daquilo que entendia ser uma desordem visionária que punha em questão a autoridade da Igreja). O caso mais conhecido é o de Soror Maria da Visitação, priora do Convento da Anunciada de Lisboa, cujo processo foi iniciado em 1589: mostrava as feridas (os estigmas) das cinco chagas e da coroa de espinhos, tinha visões e fazia milagres. Acorriam ao convento pessoas de todas as condições sociais, nomeadamente nobres e clérigos, que tomavam como relíquias pedaços de tecido embebidos do sangue que corria das suas chagas. Diversos exames ordenados pelo provincial da sua ordem (dominicana), com a presença do célebre Frei Luís de Granada, testemunharam a veracidade dos estigmas (tendo sido impresso o respectivo atestado). Este facto multiplicou a procura da abadessa, sobretudo no país — note-se a sua intervenção em acontecimentos políticos importantes como a preparação da Invencível Armada, tendo benzido o estandarte de Gaspar de Sousa — mas também no estrangeiro, de onde atraiu diversos nobres de França e de outros países. Só depois de ter sido denunciada por diversas freiras rivais do convento a um confessor jesuíta é que o caso suscitou a intervenção do tribunal da Inquisição de Lisboa, que efectuou um exame mais aprofundado, tendo verificado a simulação das chagas com pintura e verniz. Foi condenada à privação do cargo de priora do convento; à privação do véu negro da sua ordem; a cárcere perpétuo num convento de religiosas fora de Lisboa (IAN/TT. Inquisição, Proc. Apartados, 11894).

Este caso é extremamente interessante pelas repercussões políticas que assumiu, tendo envolvido letrados que acreditaram na sua santidade e nas suas revelações. Excepcionalmente a Inquisição decidiu imprimir a sua sentença e o conselho-geral escreveu a todos os tribunais de distrito para que recolhessem e queimassem todas as supostas «relíquias» pertencentes à freira. Existe uma carta do tribunal de Goa a atestar a execução desta ordem, testemunho das repercussões do caso no império. Em 1590 o inquisidor-geral, cardeal Alberto, refere o caso numa carta ao seu homólogo espanhol, onde se lamenta do flagelo das revelações fingidas (IAN/TT. Conselho-Geral do Santo Ofício, Livro 96, doc. 27; Livro 443, fl. 70; Livro 92, fl. 14 v-16 — nesta documentação encontra-se um pedido ao papa de reconhecimento da jurisdição inquisitorial sobre o «delito»). O exemplo de Soror Maria da Visitação frutificou, tanto mais que se inseria numa onda de revelações e manifestações de fingida santidade. Nesta conjuntura surgiu o caso de Ana Rodrigues, «beata» que juntava aos estigmas uma incisão da cruz no seu corpo, bem como o caso de Maria Dias, de Coimbra, pobre e analfabeta, que se dizia em comunicação espiritual com Maria da Visitação, partilhando as suas revelações (IAN/TT.

Inquisição de Coimbra, Proc. 8933 e 321). Embora em nenhum destes casos se verifiquem revelações políticas com intervenção directa nos conflitos existentes, encontramos indícios de que Maria Dias estaria a ser manipulada pelos partidários de D. António, ainda bastante fortes em Coimbra.

## MESSIANISMO E PROFETISMO

O MESSIANISMO E O PROFETISMO ASSUMEM aspectos complexos, pois cruzam a tradição judaica com a tradição joaquimita, estimulando movimentos políticos renovados pelas diferentes experiências ocorridas na Europa desde o final da Idade Média. Em Portugal é conhecida a dimensão que assumiu o sebastianismo desde as duas últimas décadas do século XVI, mantendo-se como movimento activo até ao século XIX, embora não tenha sido objecto de perseguição específica por parte da Inquisição, como se a dimensão política do messianismo escapasse à alçada do tribunal da fé. Com efeito, os falsos D. Sebastião caíam sob a alçada do poder político, sendo tratados como factores de crime de lesa-majestade, dado que a impostura atentava contra a imagem do príncipe e contra o poder «legítimo». Embora surjam alguns casos de messianismo e profetismo entre os processos da Inquisição, como veremos mais à frente, o caso mais importante é o do padre António Vieira, colocado sob inquérito pelo tribunal de Coimbra entre 1663 e 1667, tendo vivido na prisão nos dois últimos anos. Não podemos negligenciar a coincidência da sua detenção com o período curto do reinado de D. Afonso VI, imposto por um golpe palaciano em final de Junho de 1662 até à sua deposição em final de Novembro de 1667. Uma das primeiras decisões do reinado de D. Afonso VI foi desterrar da corte os principais membros do partido rival, entre os quais o padre António Vieira, pregador e conselheiro de D. João IV e da rainha regente D. Luísa. É esta circunstância que explica a prisão do jesuíta em Coim-

◁ Rosto da *História do futuro*, do Padre António Vieira, edição de 1718.

Padre António Vieira, óleo sobre tela, de António José Nunes Júnior, 1868 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

# HISTORIA D O FUTURO.

LIVRO  
ANTEPRIMEYRO

PROLOGOMENO A TODA A HISTORIA do Futuro, em que se declara o fim, & se provaõ os fundamentos della.

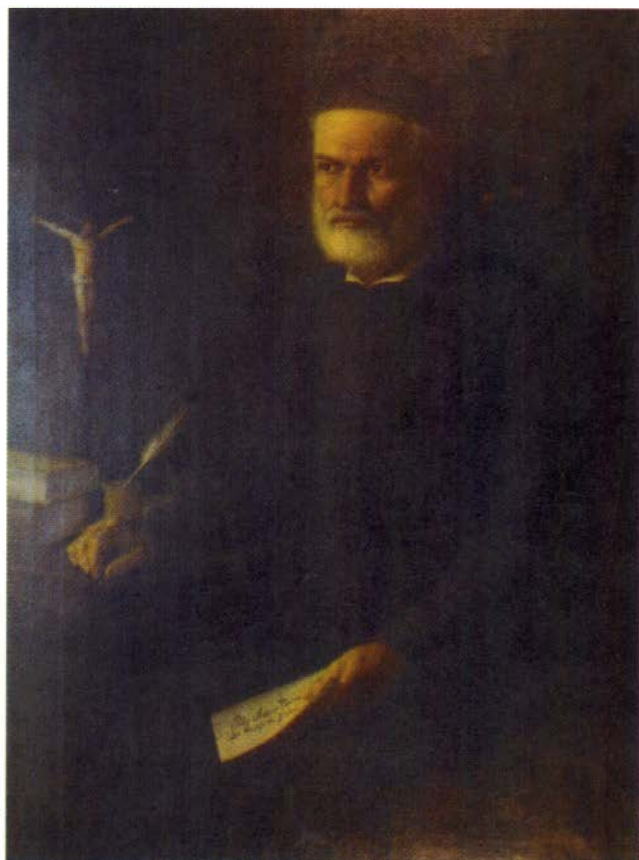
*Materia, Verdade, & Utilidades da Historia do Futuro.*

ESCRITO PELO PADRE  
ANTONIO VIEYRA  
da Companhia de JESUS, Prègador de S. Magestade.



LISBOA OCCIDENTAL,  
Na Oficina de ANTONIO PEDROZO GALRAM:

*Com seãã a licença necessaria. Anno de 1718.*



bra: dada a ausência de protecção da corte, foram «descongeladas» as denúncias sobre o padre recolhidas em 1649 (sobre profecias), 1656 (sobre palavras malsonantes) e 1660 (sobre a carta enviada no ano anterior ao padre André Fernandes, bispo do Japão e confessor do rei, intitulada «Esperanças de Portugal, quinto império do mundo, primeira e segunda vida de Dom João o quarto»). É sobre este texto que se baseia toda a acusação. Na nossa perspectiva, é inútil (e enganador) ler o processo em chave política. É evidente que o presidente do Conselho-Geral do Santo Ofício, Sebastião César de Meneses, pertencia ao partido do poder e pretendia aniquilar a reputação do padre António Vieira, o mais famoso (e perigoso) pregador do partido rival. Mas quaisquer que fossem as motivações escondidas da Inquisição, o problema suscitado pelo silogismo explicitado e desenvolvido por Vieira na sua carta — «O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que el-rei D. João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando; logo, el-rei D. João o quarto há-de ressuscitar» — é suficientemente importante, do ponto de vista teológico, para o considerarmos por si próprio. Aliás, o inquérito inquisitorial foi decisivo para a vida intelectual de Vieira, pois motivou diversos textos de justificação das suas interpretações proféticas no *Livro antepimeiro da história do futuro*, na *História do futuro*, nas duas defesas escritas apresentadas perante o tribunal do Santo Ofício e na *Clavis prophetarum*.

O procedimento de Vieira na sua carta ao bispo do Japão é o seguinte: em resposta a um pedido de esclarecimento do amigo sobre as suas insinuações acerca da ressurreição de D. João IV — aliás visíveis no sermão das exéquias do rei — resolve sustentar a infalibilidade das profecias do Bandarra. A sua abordagem «realista» do profetismo, como referiu Fernando Gil, opõe-se a uma interpretação «intuicionista» (embora mais tarde, na sua defesa perante o tribunal do Santo Ofício, essa oposição se dilua), pois considera que a prova do carácter profético (ou seja, da inspiração divina) do Bandarra decorre do sucesso dos seus vaticínios (único elemento de verificação, considerado como sinal de Deus). Daí a interpretação dos sonhos do Bandarra verso a verso, como previsão exacta de tudo o que tinha acontecido em Portugal nos últimos cem anos. Este trabalho hermenêutico tem paralelo nos sermões do autor, onde analisa em profundidade o significado de versículos da Bíblia. São identificados países, situações e pessoas passo a passo, num método «histórico-filológico» exaustivo de procura de correspondências, onde todo o carácter nebuloso e atemporal da profecia desaparece perante a certeza da interpretação.

O seguinte extracto permite compreender o método desenvolvido: «Profetizou mais o Bandarra que havia de haver tempo em que os Portugueses (os quais, quando ele isto escrevia tinham rei e reino) haviam de desejar mudança de estado e suspirar por tempo vindouro, e que o cumprimento deste desejo e deste tempo havia de ser no ano de quarenta; e que neste ano de quarenta havia de haver um rei, não antigo senão novo; não que se introduzisse ele senão levantado pelo Reino; não com título de defensor da Pátria, como alguns queriam, senão de rei; e que este rei se havia de pôr logo em armas e levantar suas bandeiras contra Castela, a qual Castela muitos tempos havia de ter gostado e logrado o reino de Portugal. Assim o dizem claramente os versos do mesmo *Sonho*:

Já o tempo desejado  
É chegado,  
Segundo o firmal assenta;  
Já se chegam os quarenta,  
Que se ementa  
Por um doutor já passado.  
O Rei novo é levantado,  
Já dá brado,  
Já assoma a sua bandeira,  
Contra a Grifa parideira,  
Lagomeira,  
Que tais pastos tem gostado.

A *grifa* significa Castela com muita propriedade, porque os reinos distinguem-se por suas armas, e o grifo é um animal composto de leão e águia, em que grandemente simboliza, com as águias e leões, partes tão principais do escudo das armas de Castela; e chama-se com igual energia neste caso *grifa parideira*, porque, por meio de partos e casamentos, veio Castela a herdar tantos reinos e estados como possui, que foi também o título com que entrou em Portugal.»

O «esclarecimento» proposto por Vieira é, no fundo, uma revelação do verdadeiro conteúdo das trovas do Bandarra, uma história (diríamos «factual») do futuro, escorada pelo estabelecimento da concatenação dos acontecimentos, sequência cronológica, múltipla causalidade. Aliás, nessa carta, Vieira é peremptório: «Tudo o que fica dito são as cousas em que atègora mais palpavelmente temos visto cumpridas as profecias do Bandarra, as quais profecias já cumpridas, se bem se distinguirem e contarem, achar-se-á que são mais de cinquenta, afóra infinitas outras cousas que delas dependem e com elas se envolvem. E todas conheceu e anteviu Bandarra, com tanta individuação de tempos, lugares, nomes, pessoas, feições, modos e todas as outras circunstâncias mínimas que bem parecia as via com lume mais claro que a dos mesmos olhos que depois as viram; e como todos estes sucessos eram totalmente contingentes, e dependentes da liberdade humana, e de tantas liberdades quantos eram os homens, repúblicas, governadores, cidades e estados de todo o Reino e suas conquistas, bem se colhe que por nenhuma ciência, nem humana, nem diabólica, nem angélica, podia conjecturar Bandarra a mínima parte do que disse [...]. Foi logo lume sobrenatural, profético e divino, o que alumiou o entendimento deste homem idiota e humilde, para que as maravilhas de Deus, que nestes últimos tempos havia de ver o mundo em Portugal, tivessem também aquela preeminência de todos os grandes mistérios divinos, que é serem muito de antes profetizados.»

No seu afã realista e historicista, este procedimento permite revelar novas profecias não manifestadas, entre as quais a ressurreição de D. João IV, para que a realização do Quinto Império possa ter lugar. Aliás, este aspecto não escapa à argúcia dos inquisidores, que o acusam justamente de atribuir ao Bandarra profecias que ele não proferiu. A linha de defesa do padre António Vieira na Inquisição mostra um recuo que fragiliza toda a sua demonstração do carácter profético de Bandarra: ele passa a referir que é «provável» o carácter profético das trovas e de tudo o que delas se infere. Declara que não tem como certa e infalível a ressurreição de D. João IV. Justifica-se com a reputação de Bandarra, designado como profeta por diversos pregadores sem serem perseguidos pelo Santo Ofício, correndo as suas trovas impressas com aprovação do próprio tribunal. Declara não ter destinado ao público o escrito *Esperanças de Portugal*, apenas ao alívio da rainha viúva. Acrescenta que em diversos sermões, durante a doença de D. João IV e depois da sua morte, citara o Bandarra para consolação da família real e do povo desanimado.

Esta linha de defesa, desenvolvida nas representações ao tribunal do Santo Ofício, não abdica contudo da probabilidade do carácter profético de Bandarra e das principais ideias expostas na carta ao bispo do Japão. Ao longo de todo o seu processo, quer nas declarações orais, quer nos textos escritos, verifica-se uma enorme coerência, sem os sucessivos recuos que encontramos na esmagadora maioria dos autos inquisitoriais. A atitude de Vieira é particularmente firme, no entender dos inquisidores arrogante, pois nunca assume uma posição inferior. Exige debate teológico sobre os seus escritos, não reconhecendo implicitamente competência aos inquisidores para o julgarem. O seu ânimo inquebrantável constitui um caso raro entre os processados da Inquisição, dando origem à produção de extensos escritos onde procura defender-se das «más interpretações» das suas ideias. Mas é necessário reconhecer que o seu processo tinha sido bem preparado pela Inquisição: a carta *Esperanças de Portugal* tinha sido enviada a Roma, à Congregação do Santo Ofício, para serem qualificadas as suas proposições — um facto inédito na tradição autonómica da Inquisição portuguesa, revelador da importância que era atribuída ao caso. Os teólogos romanos tinham considerado as suas proposições como

«vanitates et insanias falsas»; na acusação inquisitorial o escrito é considerado temerário, escandaloso, injurioso, sacrílego, erróneo e *sapiente* a heresia.

No libelo acusatório do promotor são inventariadas as seguintes proposições censuradas: 1) declarou por profecias verdadeiras as que não foram aprovadas pela Igreja; 2) declarou como verdadeiras profecias de certa pessoa e que um defunto haveria de ressuscitar antes da ressurreição universal; 3) pregou castigos e felicidades futuras que estavam para vir sobre a Igreja Católica, prevendo que a duração e sucessos dela se haviam de regular com os que Cristo sofreu no decurso da sua vida; 4) o autor das trovas era verdadeiro profeta, iluminado por Deus, bastando os sucessos das coisas profetizadas como prova; 5) a ressurreição de pessoa defunta antes da ressurreição universal era de fé, equiparando a verdade das trovas com as promessas de Deus, tendo-as por revelações não autorizadas pela Igreja; 6) ressuscitada a dita pessoa apareceriam as dez tribos de Israel e que haveria redução universal do mundo. O promotor expõe ainda vários argumentos: contra a ideia de Quinto Império, pois os santos padres não tinham falado de nenhum outro império depois do romano senão o do Anticristo até ao Juízo Final; contra a prova da verificação das profecias, pois é necessário que o profeta se baseie na autoridade de Deus revelante, tendo certeza de doutrina sã e católica; contra os castigos e infelicidades da Igreja, pois constituem injúria aos sumos pontífices, favorecendo a doutrina dos hereges; contra a projecção da vida de Cristo na vida da Igreja, pois é contrária à doutrina das Escrituras e dos Santos Padres.

O padre António Vieira manteve o seu ânimo durante os quatro anos de processo inquisitorial, não desarmando em todo o longo período do processo. Declara que todo o seu esforço foi no sentido da difusão da fé de Cristo e do serviço a Deus. Recusa a consulta à Congregação do Santo Ofício de Roma — devia ter obtido alguma informação sobre o assunto —, que acusa de parcialidade com Castela, sendo necessariamente contra o seu escrito, pois defende a ruína desse reino e o império universal do reino de Portugal. Ao longo do processo são acrescentadas novas acusações, nomeadamente de favorecer o judaísmo, pois o réu defendera que os judeus poderiam ser convertidos mais facilmente do que os gentios, devendo ser concedida liberdade de consciência aos cristãos-novos e liberdade de culto para os judeus. Aliás, as últimas sessões do processo são consagradas a estes assuntos, nomeadamente ao favorecimento dos cristãos-novos de origem judaica, pois o réu defendera que «os inquisidores os faziam judeus no Santo Ofício». O padre António Vieira só quebra e se dá por vencido quando os inquisidores lhe revelam que a censura do seu escrito pela congregação romana tinha obtido a aprovação expressa do papa — «disse que ele se sujeita com toda a lisura e sinceridade às sobre-ditas censuras de Sua Santidade e admoestações desta Mesa, aceitando e reverenciando a verdadeira doutrina que em todas elas reconhece».

Esta atitude conduz à sentença final, em Dezembro de 1667, extremamente longa, onde são resumidas todas as proposições classificadas como heréticas, oriundas do texto *Esperanças de Portugal*, dos outros textos que apresentou na Inquisição e das suas confissões. Para além dos aspectos já referidos, na sentença os inquisidores contestam directamente o carácter profético do Bandarra, dado «comummente por certo que [...] tinha parte de nação hebreia», preso, condenado e penitenciado pelo Santo Ofício (devemos sublinhar que no respectivo processo não se encontra nenhuma indicação sobre a sua condição de cristão-novo). A ideia de império temporal de Cristo na terra, império de mil anos conquistado e governado por D. João IV ressuscitado, que compreenderia todos os reis e reinos do mundo, com a recuperação das dez tribos de Israel, a conversão e a paz universal, atingida a perfeição da Igreja reformada, consagrada pelo perfeito matrimónio místico com Cristo, é objecto de uma acusação extensa de messianismo e milenarismo judaizantes. A condenação, dado o arrependimento e retractação do réu, consistiu em perder para sempre a voz activa e passiva, bem como o poder de pregar, devendo ser recluso no colégio ou casa da sua religião indicada pelo Santo Ofício. Não poderia o réu, por termo assinado, tratar mais das proposições de que fora acusado, nem por palavra, nem por escrito, sob pena de rigoroso

castigo. A sentença, depois de lida na mesa, foi novamente publicada no colégio dos Jesuítas por um dos notários da Inquisição, em presença de toda a comunidade. A 30 de Junho de 1668 o Conselho-Geral do Santo Ofício decide perdoar todas as penas constantes da sentença, à excepção da obrigação de não voltar a tratar das proposições condenadas.

A polémica em torno do profetismo do padre António Vieira, baseada na rejeição e condenação das suas ideias pela Inquisição, saldou-se, paradoxalmente, por uma derrota do tribunal da fé. Em 1668, mal tinha obtido o perdão do Conselho-Geral do Santo Ofício, já o padre António Vieira recuperava as suas funções de pregador da Coroa e proferia o sermão do aniversário da rainha. Durante o resto da sua vida, aliás longa (morre apenas em 1697), apesar dos indícios de paludismo e tuberculose padecidos na própria prisão, não deixa de escrever e debater as proposições que tinham conduzido à sua condenação. Em 1669 parte para Roma, onde apoia de forma sistemática os requerimentos dos cristãos-novos contra a Inquisição. Em 1675 regressa ao reino com um breve papal que o isenta em definitivo da jurisdição inquisitorial. Embora a sua posição na corte nunca tenha voltado a assumir o relevo dos tempos de D. João IV — acaba por regressar definitivamente ao Brasil em 1681 — mantém alguma influência. É verdade que se tornou mais prudente em matéria de profecias, passando a cultivar um perfil discreto — basta ler os seus sermões depois da condenação inquisitorial. A não concretização da sua profecia de ressurreição de D. João IV em 1666 (baseada numa interpretação do Apocalipse) deve ter imposto uma maior contenção no seu comportamento público, mas a verdade é que o padre António Vieira sempre conseguiu manter o equilíbrio entre a exaltação profética e o sentido prático do seu empenhamento político. Sem menosprezar a dimensão autónoma do seu pensamento profético, não podemos deixar de postular que ele não era alheio às necessidades da sua acção política e religiosa.

O profetismo do padre António Vieira resultou, em parte, de uma tradição interpretativa de Bandarra, projectada na figura de D. Sebastião desde cedo (vejam-se os textos de D. João de Castro), constituindo a sua originalidade, por um lado, na transferência de sentido para a figura de D. João IV e a sua época, por outro, no método «histórico-filológico» da hermenêutica «realista» utilizada. O fundo sebastianista que é utilizado pelo padre António Vieira, mas contra o qual ele tem de combater para impor o seu herói, é visível nos escritos já aqui citados. Contudo, existem dois aspectos constantes que ressaltam na secular tradição messiânica portuguesa (identificável desde o início do século XVI e constantemente renovada): a ideia da futura derrota dos Turcos e da conquista do mundo (ou de Jerusalém, nas versões mais modestas) por um rei português; a ideia que essa conquista do mundo daria origem a um império de paz universal, um império temporal de Cristo na Terra.

Este substracto de ideias messiânicas circulou na corte e difundiu-se pelo reino, assumindo diversas configurações ao longo dos séculos XVI e XVII, consoante a conjuntura política e social. Encontramos este substrato no reinado de D. Manuel, mas ele reaparece com todo o vigor no reinado de D. Sebastião, como se prefigurasse um sebastianismo anterior à morte do rei no Norte de África. Aliás, a jornada a África não é alheia ao fundo «quinto-imperialista» renovado em meados do século XVI com a crise de sucessão resultante da morte do príncipe D. João. A unificação das coroas peninsulares deu origem a uma nova fase do substrato messiânico, sendo postulado o regresso do rei encoberto, cuja morte afinal não teria ocorrido. O rei simplesmente estaria escondido, preparando o seu regresso no momento definido por Deus. Curiosamente, esta proposição tem raízes na tradição épica indo-europeia, nomeadamente no *Mahabaratra*, quando Yudisthira (e os seus irmãos Pandava) perde os reinos e a própria rainha Draupina ao jogo, sendo salvo da servidão por uma falta ritual dos vencedores denunciada justamente pela rainha. Os Pandava acabam por ser condenados a 12 anos de exílio, durante os quais expiram as suas faltas e desenvolvem as suas capacidades militares, tendo em vista a guerra prolongada de recuperação dos reinos ilegitimamente perdidos. No

caso de D. Sebastião, as suas faltas — ter conduzido o exército cristão à derrota na batalha com os muçulmanos e ter morrido sem descendência, abrindo uma crise de sucessão aproveitada pelo rei castelhano — deverão ser igualmente expiadas por um período de vida escondido, castigo que lhe permitirá regressar em força depois da prova suportada, para cumprir a sua missão de conquista do mundo. Este processo de falta-castigo-margem-prova-revigoramento-regresso triunfal encontra-se totalmente omisso na profecia de ressurreição de D. João IV. Qual o defeito do rei? Porque é obrigado a morrer? Porquê duas vidas em lugar de uma? O carácter incompleto da «missão» de D. João IV é o único elemento que sustenta a profecia da sua ressurreição, resultando de uma mera dedução. Os indícios não se encontram sequer nas trovas de Bandarra, tidas como o texto profético principal glosado pelo padre António Vieira.

Assim, o profetismo português assenta em dois elementos fundamentais: a ideia da conquista do mundo, seguida da conversão de outros povos e do estabelecimento da paz universal sob a égide da Igreja; a ideia de «descoberta» ou «revelação» (se necessário por ressurreição ou regresso, depois de curadas as imperfeições) do rei escolhido (salvador de Portugal e do mundo) para desempenhar essa missão. O primeiro elemento, caracterizado pelo padre António Vieira como a realização do Quinto Império, já tinha sido insinuado por autores do século XVI com sensibilidades diversas, como Duarte Galvão, João de Barros, Luís de Camões, Pêro Roiz Soares. Este elemento pressupõe a aplicação da noção de povo eleito ao povo português, escolhido por Deus para altos desígnios. D. João de Castro, no seu *Discurso da vida do [...] rey Dom Sebastiam*, publicado em Paris em 1602, explicita a tradição desta forma: «E como a sabedoria infinita [de Deus] sempre escolheu o fraco e desprezado do mundo para o confundir, assim se houve com Portugal, determinando fundar nele a maior monarquia que jamais fundou na Terra nem fundará. Com o qual nestes nossos tempos determina vencer e extinguir os impérios e senhorios de todos os infieis, ainda que não com ele somente, porque serão também com ele outros, mas com ele como cabeça da empresa; pregando-se então livremente o Evangelho por todo o universo.»

O segundo elemento, a «descoberta» (ou aparição) do rei escolhido, constitui o instrumento necessário para a realização do primeiro desiderato. A fixação desta tradição é proposta por Bandarra por volta de 1540, nas trovas LXVIII a LXXXI, onde prognostica os males de Portugal e canta as suas glórias futuras com a aclamação do rei encoberto. Os versos não se limitam a elogiar as virtudes do rei, prognosticam a sua ventura, avançando dois versos que serão certamente debatidos nas décadas seguintes: «Uma porta se abrirá / N'um dos reinos africanos.» A verdade é que D. Sebastião cresceu num ambiente messiânico, devido à condição do seu nascimento, mas também à acumulação de expectativas criadas pelas duas gerações precedentes sobre o destino do império. O desastre da sua expedição de conquista do Norte de África, ao defraudar as expectativas criadas, acabou por alimentar uma mitologia proto-nacional de regresso do rei encoberto, que penava pelo mundo escondido ou disfarçado, como castigo e provação. A sua identificação com o «rei encoberto» de Bandarra constitui a primeira operação de manipulação da tradição messiânica, que se prolonga por mais de dois séculos, embora o padre António Vieira, como vimos, tenha tentado reconverter a tradição em benefício do seu herói, o rei D. João IV. É a falta de adequação entre a realidade do seu reinado e a profecia de um império universal criado pelos Portugueses que explica a tese da necessária ressurreição. Operação arriscada e que dá origem à intervenção inquisitorial, opõe-se à posição sebastianista, baseada na crença de que o rei não morreu. Esta posição é menos audaciosa, pois não exige uma ruptura da ordem natural, colocando-se do lado da legitimidade da sucessão — o regresso de D. Sebastião reporiria a ordem natural da genealogia real, recuperando o príncipe «natural» do reino. A única dificuldade deste movimento reside no tempo de espera: o sebastianismo perpetua-se, acabando por desafiar a ordem natural, pois espera o regresso do rei ao fim de cem, cem e cinquenta, duzentos anos...

Embora o sebastianismo conteste, na prática, a legitimidade da unificação das coroas, a miragem do regresso do encoberto não ameaça a ordem estabelecida. A perpetuação da espera constitui um elemento de reserva e defecção potencial, mas bloqueia o desencadeamento de qualquer acção concreta. Trata-se de uma oposição por natureza passiva, nostálgica, contemplativa. Daí talvez a relativa ausência de erosão do movimento, que se vai renovando de geração em geração, alimentado por diversas conjunturas de crise política e económica. O sebastianismo em si não motiva perseguições políticas sérias, nem sequer durante o período de unificação das coroas. Trata-se, claramente, de um fenómeno consentido, à excepção do período de perseguição dos Jesuítas pelo governo pombalino, durante o qual as ligações tradicionais da Companhia ao fenómeno messiânico são utilizadas para impor o rótulo de obscurantista e retrógrada. Os processos inquisitoriais contra o profetismo e o messianismo não têm a ver directamente com o fenómeno político do sebastianismo: visam as revelações temerárias, as santidades ostentadas, as profecias de castigo da Igreja e do Papa, o carácter redentor do rei encoberto. Já foram estudados por Jaqueline Hermann três processos significativos do Santo Ofício contra videntes ligadas ao messianismo em 1647, 1660 e 1666. Os primeiros dois casos dizem respeito a Luzia de Jesus e Joana da Cruz, solteiras, filiadas em ordens terceiras, com escritos próprios sobre as respectivas vidas e visões, segundo o modelo das freiras da época. Luzia de Jesus afirmava comunicar com Deus, que lhe pedia para ser a mãe dos pecadores e predizia o futuro glorioso de Portugal, socorrido pelo anjo-da-guarda Santo António e pelo rei escolhido D. João. Joana da Cruz tinha visões sobre batalhas épicas entre os santos portugueses e os santos castelhanos, franceses e italianos, vencidos pelos primeiros apesar da sua inferioridade numérica. No fundo, uma tradição ancorada nas raízes indo-europeias, cujas batalhas de espíritos foram estudadas por Georges Dumézil no contexto iraniano. A comunicação com o sagrado de Joana da Cruz continha elementos perturbadores, nomeadamente os prognósticos divinos de abrasamento de Roma, escolha da ré para fundar cinco ordens religiosas, eleição de um clérigo seu amigo como papa e canonização de D. Sebastião, dadas as suas penas e mortificações desde a jornada de África. As condenações a degredo por revelações fingidas demonstram a falta de crédito do profetismo entre os inquisidores e o seu carácter secundário entre os «delitos» perseguidos.

O terceiro caso, de Maria de Macedo, filha de um violeiro do rei, casada com o oficial de um escrívão da fazenda, é o mais interessante, não só pelo conteúdo mas também pela «qualidade» do denunciante — António de Sousa Macedo, familiar do Santo Ofício, conselheiro da Fazenda, personagem-chave do reinado de D. Afonso VI — e das testemunhas chamadas a depor, os jesuítas padre Pedro Peixoto e padre Manuel da Costa. Pelo círculo em que se movimentava, Maria de Macedo era, sem dúvida, a vidente mais reputada da época em Lisboa. Tinha visões de lagartos e cães que se transformavam em homens (designados como turcos ou mouros encantados) e a transportavam à Ilha Encoberta, local muito fértil, com ouro, onde todas as pessoas dispunham das riquezas em comum. Nessa ilha, ocupada inicialmente por cristãos fugidos no tempo da perdição do rei D. Rodrigo, reinava D. Sebastião casado com uma princesa da Dinamarca, da qual tivera seis filhos, D. Catarina (morta), D. Úrsula, D. Ingrácia, D. João (príncipe com momentos de ira que logo se aplacam), D. Fernando (perfeito em tudo) e D. Duarte (estudioso, grave e recolhido, com hábitos clericais). Na sua corte encontravam-se o duque de Aveiro, o conde de Redondo, D. João de Castro, Henrique Moniz e Rui de Távora que se tinham perdido com D. Sebastião. No porto da ilha encontravam-se mais de 270 navios aparelhados para o regresso a Portugal no momento destinado por Deus. O regresso de D. Sebastião significaria a conquista dos Mouros e Turcos, a conversão dos hereges e a reforma do mundo. Depois de reinar em Jerusalém durante 120 anos, D. Sebastião seria enterrado junto ao sepulcro de Cristo. Maria de Macedo garante ter estado com o rei e ter-lhe prestado diversos serviços, fazendo uma descrição das suas feições e comparando-as com os retratos que conhecia. Num dos

seus passeios com o rei testemunhara o encontro deste com o rei Artur e com o rei D. Jaime de Aragão. Estando os três reis juntos na Igreja da Nossa Senhora da Ilha Encoberta — designada também como Paraíso Terreal —, apareceram em corpo São João Evangelista, Enoc e Elias.

Este caso é muito interessante, pois revela uma mistura de tradições bíblicas e hagiográficas — nomeadamente as lendas de Santo Amaro e de São Brandão —, tradição messiânica e sebastianista — revelada, entre outros aspectos, pela composição da corte de D. Sebastião, a qual acumula diversos sedimentos lendários —, maravilhoso dos contos populares — onde se deve inserir o ciclo arturiano, mas também os mouros encantados característicos do imaginário da Península Ibérica —, narrativas utópicas — não é possível esquecer a *Utopia* de Thomas More quando se refere a organização social da ilha —, mito da metamorfose animal — corrente em Portugal, como testemunham os processos de magia —, memórias de corte — fixadas na caracterização do temperamento do príncipe e dos infantes (com nomes significativos). A atitude dos qualificadores do Santo Ofício perante este caso é de uma clareza meridiana: «se a ré somente por discursos vulgares dissera que el rei D. Sebastião era vivo, que estava na ilha Encoberta, que havia de vir a este reino, e outras coisas que os sebastianistas afirmam, não cometia culpa pertencente ao Santo Ofício»; mas a ré devia ser castigada «pelo crime de fingir milagres, ter visões de santos, revelações de coisas incógnitas e futuras, preferir proposições temerárias de que podem resultar abusos e falsas doutrinas em prejuízo da nossa santa fé católica» (Hermann: 290-291). A ré acabou por confessar, sob tormento, que as visões e aparições eram fingimentos para a madrastra a tratar melhor e para ter melhor estima do marido e do pai, acabando por ser degredada para Angola, tendo sido comutada a pena um ano e meio mais tarde quando enviuvou. No fundo, um processo revelador da linha de orientação do Santo Ofício, preocupado em se manter no seu estrito terreno de intervenção, do qual não fazia parte o sebastianismo.

## MAÇONARIA

A CONSTITUIÇÃO *IN EMINENTI APOSTOLATUS SPECULA* do papa Clemente XII, emitida em 28 de Abril de 1738, define pela primeira vez a condenação católica das actividades maçónicas, criando uma tradição de oposição que permanece ao longo dos anos, com uma série de diplomas (a bula de Bento XIV *Providas Romanorum Pontifex*, de 18 de Maio de 1751, a bula de Pio VII *Eclesiam a Jesu Christo* de 13 de Setembro de 1821, a constituição de Leão XII *Quo graviora* de 13 de Março de 1825 e a encíclica de Pio VIII *Traditi* de 1829). O primeiro diploma condena a existência de «sociedades, assembleias, círculos, congregações, ajuntamentos ou conventículos» onde se admitem indiferentemente pessoas de todas as religiões e de todas as seitas, as quais estabelecem estatutos próprios com regra de segredo inviolável sobre as respectivas actividades. As referidas assembleias são consideradas locais de perversão, sendo condenados à pena de excomunhão como veementes suspeitos de heresia todos os católicos aderentes. Os diplomas seguintes não introduzem novos argumentos, pelo que a condenação se baseia, fundamentalmente, em dois pontos, a aceitação de pessoas de todas as crenças e o carácter reservado da organização. A dimensão universal da maçonaria, aberta a pessoas de todas as nacionalidades e todas as religiões, é o elemento que incomoda o papado em tempos de mudança rápida do sistema central de valores. A tolerância, valor que se afirma ao longo do século XVIII contra a vontade (e a acção) da hierarquia católica, é assumida como prática interna da maçonaria. A condenação da cúria romana — diga-se desde já acompanhada na sua inquietação por diversos países protestantes, como a Holanda, que reprovam a organização — visa a universalidade e o secretismo da organização, dois elementos dissolventes, na sua perspectiva, do carácter distintivo (electivo) da pertença católica. A maçonaria não é condenada apenas pelos novos valores que promove, ela é condenada pelo facto de nivelar pessoas de diversas confissões religiosas, de



criar novas redes de fidelidade, de romper com o sentimento único de pertença à Igreja salvadora.

A Inquisição portuguesa aproveitou de imediato a primeira constituição papal contra a maçonaria para alargar a sua jurisdição. No edital de 28 de Setembro de 1738, onde era resumido o diploma, os católicos residentes em Portugal eram admoestados a confessar e denunciar ao Santo Ofício a existência de assembleias maçónicas no prazo de trinta dias. Como era hábito nestas situações, o edital foi publicado nos conventos e paróquias do reino e do império. Nele era proibida a participação dos católicos nas referidas assembleias de pedreiros-livres (assim designados), sendo ordenada inquirição

*O triunfo da Eucaristia sobre a Filosofia e a Ciência*, óleo sobre tela de Miguel António do Amaral (3.º quartel do século XVIII), Muge, Igreja Paroquial.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

em todos os lugares, por parte de bispos, prelados superiores e inquisidores, para identificação dos transgressores. O edital, no fundo, veio tornar efectivo o impacte da constituição papal, tendo efeito imediato na actividade maçónica em Portugal, a qual se teria organizado em 1727/1728, ou seja, cerca de dez anos depois da fundação das primeiras lojas nas Ilhas Britânicas. Segundo os dados da própria Inquisição, estudados pelo casal Silva Dias, a loja irlandesa, criada em 1733/1734, teria cessado imediatamente a sua actividade, enquanto se manteve aberta a loja de inspiração inglesa. Aliás, a Inquisição já tinha desenvolvido um primeiro inquérito sumário sobre as actividades maçónicas em Portugal entre a publicação da constituição e a publicação do edital, tendo recolhido informações sobre lojas, actividades e aderentes. Dada a imediata dissolução da loja irlandesa, a que mais preocupava a Inquisição devido à sua composição católica — lembremos a delicadeza da situação específica da comunidade inglesa em Lisboa —, não se verificou uma perseguição imediata aos maçons. Nesse período de estabelecimento da maçonaria em Portugal a totalidade dos membros das lojas era de origem estrangeira.

A criação de uma loja de pedreiros-livres de obediência inglesa, constituída por uma maioria de franceses (os restantes eram igualmente estrangeiros) em Lisboa em 1741 veio gerar uma nova situação que motivou a intervenção inquisitorial. O venerável John Coustos, nascido na Suíça com origem francesa huguenote, cidadão inglês, lapidário de diamantes, foi preso em Março de 1743 com mais três membros, Alexandre Mouton, Jean-Thomas Bruslé e Jean-Baptiste Richard, tendo sido todos torturados. Saíram no auto-de-fé do ano seguinte, com a pena de quatro anos de galés para John Coustos, cinco anos de degredo para fora da diocese de Lisboa para Mouton e Bruslé. Richard ficou isento de penas pela sua redução ao catolicismo. Contudo, Coustos, Bruslé e Mouton não chegaram a cumprir a sua pena, devido à intervenção dos representantes diplomáticos inglês e francês, tendo conseguido autorização para abandonar o reino. De novo em Inglaterra, John Coustos publicou a narrativa da sua experiência do processo inquisitorial. As edições simultâneas em inglês e francês do texto contribuíram para a criação de uma opinião pública desfavorável às atrocidades da Inquisição, tanto em países protestantes como em países católicos. Tratou-se da segunda grande iniciativa do género respeitante aos tribunais portugueses, depois da denúncia do funcionamento do tribunal de Goa publicada por Charles Dellon nos anos de 1680.

A primeira vaga de perseguição inquisitorial à maçonaria conseguiu estancar a difusão das assembleias de crentes de diversas confissões religiosas unidos por uma partilha de práticas e valores rejeitados formalmente pela hierarquia da Igreja Católica. No período do governo de Pombal estas assembleias reorganizam-se, sobretudo a partir da entrada em Portugal do conde de Lippe em 1762, ele próprio maçom, e de muitos dos oficiais estrangeiros que o acompanharam no processo de reorganização do exército português. Vários indícios, referidos por Oliveira Marques, apontam para uma iniciação no estrangeiro de numerosos portugueses, sobretudo diplomatas, nobres, letrados e negociantes desde meados do século XVIII, colocando-se a hipótese, não confirmada documentalmente, de envolvimento do próprio ministro de D. José. Em todo o caso, durante esse período verifica-se uma suspensão da actividade repressiva inquisitorial, que permitiu a criação de lojas por mercenários estrangeiros, sendo envolvidos a pouco e pouco oficiais portugueses. O processo não se verificou apenas em Lisboa, estendendo-se a praças militares, locais estudantis e portos comerciais, nomeadamente Valença, Coimbra, Olivença, Almeida e Funchal. Neste período já a participação de portugueses entre os membros da maçonaria era significativa, sobretudo no caso do Funchal, onde foram acusados de interferir na actividade de governo em 1770. Aliás, foi nessa cidade que ocorreu a única perseguição contra a maçonaria durante o governo de Pombal.

A «viradeira», como se sabe, implicou a reabilitação dos nobres perseguidos durante o tempo de Pombal, mas não significou uma alteração significativa da estratégia política, caracterizada pela afirmação do poder do Estado



perante a Igreja, ou seja, um regalismo inspirado no iluminismo católico moderado austríaco e italiano. Apesar de a Inquisição ter mantido a configuração e a prática assumidas durante o período de Pombal, a atitude discreta perante a maçonaria sofreu alguma transformação, sendo desencadeada logo em 1777 uma primeira perseguição aos maçons de Valença e de Coimbra. Desta vaga repressiva resultou a condenação de dez réus, entre os quais o lente José Anastácio da Cunha, Manuel do Espírito Santo Limpo e João Manuel de Abreu, embora com penas de abjuração. O espírito do tempo já não admitia pesadas condenações religiosas, nomeadamente excomunhões, aceites e executadas pelo poder temporal, pelo que a repressão contra a maçonaria se limitou a definir fronteiras de permissividade. É curiosa a mistura entre filiação maçónica, libertinagem e heresia estabelecida pela Inquisição, que procurava obter dos réus confissões sobre a não existência de purgatório, a virtude relativa das diferentes confissões religiosas, a tolerância perante a liberdade religiosa. Aliás, a própria configuração das assembleias maçónicas, com a convivência entre portugueses e estrangeiros, muitos deles membros de outras confissões, permitia a difusão do valor da tolerância religiosa, combatido pela hierarquia da Igreja Católica durante todo o período em análise. Apesar da pressão inquisitorial, algumas das principais iniciativas culturais desenvolvidas no reino, nomeadamente o estabelecimento da Academia das Ciências em 1779, deveram-se a grupos de maçons iniciados no estrangeiro (no caso referido é de destacar a intervenção do duque de Lafões, Abade Correia da Serra e Domingos Vandelli).

A relativa passividade dos poderes públicos portugueses perante a actividade maçónica foi alterada durante os anos de 1788-1789, resultando da Revolução Francesa uma intervenção directa da Intendência-Geral da Polícia, dirigida por Pina Manique. A actividade maçónica deixou de estar sob a jurisdição exclusiva da Inquisição, embora o tribunal da fé mantivesse uma in-

Verso da medalha comemorativa da extinção da Companhia de Jesus (cobre, 1773), Porto, Museu Municipal.

FOTO: HELENA CRUZ/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

tervenção nesse domínio. É significativo o papel decisivo assumido pelo aparelho policial do Estado, como se o tribunal da fé fosse visto já como uma estrutura anacrónica e pouco eficaz face aos desenvolvimentos recentes das novas redes de sociabilidade. Na verdade, as lojas maçónicas passam a ser alimentadas nos anos de 1790 e 1800 pela emigração política imposta pela Revolução Francesa, envolvendo nobres contrários à experiência revolucionária, como o duque de Luxembourg. É esta situação real, de enorme diversidade política, que caracteriza a actividade maçónica neste período. Daí a necessidade de uma prevenção contra o anacronismo de querer ver em todos os pedreiros-livres, desde as primeiras lojas, liberais que abrem caminho à revolução de 1820. Trata-se de considerar o fenómeno maçónico em toda a sua complexidade, com diversos períodos e sensibilidades internas, mudando a composição social das lojas e o estilo da sua intervenção.

A repressão contra a maçonaria conheceu desenvolvimentos desde 1791-1792, com a repressão desencadeada pela Inquisição na Madeira e em Lisboa. Aliás, como o «delito» de adesão maçónica não estava contemplado nos estatutos de 1774, o Santo Ofício viu-se na necessidade de legitimar a sua actividade com a publicação em 1792 de um novo edital onde se incluíam os «ajuntamentos, agregações ou conventículos intitulados *de liberi muratori, ou francs maçons*, vulgo pedreiros livres». Seguiram-se centenas de denúncias contra pedreiros-livres, sobretudo na Madeira, fenómeno que deixou as autoridades civis e eclesiásticas perplexas, pois as elites locais, inclusive políticas, estavam envolvidas ao mais alto nível. O comportamento inquisitorial é significativo da nova conjuntura, pois evitou-se uma repressão directa, com detenções, interrogatórios e sentenças, preferindo uma pressão de dissuasão e vigilância. Em todo o caso, o rumor sobre o volume de denúncias levou à fuga de numerosos maçons, fenómeno que conduziu a uma relativa desorganização do movimento mas também a uma difusão noutros locais, quer no continente, quer no estrangeiro. Apesar da contenção do Santo Ofício sucederam-se atritos entre o bispo do Funchal (paladino de uma intervenção repressiva contra o fenómeno) e a sociedade local, facto que motivou uma representação da câmara à rainha. A defesa pública da iniciação maçónica por um organismo de poder como a câmara é reveladora da dimensão assumida pelo fenómeno.

Embora em 1799 se tenha verificado uma enorme repressão aos maçons de Lisboa, sobretudo ingleses e irlandeses, tendo sido presos e penitenciados cerca de duas dezenas, foi justamente na viragem do século XVIII para o século XIX que se procedeu à instalação do Grande Oriente Lusitano, com a participação de numerosos membros ligados às elites sociais e políticas do reino. O principal promotor da iniciativa, Hipólito José da Costa, que fora a Inglaterra negociar o tratado de reconhecimento da nova organização, o qual previa tratamento idêntico dos respectivos membros e cruzamento de representantes, foi detido logo à sua chegada a Lisboa, permanecendo preso durante cerca de três anos, até à sua fuga rocambolesca dos cárceres do Santo Ofício no Rossio a 18 de Abril de 1805. A sua narrativa da prisão foi publicada seis anos mais tarde em Londres. Apesar da detenção o Grande Oriente foi instalado, tendo sido realizadas eleições para os corpos dirigentes antes de Abril de 1804, verificando-se uma actividade normal, com lojas filiadas em Coimbra, Porto, Funchal e Horta, enquanto no Brasil se abriam lojas em Niterói, Rio de Janeiro e Bahia. A adesão da melhor nobreza do reino, clérigos, oficiais do exército, juristas, médicos, cientistas, escritores, diplomatas, proprietários e negociantes foi reconstituída pelos historiadores já citados, comprovando o carácter ideologicamente fluido do fenómeno da maçonaria, o qual não pode ser identificado com o liberalismo nessa fase. A atitude de repressão moderada foi confirmada com nova devassa ordenada pela Intendência-Geral da Polícia em 1806, tendo sido identificadas oito lojas em Lisboa, três no Brasil, uma no Funchal, Porto, Coimbra, Tomar e Setúbal.

A nível interno o associativismo maçónico não era isento de rivalidades e disputas, nomeadamente entre a influência francesa e a influência inglesa, sucedendo-se crises, dissensões e expulsões. Em todo o caso, a redacção em

1806 de uma constituição pelos representantes das oito lojas maçónicas de Lisboa representou um passo importante no sentido de uma melhor organização interna. As Invasões Francesas tiveram um papel contraditório no desenvolvimento da organização, pois, se facilitaram a adesão de novos membros, criaram o problema da atitude face aos invasores e da relação hierárquica com a maçonaria francesa (da qual fazia parte o general Junot). A sucessão de conjunturas políticas revelou-se nefasta para a organização, pois o seu envolvimento real ou imaginário com o poder napoleónico motivou duas vagas repressivas antes da segunda e terceira invasões, tendo sido presos (ou colocados com residência fixa) cerca de vinte pedreiros-livres em 1809 e mais de cinquenta em 1810 (estes últimos de imediato deportados para os Açores, de onde alguns conseguiram fugir para Inglaterra, como o primeiro grão-mestre Sebastião de Sampaio, neto do marquês de Pombal e o senhor de Pancas). Neste período já eram portugueses quase todos os maçons perseguidos, fenómeno que se desenhou desde os finais do século XVIII.

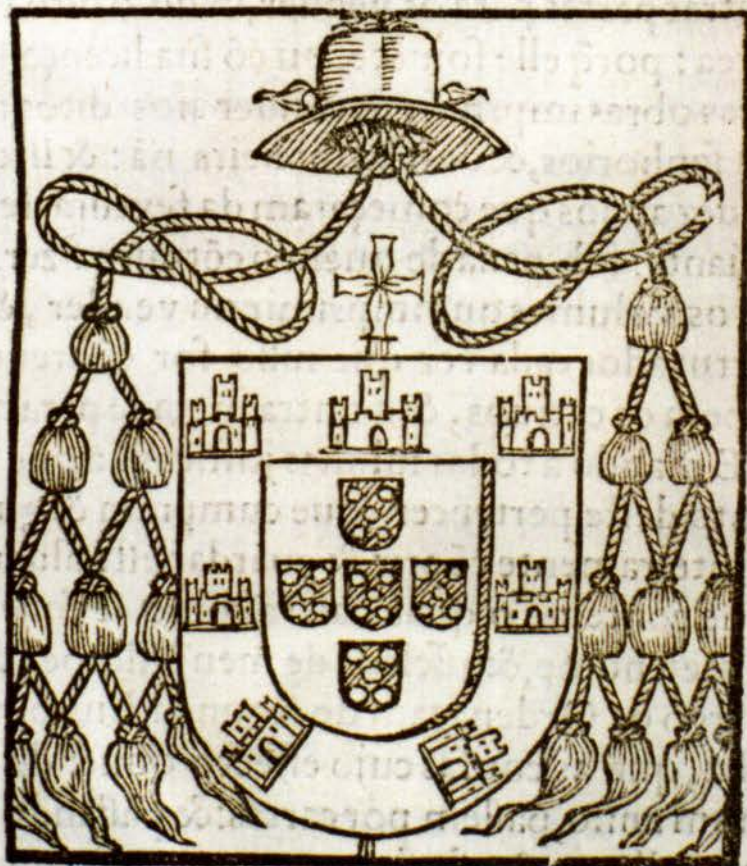
A intervenção inglesa na guerra de libertação das tropas napoleónicas acabou por ter um efeito de divulgação dos ideais maçónicos, pois grande parte dos seus oficiais eram iniciados. Ficou célebre o cortejo com trajos e símbolos maçónicos que realizaram a 27 de Dezembro de 1809 desde o Castelo de São Jorge, onde estavam aquartelados, até à casa da assembleia da nação britânica, acompanhados de música e ostentando os estandartes das respectivas lojas. A reorganização da maçonaria prosseguiu em diversas localidades, no reino, no Brasil e mesmo no estrangeiro, onde se encontravam numerosos exilados como Hipólito José da Costa em Inglaterra. Em todo o caso, o impacto da Revolução Francesa e das invasões napoleónicas foi decisivo para a imagem da maçonaria, cuja repressão nesse contexto a marcou junto da opinião pública. O regresso dos deportados e exilados facilitou a criação de novas lojas e a difusão da maçonaria. O crescimento do número de filiados, avaliados em 3 ou 4000 em Portugal, tinha o seu paralelo no Brasil. Nesse caso, a revolta republicana de 1817 em Pernambuco, principal esteio da actividade maçónica, conduziu a uma repressão sem precedentes sobre a organização, o mesmo acontecendo em Portugal no mesmo ano com a conspiração de Gomes Freire de Andrade (eleito grão-mestre dois anos antes), que conduziu ao seu enforcamento e de mais onze iniciados, tendo sido feita uma devassa a todas as lojas, seguida de prisão e deportação de outros envolvidos. A situação conduziu à publicação da lei civil antimaçónica de 30 de Março de 1818, onde se proibiam e declaravam como criminosas todas as sociedades secretas, sendo confiscados os seus bens, interdita a venda e circulação de símbolos e escritos, classificados como traidores os seus membros, que incorriam no crime de lesa-majestade e estavam sujeitos à pena de morte. Embora a actividade maçónica tivesse sofrido uma natural interrupção perante a investida do poder régio, surgiram entre 1818 e 1820 diversas lojas e organizações paramaçónicas, das quais se destaca, naturalmente, o Sinédrio, no Porto, cujos principais membros — Fernandes Tomás, Ferreira Borges e Silva Carvalho —, maçons, desencadearam a revolução de 1820. A evolução da maçonaria em Portugal ao longo do século XVIII — falo da progressiva «nacionalização» dos seus membros — conheceu uma segunda fase, nas primeiras duas décadas do século XIX, caracterizada por uma evolução rápida da sua composição social com a entrada preferencial de camadas médias urbanas e uma acentuação do seu empenhamento político liberal. Podemos dizer que as sucessivas vagas repressivas sobre conspirações mais imaginárias que reais tiveram um efeito contrário do pretendido, ou seja, acabaram por depurar e temperar a organização, a qual se decidiu finalmente por uma acção política directa.

# ROL DOS LIVROS QUE

NESTE REYNO SE PROHIBEM

per o serenissimo Cardeal Iffante, Inquisidor ge  
ral nestes Reynos & senhorios de Portugal. Com  
as Regras do outro Rol geral que veo do sancto  
Concilio, trasladadas em language vulgar  
por mandado do dito Senhor, pe  
ra proueito daquelles que  
carecem da lingua

Latina.



*Impresso em Lixboa per Francisco Correa  
impressor do Cardeal Iffante  
nosso senhor.*

*Anno de 1564. no mes de Outubro.  
Com priuilegio Real.*

# A Inquisição

Francisco Bethencourt

O ESTABELECIMENTO DA INQUISIÇÃO EM PORTUGAL resulta de um processo longo de negociação entre os reis portugueses e a cúria romana, iniciado em 1515 e retomado em 1525, que conduziu à publicação de três diplomas papais fundadores, em 1531, 1536 e 1547. Embora a Inquisição portuguesa tenha começado a funcionar de forma precária a partir do primeiro diploma de 1531, onde era nomeado como inquisidor-geral Frei Diogo da Silva, bispo de Ceuta, tendo sido instaurados alguns processos nos anos seguintes, é a bula de 1536 que define os principais traços característicos do tribunal da fé e cria condições para uma actividade regular. Aliás, a cerimónia de aceitação da bula em Évora, na presença do rei D. João III e de Frei Diogo da Silva, confirmado inquisidor-geral, sublinha justamente o carácter fundador do diploma, o qual atribuía uma enorme autonomia à instituição, permitindo a criação de uma rede de tribunais no país com poderes subdelegados pelo inquisidor-geral, bem como a produção de legislação própria de definição e enquadramento da actividade do Santo Ofício de perseguição das «heresias», ou seja, das crenças e comportamentos religiosos incompatíveis com o quadro doutrinário definido pela Igreja. A bula de 1547 veio concluir o edifício jurídico iniciado com os restantes diplomas, pois reconheceu a jurisdição privativa do tribunal e abriu caminho à prática do processo sigiloso (consagrada formal-



*Triunfo da Obediência*, desenho a traço e aguada de bistre sobre papel, de Fernão Gomes (1588), Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/LUÍS PAVÃO.

◁ Frontispício do *Rol dos Livros que neste reyno se prohibem per o serenissimo Cardeal Iffante, Inquisidor Geral...*, Lisboa, 1564.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

mente por um breve de 1560). Em 1561 um breve papal reconhece ao cardeal D. Henrique, nomeado inquisidor-geral em 1539, faculdade para chamar a si as causas de heresia da justiça eclesiástica — decisão que veio consolidar o papel dominante da Inquisição no quadro da Igreja, pois passava a ter jurisdição sobre os membros do clero, situação alargada sucessivamente às ordens religiosas.

O processo de fundação está marcado pela iniciativa régia, que insistiu no projecto ao longo de quarenta e cinco anos até obter plena satisfação junto da cúria romana. A criação do tribunal da fé em Portugal, embora já existisse um antecedente em Castela e Aragão com o estabelecimento do Santo Ofício em condições semelhantes, é paradoxal: não se trata de uma iniciativa do papa, trata-se de uma iniciativa da Coroa em domínios que lhe são teoricamente alheios. O estabelecimento da Inquisição é *consentido* pelo papa, manifestamente de má vontade, perante a pressão constante do rei português. O Santo Ofício, que só poderia funcionar com poderes delegados do Papa, é arrancado da cúria romana a golpes de pressão diplomática e recompensas financeiras generosamente distribuídas pelos agentes do rei, como bem demonstrou Alexandre Herculano. As sucessivas recusas da cúria no período longo de 1515 a 1531 são seguidas de uma série de inflexões de política: em 1532 os poderes atribuídos a Frei Diogo da Silva são suspensos por Clemente VII; o mesmo papa concede uma bula de perdão aos cristãos-novos anulando os processos instaurados; em 1534 o novo papa Paulo III anula a bula de perdão (que aliás não tinha sido publicada em Portugal); em 1535 o mesmo Paulo III concede perdão geral aos culpados de judaísmo; em 1536, paralelamente à publicação da bula de (re) estabelecimento da Inquisição, é publicado um interdito papal de confisco de bens aos cristãos-novos condenados por um prazo de dez anos; em 1542 são isentos da jurisdição inquisitorial os agentes dos cristãos-novos junto da Santa Sé; em 1544 Paulo III manda suspender a execução das sentenças do Santo Ofício; em 1547, a bula *Meditatio Cordis* é acompanhada de um diploma papal onde a pena de confisco de bens é suspensa por mais dez anos.

Estes exemplos mostram uma luta intensa junto da Santa Sé entre os agentes do rei e os agentes dos cristãos-novos, os quais esgrimiam com armas idênticas — remuneração de intermediários e constituição de grupos de pressão junto do Papa —, impondo um jogo de sucessivas mercês e compensações às duas partes em conflito. A posição mediadora do Papa num conflito manipulado à distância entre agentes do rei e cristãos-novos não esconde o elemento fundamental de disputa, motivador da hesitação constante da cúria romana nesta matéria: tratava-se de alienar um poder papal decisivo, na época, para a afirmação da autoridade eclesiástica em certos territórios, o poder de perseguir os desvios à ortodoxia, tal como era definida pelos concílios da Igreja romana. Naturalmente que o Papa, desde a criação da Inquisição no século XIII, dependia do poder secular para enquadrar os inquisidores nos seus inquéritos, para impor a respectiva autoridade junto da população e para executar as respectivas sentenças. Neste último caso, é evidente que a pena de excomunhão decretada pelos inquisidores só poderia ter consequências se fosse reconhecida pelos tribunais civis como equivalente a sentença de morte, permitindo assim ultrapassar as subtilidades do direito canónico que impediam o envolvimento dos clérigos em condenações capitais. Mas é sem dúvida o problema jurisdicional que constitui o pomo da discórdia entre o rei e a cúria romana, explicando-se assim o processo longo de estabelecimento da Inquisição em Portugal.

Contudo, o resultado desse processo não pode ser compreendido apenas através da análise da relação de forças estabelecida entre agentes régios e agentes dos cristãos-novos em Roma. É óbvio que a posição dos segundos era extremamente frágil, pois não possuíam qualquer domínio territorial que escorasse as suas posições. Mas é necessário observarmos o contexto internacional e o debate religioso existente na Europa para situarmos de forma correcta o estabelecimento da Inquisição no reino português. A ruptura religiosa introduzida pela Reforma protestante e pela posição intransigente da Igreja

Católica, saldada pelo fracasso da Conferência de Ratisbona em 1541 e pelo Concílio de Trento em 1545-1563, alterou completamente a relação de forças entre a cúria romana e os estados europeus. Na nova conjuntura criada pela Reforma protestante, sobretudo nas décadas de 1520 e 1530, as conquistas estatutárias obtidas pela Igreja perante o poder temporal desde o século XI, consagradas na afirmação da autonomia espiritual, desenvolvimento da política territorial e autoridade legitimadora dos soberanos, sofreram um processo de fragilização, expresso simbolicamente pelo saque de Roma em 1527 perpetrado pelo exército de Carlos V. É neste quadro, em que o papa tem necessidade do apoio dos estados fiéis perante a separação política e religiosa de boa parte da Europa Central e do Norte, que se torna mais difícil fazer frente às reivindicações do rei português. O zelo religioso manifestado pelo rei português estava escorado, para além do mais, num processo de expansão ultramarina que já estava a dar os seus frutos, ou seja, a evangelização de populações de outros continentes, processo que poderia funcionar, na lógica romana, como uma compensação, com largos ganhos, para a perda de influência em certas regiões europeias.

Na balança da decisão papal encontrava-se, por um lado, a reticência perante a alienação de um poder espiritual significativo, reticência reforçada pela experiência amarga da criação de uma Inquisição sob controlo régio em Castela e Aragão em 1478, geradora de enormes conflitos sociais, étnicos e religiosos; por outro, a necessidade de satisfazer um aliado constante, sólido, que prometia um processo de missionação em larga escala de outros continentes, tendo sido já observados resultados desse empenhamento no reino do Congo e no reino da Etiópia, cujos embaixadores tinham reconhecido o Papa como autoridade espiritual. O processo de fundação da Inquisição em Portugal visto do lado do Vaticano não pode deixar de ter em conta a própria dinâmica de consolidação doutrinária e organizacional que se desenha em Roma nos anos de 1530 e 1540, responsável pela convocação do Concílio de Trento mas também pelas alterações administrativas da cúria romana, onde se destaca a criação da Congregação do Santo Ofício em 1542. Esta alteração significa, por um lado, a modificação radical da forma de funcionamento do Santo Ofício na Península Itálica, que passa de uma estrutura horizontal de frades dominicanos e franciscanos nomeados pelo Papa para uma estrutura vertical hierárquica, responsável perante a congregação de cardeais sedeadada em Roma. Mas as consequências dessa reorganização vão ser muitíssimo mais vastas, pois é criado um organismo que passa a funcionar como um grupo de pressão poderosíssimo no seio da cúria romana, com capacidade para interferir directamente na eleição papal e para impor os seus próprios candidatos, como aconteceu diversas vezes ao longo dos séculos XVI e XVII, nomeadamente com Giovanni Paolo Caraffa, inquisidor, cardeal e proponente da criação da congregação, de que fez parte, eleito Papa, com o nome de Paulo IV (1555-1559), Michele Ghislieri, comissário e cardeal da congregação, eleito Papa, com o nome de Pio V (1566-1572), Felice Peretti, último inquisidor franciscano em Veneza na década de 1550, eleito Papa, com o nome de Sixto V (1585-1590), Giovanni Battista Castagna, cardeal da Congregação do Santo Ofício, eleito Papa, com o nome de Urbano VII (1590), Fabio Chigi, inquisidor, eleito Papa, com o nome de Alexandre VII (1655-1666). É esse grupo de pressão que contribui para alterar a relação de forças no seio da cúria romana e facilita o desenvolvimento do processo de estabelecimento da Inquisição em Portugal.

## INTERVENÇÃO RÉGIA

A FUNDAÇÃO DO SANTO OFÍCIO deve ser analisada igualmente do lado português. O rei estava empenhado na sua criação, por um lado devido ao domínio na corte do grupo contrário aos cristãos-novos, por outro devido ao exemplo castelhano e aragonês, onde a criação da Inquisição representara um passo decisivo no reforço do poder régio. A dinâmica de conflito entre



*D. João III*, pintura atribuída a Cristóvão Lopes, 1552-1571, (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

cristãos-velhos e cristãos-novos, resultante da integração dos judeus na sociedade cristã em 1497, através de um processo maciço e centralizado de baptismo violento, já foi analisada no capítulo anterior, não se podendo falar de um bloco de anticonvertidos entre a sociedade cristã, pelo menos durante a maior parte do século XVI. É difícil acompanhar a par e passo o processo lento de exclusão dos cristãos-novos da corte e a sua queda na opinião do rei. Temos documentação respeitante aos grandes conflitos, nomeadamente o motim anticonversos de Lisboa em 1506 ou o tumulto provocado pela viagem a Portugal de David Reubeni em 1525, temos também testemunhos da protecção pontual concedida por eclesiásticos e nobres aos cristãos-novos, nomeadamente as tomadas de posição dos bispos do Funchal e do Algarve contra actos de discriminação por volta de 1515, mas faltam-nos elementos para avaliar as razões imediatas que conduziram aos pedidos de criação do tribunal da fé junto do Papa de 1515 e 1525. Em todo o caso, se o suposto judaísmo da comunidade de convertidos foi o argumento sistematicamente invocado pelos agentes do rei junto do Papa para justificar o pedido de estabelecimento da Inquisição, não há dúvida de que os diplomas constitutivos do tribunal em Portugal referem todos os tipos de «heresias». Daí a necessidade de distinguir, por um lado, a conjuntura de fundação do tribunal, onde se conjugaram estratégias da Coroa, pretensões hegemónicas de grupos de cristãos-velhos e necessidades políticas papais, por outro, o impacte social e religioso da Inquisição no tempo longo, extravasando o quadro repressivo definido no pedido de funcionamento inicial.

A motivação mais profunda do rei dizia respeito à extensão da sua jurisdição numa área sensível, tradicionalmente controlada pelo Papa. Não é por acaso que o primeiro pedido de estabelecimento do tribunal é formulado em 1515, ou seja, um ano depois da criação da diocese do Funchal, que atribuía ao rei o padroado sobre a Igreja nos territórios da expansão ultramarina (transferindo o poder delegado pelo papa Nicolau V ao infante D. Henrique — bula *Romanus Pontifex* de 1455 — e pelo papa Calisto III à Ordem de Cristo — bula *Inter coetera* de 1456). O padroado régio compreendia o direito de apresentação dos bispos, sucessivamente alargado às novas dioceses, a faculdade de fundar e construir igrejas, o «licenciamento» das ordens religiosas para estabelecerem missões ou administrarem paróquias, a recolha e distribuição do dízimo, ou seja, o controlo de toda a estrutura eclesiástica. Sem menosprezar as causas específicas, religiosas e sociais, do pedido de estabelecimento da Inquisição, decorrentes de pulsões arcaicas de tipo étnico, não podemos deixar de sublinhar que o pedido se insere numa estratégia de «naturalização» e «estatização» da Igreja, caracterizada pela intervenção crescente do poder régio na organização da hierarquia eclesiástica. O padroado régio do ultramar acaba por constituir um modelo de intervenção do rei nas dioceses do reino, sendo imposto a pouco e pouco ao Papa o mesmo sistema de apresentação dos bispos, estendido aos cardeais a partir dos anos de 1540, depois do conflito em torno do caso de D. Miguel da Silva, nomeado cardeal pelo papa em 1539 sem consulta ao rei, facto que motivou o exílio do prelado e o congelamento das respectivas rendas eclesiásticas. A vantagem de alcançar uma posição de domínio hierárquico sobre o tribunal da fé, segundo o modelo castelhano e aragonês, não deve ter escapado à argúcia política de D. Manuel e de D. João III. Mas neste caso — como em tantos outros — a estratégia política acabou por não dar os frutos pretendidos: se a burocracia inquisitorial assumiu uma posição determinante no seio da Igreja em Portugal, saindo das suas fileiras muitos dos novos bispos, sobretudo nos séculos XVI e XVII, o Santo Ofício acabou por se revelar bastante mais autónomo do que desejariam D. Manuel e D. João III (autores do projecto), causando problemas, a longo prazo, à política régia. Aliás, essa política face à Inquisição ou à diversidade de sensibilidades religiosas sofreu alterações conforme os reinados e a orientação dos grupos de poder.

Não há dúvida que o processo de estabelecimento da Inquisição em Portugal beneficiou da intervenção sistemática do rei D. João III, quer em Roma, onde manteve agentes com instruções precisas, quer em Portugal, onde acom-

panhou e «autorizou» todo o processo de instalação do tribunal. D. João III patrocinou a cerimónia pública de (re) fundação do Santo Ofício em Évora em 1536, interveio directamente na organização dos primeiros autos-de-fé, apoiou a criação dos tribunais de distrito, exigiu às autoridades civis e eclesiásticas a pronta execução dos requerimentos, cartas e mandados dos inquisidores, criou um quadro regular de financiamento do tribunal, quer através de fundos da Coroa, quer através de pensões sobre os bispados do reino pedidas à Santa Sé, atribuiu os primeiros privilégios aos oficiais e ministros do Santo Ofício (autorização de porte de armas). A regência de D. Catarina mostrou-se mais flexível, tendo sido a Coroa, pela primeira vez, embora com o acordo papal, a prorrogar a isenção do confisco de bens aos cristãos-novos por mais dez anos. Mas é nesse período da regência, necessariamente frágil, que se inicia um jogo de mercês pontuais e limitadas aos cristãos-novos, seguidas de compensações à Inquisição, que vai marcar a segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII. Em 1560 é autorizada a criação do Tribunal do Santo Ofício em Goa e em 1561 é publicado um alvará que concede o estatuto de conselheiros régios aos membros do Conselho da Inquisição. O reforço do poder inquisitorial ocorre justamente com o período de regência do cardeal D. Henrique, assinalado pela revogação, em 1563, com efeitos retroactivos, da isenção do confisco de bens aos cristãos-novos, decretada pela rainha D. Catarina em 1558, pela concessão de fortes privilégios régios aos oficiais e familiares do Santo Ofício em 1562 e 1566 (isenção de impostos e serviços, autorização de utilização da seda mesmo sem possuir cavalo) e pela renovação da proibição de saída dos cristãos-novos do reino (e de venda da sua fazenda) em 1567.

O reinado de D. Sebastião pode ser dividido em duas partes. Na primeira é prosseguida a política do cardeal D. Henrique, com a aprovação do regimento do Conselho-Geral da Inquisição em 1570, a nomeação do secretário do Conselho-Geral como escrivão da câmara régia no que diz respeito aos assuntos inquisitoriais (extraordinário exemplo de acumulação de funções e fusão institucional) e a renovação da proibição de saída dos cristãos-novos do reino em 1573. A segunda parte do reinado é caracterizada por uma espécie de *realpolitik*, pois o projecto de expedição a África passa a condicionar toda a política régia, exigindo uma mobilização financeira que facilitava a pressão dos cristãos-novos. Assim, é estabelecido um contrato com os representantes da comunidade de convertidos, onde estes se comprometem a pagar uma derrama de 250 000 cruzados em troca da isenção do confisco de bens por dez anos, da autorização de saída do reino e da venda da fazenda. O curto reinado do cardeal D. Henrique retoma, naturalmente a política anterior: em 1579 é obtida a anulação papal do contrato de 1577, sendo restabelecido o confisco de bens; em 1580 é renovada a proibição de saída do reino; são obtidos do papa diversos diplomas que garantem pensões ao Santo Ofício impostas em diversas dioceses; o rei concede novos privilégios aos oficiais e familiares do Santo Ofício (nomeadamente a criação de foro privativo); os governadores do reino executam em 1580 a vontade expressa por D. Henrique antes de morrer, concedendo ao Santo Ofício 3000 cruzados anuais dos bens da Coroa. Esta sequência de decisões e esforços diplomáticos junto da cúria romana revela as prioridades definidas por D. Henrique, decorrentes de uma visão do mundo e de uma estratégia política onde domina a razão religiosa, marcada por quarenta anos de prática inquisitorial (necessariamente diversificada e não linear, como vimos no capítulo anterior).

O reinado de Filipe II constitui um prolongamento, neste capítulo, do reinado de D. Henrique: a mercê de 3000 cruzados anuais sobre os bens da Coroa foi duplicada em 1583; os ordenados dos funcionários do Santo Ofício foram aumentados substancialmente no mesmo ano (entre 17 % nos escalões mais baixos e 100 % nos escalões mais elevados); novos breves papais de reforço financeiro do Santo Ofício foram obtidos; as restrições de circulação dos cristãos-novos foram confirmadas em 1587; em 1595 é introduzida uma nova dinâmica na difusão dos estatutos de limpeza de sangue com a publicação de instruções régias sobre o assunto; em 1597 os cristãos-novos são ex-

▷ O Amor Virtuoso castigando a Fortuna, desenho à pena e tinta de bistre, de Francisco Venegas, c. 1580-1590 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ARNALDO SOARES.



cluídos de cargos na Índia. É verdade que os povos em cortes tinham mantido uma linha ofensiva face aos cristãos-novos desde os anos de 1560, mas este reforço dos poderes inquisitoriais tem a ver também com a conjuntura de crise política e social vivida na sequência da derrota de Alcácer Quibir e da morte do rei D. Sebastião. Os reinados posteriores mostram o regresso de uma política relativamente mais flexível, capaz de aliviar a pressão sobre os cristãos-novos em função das necessidades de tesouraria da Coroa. É assim que os cristãos-novos obtêm a autorização de saída do reino em 1601 contra um serviço de 170 000 cruzados, o perdão geral de 1605 contra um donativo de 1,7 milhões de cruzados, novo perdão geral de 1627 disfarçado em édito de graça, isenção do confisco de bens em 1649 contra o investimento na criação da Companhia do Brasil, apoio régio à proposta de perdão geral ao papa e ao pedido de reforma da Inquisição em 1671. Estas posições régias contrárias ao Santo Ofício foram geralmente temporárias, seguindo-se o natural recuo ou revogação ao fim de alguns anos.

Esta autonomia relativa dos inquisidores portugueses face à Tiara e à Coroa está patente no próprio processo de fundação do tribunal, o qual não pode ser visto apenas no quadro das negociações entre a corte portuguesa e a cúria romana. Com efeito, a dinâmica imprimida pelos inquisidores, desde os primeiros anos de funcionamento do tribunal, é responsável pelo enraizamento do Santo Ofício e pela sua presença irreversível em todo o país e ultramar, presença que havia de durar cerca de três séculos. A actividade inquisitorial, nas primeiras décadas de actividade em Portugal, caracterizou-se pela intervenção, quase experimental, em todos os domínios sob sua jurisdição — judaísmo, islamismo, protestantismo, proposições heréticas, blasfémias, magia, superstição e pacto com o demónio —, tendo conseguido alargar, ao longo dos anos, essa jurisdição, quer do lado régio — *v.g.* contrabando em terra de mouros (1552) —, quer do lado papal — *v.g.* sodomia (1562 e 1574), solicitação de penitentes pelos confessores (1599), bigamia (jurisdição exclusiva reconhecida em 1612). Para além disso, os inquisidores — aqui seria mais correcto falar do inquisidor-geral, por sinal entre 1539 e 1579 membro proeminente da família real, que exerceu funções de regente e rei, desempenhando um papel fundamental no enraizamento da instituição — criaram tribunais de distrito, procederam a visitas das comunidades de fiéis nos distritos, definiram mecanismos de inspecção aos próprios tribunais, elaboraram listas de livros proibidos, lançaram devassas a livrarias, tipografias e bibliotecas, criaram estatutos reguladores da sua actividade, publicaram monitórios, éditos da graça e éditos da fé com a caracterização dos «delitos» perseguidos, estabeleceram um conselho junto do inquisidor-geral que funcionava como instância de decisão e tribunal de apelo, «produziram» milhares de sentenças que publicitaram em autos-de-fé. Mas tudo isto deve ser analisado em pormenor, pois várias são as conjunturas e diversas as formas de modelação da vida religiosa impostas pela Inquisição.

## DISTRITOS

O TRIBUNAL DA INQUISIÇÃO começou por funcionar em Évora, tendo sido alargada a sua acção a Lisboa em 1539. Nesses primeiros anos observa-se a organização de um pequeno conselho junto do inquisidor-geral, embora seja difícil distinguir a mesa do tribunal e o conselho como instância de apelo ou órgão de consulta sobre a linha de actuação do Santo Ofício. A demissão de Frei Diogo da Silva e a sua substituição pelo infante D. Henrique, irmão do rei D. João III, então prior-comendatário do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e administrador do arcebispado de Braga — acumularia no futuro uma série de dignidades, como arcebispo de Évora (1540), administrador do Mosteiro de Alcobaça (1542), cardeal (1545), legado apostólico (1553) e arcebispo de Lisboa (1564), sem esquecer as funções de regente (1562-1568) e de rei (1578-1580) —, revelar-se-ia decisiva para o futuro da organização. Tratava-se da execução do projecto de concentração do poder eclesiástico nas mãos da

## A INQUISIÇÃO

família real, esboçado já na época de D. Manuel. Não podemos ignorar a capacidade de gestão e de iniciativa política de D. Henrique, bem apoiado no seu conselho, onde sobressaem várias figuras, como a de João de Melo (desembargador da casa do arcebispo-infante D. Afonso, inquisidor desde 1536, bispo do Algarve nomeado em 1549, regedor das justiças do reino desde 1557 e arcebispo de Évora desde 1564 até à sua morte em 1574), mas a verdade é que a referida concentração permitiu uma aceleração notável do processo de estabelecimento do Santo Ofício.

A instalação, na perspectiva do cardeal, começava pelo controlo do território. Em 1541 são criados quatro tribunais de distrito (para além daqueles que já existiam em Lisboa e Évora), com as sedes no Porto, Coimbra, Tomar e Lamego. Nesse processo de criação de novos tribunais são envolvidos os bispos do Porto (com jurisdição inquisitorial recortada na sua própria diocese e na diocese de Braga), de Lamego (com jurisdição sobre a sua diocese e a diocese de Viseu) e de São Tomé (reitor da Universidade de Coimbra, passava a exercer a jurisdição inquisitorial nas dioceses de Coimbra e Guarda). Tratava-se de uma forma expedita de alargar a esfera de actuação do tribunal da fê através do envolvimento de autoridades eclesiásticas já existentes no terreno. A preparação cuidadosa desta operação é revelada pelos diplomas enviados pelo infante D. Henrique: a bula de estabelecimento da Inquisição *Cum ad nihil magis*, de 1536, o breve *Cupientes fidem catholicam*, de 1539, em favor dos oficiais do tribunal, a patente concedida à Inquisição por D. João III em 1536, as cartas de nomeação dos inquisidores, uma instrução sobre a criação dos tribunais locais, uma instrução sobre o procedimento inquisitorial (o primeiro regimento), uma instrução sobre a criação de oficiais (com modelo de juramento), modelos de abjuração da heresia e modelo de juramento a prestar pelos inquisidores na tomada de posse. Mas é significativa a intervenção do próprio rei, que envia cartas de privilégio aos referidos bispos, escreve aos vereadores dos municípios envolvidos no processo pedindo que dêem apoio ao tribunal e ordena ao vigário-geral do arcebispado de Braga que participe no voto das sentenças da Inquisição conjuntamente com o bispo do Porto.

A criação de tribunais de distrito foi seguida imediatamente da realização de visitas de inspecção às freguesias do interior, tanto no distrito de Évora como no distrito do Porto, forma de publicitar a existência da Inquisição no meio rural e de obter testemunhos ou confissões que permitissem a instauração de processos em zonas periféricas. Contudo, a iniciativa tomada em 1541 não teve os efeitos pretendidos: quer por motivos financeiros, quer por dificuldades de controlo burocrático da rede, em 1548 já só funcionavam os tribunais de Évora (com jurisdição sobre todo o Sul do país e uma parte do Centro Interior, ou seja, a diocese da Guarda) e de Lisboa (com jurisdição sobre a maior parte do Centro e Norte do país). Em 1560 foi estabelecido o tribunal de Goa, com jurisdição sobre os territórios do estado da Índia, ou seja, sobre as colónias portuguesas da África Oriental, Ásia e Insulíndia. Em 1565 foi restabelecido o tribunal de Coimbra, com jurisdição sobre todo o Norte e a maior parte do Centro do país. O tribunal de Évora conservou a sua jurisdição sobre as dioceses de Évora e do Algarve, mas perdeu a diocese da Guarda para o tribunal de Lisboa, cuja jurisdição se estendia às dioceses de Lisboa e Leiria, bem como aos territórios portugueses no Atlântico — as ilhas dos Açores, Madeira, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, as fortalezas e entrepostos na costa noroeste e ocidental de África, as capitánias do Brasil. Durante a maior parte do século XVI a fronteira jurisdicional entre Lisboa e Évora revelou-se bastante fluida, pois certos tipos de delitos, nomeadamente de conversão de cristãos ao islamismo, eram julgados em Lisboa, mesmo quando os acusados tinham sido detidos no Sul do país. O Algarve, justamente, foi objecto de uma visita inquisitorial em 1585, mas só foi realmente integrado na actividade regular do tribunal de Évora nos anos de 1630, como mostrou Romero Magalhães. Aliás, este caso levanta o problema da diversidade regional da incidência da actividade inquisitorial ao longo dos séculos, estando por fazer uma geografia da repressão inquisitorial, com as respectivas conjunturas.

Os distritos da Inquisição em Portugal, como acontecia em Espanha ou na Itália, tiveram como base a divisão da jurisdição eclesiástica, sendo compostos pela agregação de duas ou mais dioceses. Aliás, o movimento de criação de novas dioceses em Portugal ao longo do século XVI — deve dizer-se que a sua densidade era muito inferior à existente na Península Itálica, por motivos demográficos, urbanos e políticos, dada a proximidade da Santa Sé — reflectiu-se na organização dos distritos da Inquisição, pois a divisão da diocese da Guarda, uma das maiores do reino, através da criação da diocese de Portalegre, coincidiu com a fronteira dos tribunais de Évora e Lisboa. A dimensão dos distritos de Évora e de Coimbra correspondia à superfície média dos distritos castelhanos e aragoneses, que variava, *grosso modo*, entre 30 a 40 000 km<sup>2</sup>. O distrito de Lisboa era mais pequeno. A sua inserção entre os dois maiores distritos conhece uma lógica geográfica curiosa, pois acompanha a linha do Tejo na ligação tradicional entre a Estremadura, o Ribatejo e a Beira Interior. Trata-se quase de um percurso de almocreve, norte-sul entre a Guarda e Castelo Branco, nordeste-sudoeste entre a Cova da Beira e Lisboa, acompanhando a linha do Tejo. A dimensão do distrito de Lisboa estava relacionada com o seu papel simultâneo de tribunal de corte e de tribunal com jurisdição sobre o império atlântico. O tribunal de Goa é aquele que tem uma jurisdição mais extensa e fragmentada, embora a população cristã do estado da Índia tenha sido sempre relativamente diminuta. A sua criação acaba por assumir um peso institucional tremendo em toda a política do estado da Índia, pois os governadores e vice-reis deparam com uma intransigência religiosa contrária à razão política. Com efeitos, os Portugueses dependiam de tal maneira do apoio das populações locais que a actividade inquisitorial, a longo prazo, contribuiu decisivamente para o isolamento político e económico do estado da Índia. O Brasil beneficiou de uma colonização tardia, tendo sido mantido sob jurisdição do distante tribunal de Lisboa. A ausência de um tribunal da Inquisição com sede na América portuguesa protegeu o território da devastação provocada no estado da Índia pelo tribunal de Goa. Os diferentes tempos da Expansão portuguesa no mundo explicam esta discrepância, embora o tipo de colonização possa ter tido um peso decisivo na *realpolitik* que ali se verificou.

## REGIMENTOS

OS REGIMENTOS DA INQUISIÇÃO constituíram um elemento decisivo de definição estatutária do tribunal e de organização das suas actividades. As primeiras instruções de 1541, elaboradas pelo cardeal D. Henrique com o seu conselho, sobretudo o secretário Jorge Coelho, respeitam integralmente a bula de 1536, a qual excluía o segredo do processo, isto é, reconhecia ao preso o direito a conhecer o conteúdo integral das denúncias e os nomes dos denunciadores. Se compararmos estas instruções com as dos reinos vizinhos reconhecemos outras diferenças: o inquisidor-geral reservava para si a decisão sobre comutação das penas, apelação de sentenças de tortura e conclusão de processos paralizados pela divisão de votos entre inquisidores e representante da diocese; os condenados com leve suspeita na fé não deviam abjurar em público, apenas perante o tribunal; no rito de fundação de cada tribunal de distrito os inquisidores deviam reunir as autoridades civis para apresentar a carta régia e ordenar a «publicação da Inquisição» na igreja principal, proibindo as pregações no mesmo dia; finalmente, verifica-se um vazio face ao tema do confisco de bens, o qual só começou a ser aplicado em 1563, depois de o cardeal D. Henrique assumir as funções de regente do reino.

O regimento de 1552 já apresenta uma maior complexidade, com 141 capítulos que definem a estrutura do tribunal, a visita do distrito, a publicação dos éditos, a maneira de agir com os penitentes e acusados, a reconciliação, a detenção, a instrução dos processos, os recursos das sentenças, a condenação à pena capital, a preparação do auto-de-fé, a exposição dos sambenitos nas igrejas (prática infamante que fazia parte da condenação), as decisões reserva-

das ao inquisidor-geral, as regras respeitantes ao exercício dos diversos cargos. Face às instruções de 1541, o regimento de 1552 mostra um enorme desenvolvimento do «código deontológico» dos funcionários, facto revelador de uma prática de inspecção e controlo interno, com a especificação de todas as etapas de instrução dos processos, a introdução (quase imperceptível) da prática do segredo, só explicitada no suplemento de 1564 ao regimento. Para além disso, estão melhor definidas certas situações, como a apresentação dos novos inquisidores — com referência ao prelado —, a reconciliação e abjuração (sobretudo os casos de publicidade ou segredo do acto), os ritos de punição. O preâmbulo do regimento explicita o controlo régio e a participação do arcebispo de Braga Frei Baltasar Limpo, do bispo de Angra e governador da Casa do Cível Rui Gomes Pinheiro, do então bispo do Algarve João de Melo, dos inquisidores Pedro Álvares de Paredes e João Álvares da Silveira.

O regimento do conselho-geral de 1570 apresenta várias novidades: pela primeira vez é caracterizada a estrutura deste organismo, que funcionava desde o estabelecimento da Inquisição; é clarificado o seu papel de registo no rito de investidura do inquisidor-geral (que lhe deve apresentar as cartas de nomeação); são explicitadas as suas funções de controlo dos tribunais de distrito (tendo competências reservadas no que diz respeito às visitas de inspecção de três em três anos, às visitas de livrarias e à organização de catálogos de livros proibidos); é indicado o seu papel de tribunal de recurso (sendo-lhe atribuídos os casos reservados ao inquisidor-geral, o controlo dos processos e dos autos-de-fé, as decisões sobre comutações de penas, cauções e apelações); é definido o seu papel administrativo, nomeadamente quanto à elaboração de cartas dirigidas em nome do rei às justiças seculares e à supervisão de bens confiscados (delegada pelo rei ao inquisidor-geral). Na prática, este regimento reforça o poder do organismo de cúpula do Santo Ofício e clarifica as suas funções face ao inquisidor-geral, vértice da instituição, única figura nomeada e reconhecida pelo Papa.

Embora estas primeiras instruções tenham circulado manuscritas, torna-se claro que o desenho institucional do Santo Ofício em Portugal resultou de um processo de reflexão colegial, no qual o inquisidor-geral esteve sempre acompanhado de um pequeno conselho, que acabou por absorver boa parte dos poderes exclusivos que ele detinha. O período de estabelecimento e consolidação do Santo Ofício em Portugal, que poderíamos definir cronologicamente entre 1536 e 1570, revela, quer um elevado nível de centralização, quer uma enorme capacidade de codificação das experiências administrativas e judiciárias. Não se verifica qualquer «vasamento» das instruções do Santo Ofício de Castela e Aragão, sendo flagrante a característica de formulação endógena, naturalmente dentro de um quadro comum internacional. Desde o início se constata uma intervenção directa do rei, constituindo-se uma participação cruzada entre o Santo Ofício e os restantes organismos da Coroa, que excede as necessidades de suporte civil das decisões tomadas pelos tribunais da fé. Dadas as características clientelares (de dimensão normalmente grupuscular) da vida política portuguesa da época, verifica-se uma acumulação de cargos por parte dos inquisidores, tanto ao nível dos restantes conselhos régios como ao nível da hierarquia da Igreja. Nesta esfera, verificámos como uma boa parte das primeiras nomeações envolveram bispos — fenómeno que não se repete, pois são os inquisidores que passam a recompor e a reproduzir boa parte da hierarquia eclesiástica ao longo de seis gerações. São estas participações cruzadas, bem como a nomeação do infante pelo rei seu irmão como inquisidor-geral, que explicam a rápida aceitação do Santo Ofício no reino, sem se verificarem os confrontos políticos e sociais ocorridos mais de meio século antes nos reinos vizinhos, sobretudo em Sevilha e em Saragoça, no momento da instalação do tribunal. Mas o trabalho de regulamentação do tribunal foi aprofundado ao longo do tempo, revelando uma outra característica da instituição, o escrúpulo legalista que legitimava as práticas repressivas. Com efeito, é a Inquisição portuguesa que conhece mais regulamentos, com sucessivas adaptações ao longo dos séculos, como veremos.



REGIMENTO  
DO SANTO OFFICIO  
DA INQVISICAM DOS  
REYNOS DE PORTVGAL.

RECOPI LADO POR MANDADO  
do *fluſtrifſimo, & Reuerendiſſimo Senbor, Dom Pedro de  
Caſtilho Biſpo, Inquiſidor Geral, & Viſorey dos  
Reynos de Portugal.*



Impreſo na Inquiſição de Liſboa por Pedro Craſbeck.

*Anno da Encarnação do Senhor de 1613.*

Frontispício do *Regimento do Santo Ofício da Inquiſição dos reynos de Portugal*, Lisboa, 1613.

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO DE  
LEITORES.

Em 1613 um novo regimento é organizado por uma comissão que inclui membros do conselho-geral, inquisidores e deputados escolhidos pelo inquisidor-geral. O regimento, impresso pela primeira vez, destina-se a uma circulação interna (era oferecido um exemplar aos novos membros com funções judiciárias e o texto devia ser lido três vezes por ano nos tribunais de distrito). O regimento segue a estrutura definida no texto de 1552, embora os assuntos sejam tratados de forma mais desenvolvida. Registamos aqui as diferenças mais significativas: o segredo do processo é aprofundado; as regras de conduta dos inquisidores e oficiais dos tribunais são alargadas (resultado provável das visitas de inspecção); a organização dos tribunais de distrito revela a complexificação do sistema burocrático (mais inquisidores e oficiais — os deputados, auxiliares dos inquisidores, figura inexistente em Espanha, são aqui consagrados); os casos reservados ao conselho-geral sofrem uma caracterização cuidadosa; é especificada a resolução dos processos de relaxados, heresiarcas, judaísmo nas prisões, confissão depois da sentença capital, sodomia e negação da presença de Cristo na hóstia; é definida a forma de tratamento de

clérigos, fidalgos, pessoas de qualidade e ricos mercadores; o papel do representante do bispo é limitado, pois deixa de ter voto obrigatório na decisão de colocar o preso sob tormento.

O regimento de 1640, elaborado igualmente por uma comissão de membros do tribunal, sistematiza a experiência acumulada nas décadas de 1620 e 1630, marcadas pela publicação do grosso catálogo de livros proibidos de 1624, pelo debate sobre o judaísmo e pela reforma dos serviços. Trata-se de um monumento jurídico, com um volume cinco vezes superior ao regimento anterior, onde são desenvolvidos os deveres e regras de comportamento dos funcionários, os pormenores do processo penal, a tipologia de delitos sob alçada do tribunal, as penas aplicáveis e as respectivas circunstâncias. Quatro aspectos podem ser destacados deste volumoso regimento: a descrição minuciosa da organização administrativa (ligada ao reforço do carácter sigiloso do tribunal); a sistematização dos ritos (investidura dos inquisidores e oficiais, auto-de-fé, publicação dos éditos, visitas de inspecção, abjuração dos reconciliados) e da etiqueta interna (*v.g.* formas de tratamento, posições e atitudes, ordens de precedência); o investimento acrescido na «qualidade», ou seja, na origem social dos funcionários (pela primeira vez é exigida explicitamente a condição de nobreza para o exercício do cargo de inquisidor); o reforço dos poderes do conselho-geral e do inquisidor-geral.

O trabalho de compilação e reflexão sobre os diversos aspectos de organização administrativa, disciplinar e processual foi de tal maneira exaustivo que o regimento se manteve em vigor durante mais de cento e trinta anos. É verdade que as instituições eclesiásticas — como é o caso do Santo Ofício, embora assuma nos reinos hispânicos o duplo estatuto de tribunal da fé e conselho régio — tendem a assentar numa configuração institucional que se reproduz sem grandes alterações ao longo de séculos. Neste caso, a definição dos «delitos» de heresia que estavam sob a alçada do tribunal resultou de uma acumulação de condenações ao longo da Idade Média e do início da Idade Moderna, sendo o ponto culminante a rejeição da Reforma protestante. É verdade que os tribunais da Inquisição tiveram um papel decisivo na identificação, perseguição e condenação de novos «desvios» heréticos, nomeadamente o iluminismo (referimos aqui as crenças e comportamentos dos *alumbados*), molinismo e jansenismo. Contudo, não foram estas novas «heresias» que justificaram a revisão sucessiva dos regimentos, dedicados quase em exclusivo ao registo da intensa experiência administrativa e processual. A classificação das heresias, incluída nos diplomas papais de fundação e nos primeiros documentos públicos da Inquisição (monitório e éditos da fé) estabelece de forma clara a diferença de grau de gravidade entre apostasia, ou seja, abandono completo da fé cristã (representada pelo judaísmo e islamismo) e heresia (caracterizada pela contestação parcial do núcleo doutrinário da Igreja romana, mas sem ruptura com o Novo Testamento, concretamente protestantismo, proposições heréticas, blasfémias).

A publicação de um novo regimento em 1774 não se deveu — ao contrário dos casos anteriores — a necessidades internas de aprofundamento do código processual, clarificação das regras de conduta dos inquisidores e oficiais, definição alargada dos diferentes níveis de responsabilidade, explicitação dos procedimentos rituais ou de etiqueta. O regimento foi imposto por necessidades externas, resultantes exclusivamente da dinâmica política do Estado, que impunha a revisão do posicionamento do tribunal (e do sentido da sua acção) na estrutura dos órgãos da monarquia. A elaboração das novas instruções foi desencadeada por uma carta do marquês de Pombal, de 1771, onde exigia a reforma da instituição com a depuração de todos os elementos estranhos à sua condição de tribunal da Coroa. O resultado de três anos de trabalho está registado num texto bastante mais ágil do que o do regimento anterior. Sinal dos novos ventos políticos, o cardeal da Cunha, inquisidor-geral, faz no prefácio uma crítica radical de todos os seus predecessores, nomeadamente daqueles que tinham publicado regimentos sem aprovação régia, acusando-os de traição ao reino e *complot* com os Jesuítas (expulsos quinze anos antes e transformados na *bête noire* da política regalista) para transformar

o Santo Ofício numa instituição puramente eclesiástica (o que ela era, aliás, pois só podia funcionar com os poderes delegados pelo Papa para a perseguição das heresias). Em todo o caso, verifica-se pela primeira vez uma sensibilidade, explícita, à imagem exterior da Inquisição e às principais críticas feitas ao seu funcionamento — críticas formuladas já um ou dois séculos antes e que só naquela conjuntura começavam a ser incorporadas nas novas concepções jurídicas sobre o direito processual e o direito penal. As quatro grandes alterações introduzidas pelo regimento são as seguintes: a) o segredo do processo é suprimido, isto é, as denúncias passam a ser apresentadas integralmente ao preso, com os nomes das testemunhas, bem como as circunstâncias espaciais e temporais; b) é proibida a possibilidade de excomunhão (ou seja, de condenação à pena capital) com uma única testemunha; c) é condenada a tortura como uma prática preversa que estimula as falsas confissões, mantendo-se em aberto, contudo, a sua utilização no caso de heresiarcas dogmáticos; d) é suprimida a inabilitação dos condenados e dos seus descendentes. Naturalmente que alguns ritos entretanto caídos em desuso, como o auto-de-fé, deixam de ser referidos no regimento. O sentido do documento é conferido pela publicação, no final, do diploma régio de aprovação assinado pelo marquês de Pombal.

Esta incursão pelos regimentos da Inquisição tem em vista fornecer uma visão de conjunto dos principais momentos que balizam o estabelecimento, consolidação, crescimento e declínio da instituição. Mas é evidente que a abordagem jurídica, mesmo baseada nos principais instrumentos definidores da organização, pode ser enganadora, por um lado porque os regimentos registam momentos de codificação, escapando à análise uma vasta legislação externa (constituída pelos diplomas régios e papais) e interna (ordens do inquisidor-geral, consultas e despachos do Conselho da Inquisição), por outro porque a prática antecipa muitas vezes a lei ou afasta-se dela, sendo extremamente subtis as alterações de estratégia do Santo Ofício, apenas visíveis através de uma análise cuidada da correspondência e dos despachos do conselho-geral. Contudo, o esforço codificador revela-nos o grau de centralização e de uniformização das práticas da instituição. Aliás, para além dos regimentos, a Inquisição procedeu à publicação, em 1596 e 1634, de duas grandes recolhas de diplomas papais, documentos régios e regulamentos internos da instituição, sendo incluídos todos os textos de fundação, de atribuição de jurisdição sobre tipos de crimes, de privilégios de inquisidores, oficiais e familiares, de organização do colégio da doutrina e da fé, de funcionamento do juízo das confiscações.

## INQUISIDORES-GERAIS

O INQUISIDOR-GERAL ERA NOMEADO pelo Papa sob proposta do rei. Durante o período da Guerra de Independência, de 1640 a 1668, ou seja, até ao tratado de paz com Castela, toda a hierarquia da Igreja portuguesa esteve paralisada devido à falta de reconhecimento do Estado português pela Santa Sé. Tal como não havia investidura de bispos também não havia investidura de inquisidores-gerais. Depois da morte de D. Francisco de Castro, em 1653, o cargo ficou vago até à investidura de D. Pedro de Lencastre, cardeal, em 1671. Sebastião César de Meneses foi indicado pelo rei como inquisidor-geral em 1663 — tratava-se de um dos principais elementos da facção apoiante de D. Afonso VI, tendo sido exilado com a tomada do poder pelo infante D. Pedro, mas nunca chegou a ser nomeado pelo papa. Os membros do conselho, que tinham estatuto de membros do Conselho Régio, eram nomeados pelo inquisidor-geral depois de consultado o rei. Os processos de nomeação reforçavam a autonomia relativa da Inquisição entre o rei e o Papa. Embora fosse grande a proximidade face ao rei, o sistema de nomeação garantia uma fidelidade partilhada entre a Coroa e a Igreja, com a defesa de interesses próprios, pois os inquisidores tinham a perspectiva de uma nomeação para os altos cargos da carreira eclesiástica. No início, o número de membros do conselho

andava à volta de três ou quatro, no início do século XVII fixou-se em seis, tendo sido reservado um lugar perpétuo para um dominicano em 1614 — iniciativa coincidente com a tomada em Espanha —, embora no caso português o religioso fosse escolhido pelo inquisidor-geral entre os consultores do tribunal. Aliás, os membros do conselho eram normalmente escolhidos entre os inquisidores com carreira feita em vários tribunais de distrito, sendo premiada a fidelidade à instituição, ao contrário do que acontecia em Espanha, onde o rei impunha agentes sem qualquer experiência na instituição, inclusive laicos. No conselho funcionava um secretário, pessoa da confiança do inquisidor-geral, que tinha um enorme poder, dado o seu conhecimento do funcionamento da instituição nas suas diversas instâncias, sendo ele que redigia as circulares para os tribunais de distrito, recolhia as informações e assegurava a uniformização burocrática e processual.

Os tribunais de distrito funcionavam, praticamente desde o início, com três inquisidores, um promotor fiscal e um, dois ou três deputados remunerados. Os três inquisidores garantiam uma estrutura de funcionamento colegial que não existiu durante longo tempo nos tribunais de distrito castelhanos e aragoneses, compostos por dois inquisidores, dos quais um se encontrava normalmente a fazer a visita ao distrito, enquanto o outro assegurava a permanência na sede. O caso português revela uma estrutura precocemente sedentarizada, com visitas de distrito decididas pelo conselho, que enviava um inquisidor em longas «cavalgadas» que por vezes cruzavam dois ou três distritos. O funcionamento normal correspondia à instrução de dezenas, por vezes centenas de processos nas sedes dos tribunais. A detenção de um suspeito e a abertura do respectivo processo era proposta pelo promotor fiscal, que compilava as denúncias e redigia o libelo acusatório, sendo um inquisidor responsabilizado pela instrução do processo. Nalguns casos verificaram-se mudanças dos inquisidores nos interrogatórios, dado que o processo era acompanhado directa ou indirectamente pelo colectivo dos juizes, que se reuniam para a decisão final. A figura do promotor fiscal não existia na Inquisição romana, constituindo uma novidade interessante do ponto de vista processual, que permitiu separar desde cedo a prática de acusação e de instrução, embora esta estivesse indissociada da sentença. O deputado da Inquisição era uma figura inexistente em Espanha, tendo um estatuto equivalente ao do promotor fiscal, visível na remuneração auferida, embora funcionasse como consultor do tribunal. O deputado podia ser um «estagiário», pois os novos membros dos tribunais começavam a carreira justamente nesse posto, mas podia também ser um «reformado», ou seja, um inquisidor em fim de carreira que já não tinha capacidade para seguir o ritmo normal de trabalho do tribunal, mas era utilizado como consultor devido à sua experiência. Por vezes um deputado podia acumular a sua função com a de promotor fiscal.

A carreira entre os membros do tribunal «com jurisdição», ou seja, deputados, promotores fiscais e inquisidores, estava organizada por ordem de antiguidade, pois o mais antigo exercia as funções de presidente do tribunal. No caso de dois inquisidores serem nomeados no mesmo dia, a antiguidade era definida pela data de início da carreira como deputados. Naturalmente que os critérios de acesso ao conselho eram bastante estreitos, já que tal posição dava frequentemente acesso a lugares nos conselhos régios ou na hierarquia da Igreja. A escolha dependia naturalmente da capacidade dos inquisidores e, sobretudo, do seu posicionamento clientelar na sociedade de corte. Embora os inquisidores, sobretudo os membros do conselho-geral, possuísem outras fontes de rendimento, nomeadamente benefícios em igrejas — sem falar da acumulação de cargos —, é interessante observar os seus salários como indicadores de posição social. Em 1583 Filipe II aumentou os salários dos funcionários da Inquisição portuguesa, que passaram a auferir as seguintes remunerações anuais: o membro do conselho-geral 200 000 réis; o inquisidor 120 000, o deputado e o promotor fiscal 80 000, o notário, o meirinho e o alcaide 50 000, o solicitador e o porteiro 40 000. Uma comparação feita por Elvira Mea mostra-nos como o salário dos deputados do



O inquisidor-geral de Portugal (1585-1593), arquiduque Alberto, por Rubens (1577-1640) (Madrid, Convento das Descalzas Reales).

▷ D. Nuno da Cunha Ataíde (1664-1750), cardeal e inquisidor-geral, gravura sobre papel (1.ª metade do século XVIII), Lisboa, Biblioteca Nacional.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



conselho-geral se inscrevia no conjunto das remunerações do aparelho judiciário da época: o desembargador do Paço recebia 300 000 réis por ano, o desembargador da Casa da Suplicação 200 000 e o desembargador da Casa do Cível 160 000.

A origem social dos inquisidores-gerais em Portugal ainda é mais elevada do que em Espanha, tendo sido nomeados vários membros da família real: o cardeal D. Henrique, irmão do rei D. João III e futuro rei, exerceu o cargo entre 1539 e 1578; o arquiduque Alberto, filho do imperador Maximiliano II, sobrinho de Filipe II, vice-rei de Portugal, exerceu o cargo entre 1586 e 1593; D. Alexandre de Bragança, filho dos duques de Bragança e descendente de reis portugueses, arcebispo de Évora, exerceu o cargo em 1602-1603; D. José de Bragança, irmão bastardo do rei D. José, entre 1758 e 1760. A grande maioria dos inquisidores-gerais saíu da nobreza do reino: D. Jorge de Almeida, arcebispo de Lisboa, inquisidor-geral nomeado em 1578, era filho do capitão-mor de Sofala; D. Francisco de Castro, bispo da Guarda, nomeado inquisidor-geral em 1630, era neto do vice-rei da Índia D. João de Castro; D. Pedro de Lencastre tinha o título de duque de Aveiro quando foi nomeado inquisidor-geral em 1671; o cargo passou em seguida a ser ocupado pelos seus familiares D. Veríssimo de Lencastre, arcebispo de Braga, nomeado inquisidor-geral em 1676, e D. José de Lencastre, bispo de Leiria, nomeado inquisidor-geral em 1693; D. Nuno da Cunha, filho do senhor de Povolide, bispo de Targa e capelão-mor do reino, futuro cardeal, foi nomeado inquisidor-geral em 1707; D. João Cosme da Cunha, arcebispo de Évora, filho dos condes de São Vicente, futuro cardeal, foi nomeado inquisidor-geral em 1770.

Quase todos os inquisidores-gerais eram bispos quando da respectiva nomeação, alguns deles foram promovidos ao cardinalato (dir-se-ia que era obrigatória a acumulação dos dois cargos) e frequentemente exerceram cargos políticos da maior importância. D. Jorge de Almeida foi um dos governadores do reino investidos por D. Henrique antes da sua morte em 1580; D. Pedro de Castilho foi nomeado duas vezes vice-rei de Portugal (1605-1608 e 1612-1613); D. Francisco de Castro foi presidente da Mesa da Consciência

e Ordens e membro do Conselho de Estado nomeado por D. João IV; o cardeal D. Nuno da Cunha, inquisidor-geral entre 1707 e 1750, foi deputado da Junta dos Três Estados, conselheiro de Estado e primeiro-ministro do Despacho, tendo desempenhado um papel político determinante durante todo o longo reinado de D. João V (a coincidência cronológica dos cargos e a longevidade partilhada fizeram deles as duas principais cabeças do reino); D. João Cosme da Cunha era governador das Justiças e membro do Conselho de Estado; D. Inácio de São Caetano, inquisidor-geral nomeado em 1787, era ministro do Despacho e membro do Conselho de Estado. Se compararmos a acumulação de cargos dos inquisidores-gerais das duas monarquias ibéricas, sobretudo ao nível dos conselhos e dos grandes tribunais do Estado, o envolvimento político dos inquisidores-gerais portugueses é ainda mais forte do que o dos seus colegas espanhóis: num total de 20 dignitários, 14 exerceram outras funções políticas e administrativas na monarquia, enquanto em Espanha a relação é de 17 num universo de 30 inquisidores-gerais nomeados entre 1483 e 1717.

Devem ser assinaladas duas outras diferenças entre Portugal e Espanha no que diz respeito à carreira dos inquisidores-gerais: uma maior promoção interna, rara em Espanha; uma maior estabilidade de exercício do cargo que contrasta com as diversas demissões ocorridas no reino vizinho. A promoção interna revela, ao mais alto nível, o papel estruturador da carreira inquisitorial portuguesa. D. António de Matos de Noronha é um caso único de carreira nas Inquisições hispânicas. Natural de Santarém, fez os seus estudos em Coimbra e Salamanca. Inquisidor em Toledo, foi nomeado para o Consejo de la Suprema em 1581. Apresentado por Filipe II para o bispado de Elvas, foi confirmado por Inocêncio IX em 1591. Em 1592 foi nomeado deputado do Conselho-Geral da Inquisição portuguesa e membro do Conselho de Estado. Nos anos seguintes viria a concentrar um enorme poder: o cardeal arquiduque Alberto, quando saíu do reino em 1593, deixou-lhe comissão para exercer o cargo de presidente do Conselho-Geral do Santo Ofício e de presidente em substituição do conselho régio. Foi nomeado pelo papa inquisidor-geral em 1596. D. Pedro de Castilho é um caso flagrante de trampolim inquisitorial numa carreira sem ajuda directa de uma forte rede familiar. Filho do arquitecto Diogo de Castilho, formado em Teologia e mestre em Artes, foi prior de uma igreja em Ílhavo e beneficiado em Celorico, tendo começado a sua carreira como deputado do tribunal da Inquisição de Coimbra em 1575. Bispo de Angra, opôs-se a D. António e regressou a Lisboa a bordo da esquadra do marquês da Cruz, facto que teve reflexos na sua carreira futura: nomeado bispo de Leiria em 1583, foi capelão e esmoler-mor do rei, conselheiro de Estado, presidente do Desembargo do Paço e, como vimos, vice-rei de Portugal. D. Veríssimo de Lencastre fez toda a carreira na Inquisição: deputado do tribunal de Évora em 1644, inquisidor de Évora em 1649, inquisidor de Lisboa em 1660, deputado do conselho-geral em 1664, arcebispo de Braga em 1670 (depois do reconhecimento do reino pela Santa Sé), inquisidor-geral em 1676. D. Nuno da Cunha subiu todos os degraus da carreira inquisitorial: deputado do tribunal de Coimbra em 1691, promotor fiscal em 1692, deputado do tribunal de Lisboa em 1693, inquisidor de Lisboa em 1700, onde ocupou todas as cadeiras.

A maior estabilidade no exercício do cargo de inquisidor-geral em Portugal contrasta com as sucessivas demissões dos inquisidores-gerais em Espanha por motivos políticos — num universo de 45 inquisidores-gerais nomeados em Espanha entre 1483 e 1818, 16 foram forçados a apresentar a demissão. Os casos mais flagrantes, que têm a ver com a mudança da conjuntura política ou a alteração da relação de forças entre os grupos do poder, dizem respeito a Diego Deza (1507), Fernando Valdés (1566), Frei Luís de Aliaga (1621), Juan Everardo Nithard (1669) e Baltasar de Mendoza y Sandoval (1705). Os casos de demissão de inquisidores-gerais em Portugal estão concentrados no período filipino, onde se verificaram diversas perturbações: D. António de Matos de Noronha, que em 1593-1596 tinha uma posição predominante no Estado português, caiu em desgraça logo em seguida, sendo forçado a abandonar o

cargo de inquisidor-geral em 1598; o seu indigitado sucessor, D. Jorge de Ataíde, apresentado pelo rei ao papa em 1600, não chegou a ser nomeado; D. Alexandre de Bragança, nomeado em 1602, exerceu funções apenas durante um ano, tendo sido demitido por carta régia. O único caso de demissão fora desse período ocorreu com o infante D. José de Bragança, irmão do rei D. José, cujo exílio da corte em 1760 implicou, naturalmente, a cessação das suas funções. Só foi substituído no cargo nove anos mais tarde. Como exemplo paradigmático do poder adquirido pelos inquisidores-gerais portugueses temos D. Francisco de Castro, detido em 1641 por ordem régia devido ao seu envolvimento na conspiração a favor de Castela, solto em 1643 depois de confessar os seus erros e garantir obediência ao rei. Apesar desta «abjuração» em forma, bem ao jeito do que o regimento da Inquisição exigia dos presos acusados de heresia, não hesitou em provocar numerosos conflitos com o rei, devido à sua política de perseguição dos negociantes cristãos-novos que financiavam a guerra contra Castela. Contra ventos e marés, manteve-se no cargo até à sua morte em 1653.

## CONSELHEIROS

O PODER DOS INQUISIDORES-GERAIS estava escorado no poder do conselho-geral, organismo estável, que manteve a instituição a funcionar durante os períodos de vacatura do único cargo «legítimo», ou seja, nomeado pelo Papa. Essa intervenção sem qualquer cobertura superior aconteceu em diversos períodos, nomeadamente entre 1598 e 1602, entre 1653 e 1670, entre 1750 e 1769 (se excluirmos os dois anos de exercício do cargo de inquisidor-geral por D. José de Bragança, entre 1758 e 1760). A função «suplectiva» face ao inquisidor-geral foi exercida individualmente por membros do conselho-geral em certos períodos, por exemplo D. João de Melo em substituição de D. Diogo da Silva e do cardeal D. Henrique. No caso deste órgão encontramos uma forte ubiquidade institucional dos seus agentes. Num universo de 149 conselheiros nomeados durante todo o período de funcionamento do tribunal (1536-1821), 29 tiveram acesso à dignidade de bispos (19 % do total), dos quais 13 no século XVI e 16 no século XVII, mas nenhum nos séculos XVIII e XIX. O caso espanhol revela uma percentagem idêntica, embora a nomeação de inquisidores para a hierarquia eclesiástica esteja mais concentrada no século XVI. A diferença mais radical revela-se no critério de promoção interna: entre os 149 conselheiros portugueses, 120 (ou seja, 89 %), tinham desempenhado um cargo no tribunal antes da sua nomeação (aliás, essa percentagem, que era de 51 % no século XVI, aumenta ao longo do tempo, até atingir os 100 % nas duas primeiras décadas do século XIX). Em Espanha o critério da promoção interna é minoritário: atinge apenas 34 % do universo dos conselheiros entre 1488 e 1715. O número total de conselheiros do Santo Ofício que passaram por outros conselhos ou tribunais da monarquia portuguesa é de 54, ou seja, 36 %, percentagem superior à da Inquisição espanhola, 26 %. No caso português a acumulação de cargos dos conselheiros da Inquisição foi mais importante no século XVI (54 % dos nomeados entre 1536 e 1600) do que no século XVII (30 % dos nomeados durante esse período) e no século XVIII (31 % dos nomeados). A presença do conselho junto do rei foi prejudicada com a unificação das coroas em 1580 e o distanciamento do poder político. Assim, a Inquisição portuguesa passou a enviar regulamente (ou a manter) agentes em Madrid, nomeando um dos ministros do rei como responsável pelo despacho dos seus assuntos — ou seja, garantia de forma explícita, com o acordo régio, o favorecimento dos seus negócios na corte. Em 1608 foi contemplado com o «benefício» inquisitorial o próprio duque de Lerma, primeiro-ministro do Despacho de Filipe III.

A ubiquidade institucional dos conselheiros da Inquisição teve como resultado o reforço do poder do tribunal face aos restantes órgãos da monarquia, concretizado na troca de favores e na afirmação da proeminência do Santo Ofício face aos outros conselhos (com excepção do Conselho de Esta-

do e do Desembargo do Paço). A intercessão permanente do inquisidor-geral e do conselho em favor dos membros do tribunal junto do rei exprimia o forte espírito de corpo do tribunal. Aliás, esse espírito estava presente em todas as cerimónias públicas, onde os inquisidores se confrontavam com os membros da elite política, judiciária e eclesiástica, suscitando infundáveis problemas de etiqueta que por vezes obrigavam à intervenção régia — como no caso do conflito, em meados do século XVII, entre o tribunal de Évora e a universidade para saber quem tinha precedência nas compras do mercado, conflito saldado por uma vitória da Inquisição! A presença de numerosos inquisidores na hierarquia eclesiástica e o envolvimento directo ou indirecto da nobreza na actividade do Santo Ofício — quer porque tinham parentes entre os inquisidores, quer porque eram familiares do tribunal, gozando dos seus privilégios — explica a capacidade de mobilização dos estados superiores em defesa das suas posições em momentos de crise. Tal aconteceu quando da suspensão da Inquisição portuguesa pelo papa em 1674, talvez o momento mais difícil atravessado pela instituição, a qual mobilizou o estado do clero e o estado da nobreza em cortes para protestar junto do rei — que havia apoiado, num primeiro momento, as reivindicações dos cristãos-novos em Roma — e junto do próprio papa, que acabou por ceder, em 1681, à pressão conjugada da hierarquia eclesiástica portuguesa e do próprio rei, que não teve outro remédio senão mudar de campo.

## INQUISIDORES

Os INQUISIDORES PORTUGUESES, nomeados pelo inquisidor-geral, eram geralmente formados em Direito Canónico — muitas vezes nos dois direitos — e eram oriundos do clero secular. Este estatuto dos inquisidores portugueses, partilhado pelos seus colegas castelhanos e aragoneses, distinguia-os dos inquisidores italianos, recrutados entre os teólogos das ordens religiosas — dominicanos ou franciscanos. Neste último caso, a pertença ao clero regular criava uma dupla relação de fidelidade que constituía um entrave ao desenvolvimento da autonomia relativa do Santo Ofício. Aliás, o estatuto específico de funcionamento do tribunal nos diversos estados italianos tornava-o dependente do apoio das ordens religiosas, nomeadamente no que diz respeito aos espaços disponíveis. Este problema é essencial para compreendermos a capacidade processual dos diversos tribunais. Se um tribunal funciona, como no caso italiano, com um inquisidor e em instalações precárias, providas de poucas celas, é natural que o número de processos instruídos seja diminuto. Se um tribunal funciona, como no caso português, com três inquisidores, um promotor fiscal e dois a três deputados auxiliares, com instalações fornecidas pelo rei em palácios adaptados para o efeito, dispondo de muitas dezenas de celas, é natural que o número de processos se possa multiplicar e ultrapassar os cem por ano, como acontecia efectivamente. A formação jurídica dos inquisidores portugueses constituía mais um elemento favorável a uma prática repressiva regular — de um ponto de vista estritamente processual não há comparação possível entre as causas portuguesas, normalizadas, e as causas italianas, geralmente desorganizadas. As possibilidades de carreira dos inquisidores portugueses dependiam, como referimos, do acesso ao conselho-geral. Mas a verdade é que a passagem pelo tribunal de Lisboa favorecia, pela proximidade, essa nomeação, embora existissem muitos casos de nomeação directa de um tribunal de província para o conselho. Situação completamente periférica era a vivida pelo tribunal de Goa. Ao contrário do que acontecia com os inquisidores dos tribunais espanhóis no continente americano, que tinham «cativos» os acessos a certos bispados, os inquisidores do estado da Índia estavam arredados — salvo algumas excepções, naturalmente —, quer das carreiras eclesiásticas locais, quer das promoções no reino. Esta estranha situação prefigura quase um «exílio» forçado que se exprime de forma amarga na multiplicação de processos, queixando-se os inquisidores do abandono a que estão sujeitos.

## AGENTES SEM JURISDIÇÃO

OS AGENTES DOS TRIBUNAIS DA INQUISIÇÃO não se limitam aos inquisidores, deputados e promotores fiscais. Uma categoria importante é a do qualificador, chamado a dar parecer sobre livros apreendidos ou sobre declarações de presos e conteúdos de denúncias. Estes consultores eram escolhidos pelos tribunais de distrito entre os teólogos do clero regular. Numa primeira fase verifica-se uma predominância de dominicanos entre os qualificadores, mas rapidamente são escolhidos membros de diversas ordens religiosas, nomeadamente da Companhia de Jesus. Entre os oficiais necessários ao funcionamento de cada tribunal temos o notário (ou escrivão), o meirinho (oficial de justiça encarregue das detenções e das execuções dos mandados judiciais), o solicitador (oficial de diligências), o alcaide dos cárceres, os guardas, o porteiro. Não contamos com os médicos e os advogados, acreditados por cada tribunal para assistirem os presos, os quais não tinham um estatuto remunerado. Os oficiais do fisco — juiz, receptor, contador, tesoureiro e notário dos sequestros — tinham um estatuto ambíguo, pois dependiam directamente do rei, sendo por ele nomeados, embora tivessem um regulamento definido pelo inquisidor-geral. O confisco de bens estava sob jurisdição régia, embora o inquisidor-geral fosse reconhecido como instância de controlo e os meios financeiros acumulados pelo fisco fossem entregues ao Santo Ofício para cobrir uma parte das suas despesas. Em cada tribunal do Santo Ofício podemos contar com quatro a seis agentes com jurisdição, mais nove a dez oficiais e cinco funcionários do fisco, ou seja, cerca de vinte funcionários remunerados, sem contar com os qualificadores, médicos e advogados.

## COMISSÁRIOS E FAMILIARES

PARA ALÉM DA BUROCRACIA ocupada nas sedes dos tribunais, a Inquisição dispunha de uma rede de comissários e de uma rede de familiares distribuídas pelos distritos, cuja configuração foi estudada por Veiga Torres. Os comissários eram agentes locais da Inquisição, geralmente escolhidos entre os vigários da justiça eclesiástica, habituados a concretizar mandados judiciais, desenvolver inquéritos e proceder a averiguações destinadas aos processos de habilitação dos candidatos a cargos do Santo Ofício. Eram responsáveis por um primeiro nível de jurisdição local, próxima da vida quotidiana da população, constituindo verdadeiramente os ouvidos e as mãos da instituição, embora não tivessem competência para abrir processos. Dispunham muitas vezes de notários (escrivães) para os auxiliar no registo dos testemunhos recolhidos e constituição dos *dossiers* pedidos pela sede do tribunal. Os dados disponíveis apontam para uma organização da rede relativamente tardia, nas últimas décadas do século XVI, aumentando as nomeações ao longo do século XVII e, sobretudo, do século XVIII — o pico de nomeações situa-se entre 1720 e 1770, seguindo-se só então o declínio. Concretamente, num total de 2561 comissários nomeados entre 1580 e 1820, encontramos 132 entre 1580 e 1620, 297 entre 1621 e 1670, 637 entre 1671 e 1720, 1011 entre 1721 e 1770, 484 entre 1771 e 1820. A cobertura territorial era bastante razoável, sendo assegurada uma estrutura de vigilância e informação sobre as localidades mais significativas da província, bem como sobre os portos por onde poderiam entrar estrangeiros e livros proibidos.

Os familiares eram membros civis do tribunal, não remunerados, que tinham funções de representação — organizados nas confrarias de São Pedro Mártir —, cumpriam mandados de captura e acompanhavam os presos nos autos-de-fé, beneficiando de insenção de impostos e serviços, foro privativo e porte de arma. A rede de familiares em Portugal, embora tenha sido iniciada um pouco antes, nos anos de 1570, apresenta traços semelhantes à rede de comissários quanto ao ritmo de nomeações. Os dados propostos por Veiga Torres (ver Quadro I) apontam para um total de 19 901 familiares nomeados entre 1571 e 1820. É notória a concentração de nomeações no século XVIII,

QUADRO I  
EVOLUÇÃO DO NÚMERO DE FAMILIARES EM PORTUGAL

1571-1580	18	1701-1710	1570
1581-1590	47	1711-1720	935
1591-1600	92	1721-1730	1108
1601-1610	219	1731-1740	1658
1611-1620	326	1741-1750	1639
1621-1630	577	1751-1760	2023
1631-1640	339	1761-1770	2252
1641-1650	468	1771-1780	1218
1651-1660	421	1781-1790	705
1661-1670	478	1791-1800	347
1671-1680	791	1801-1810	351
1681-1690	758	1811-1820	125
1691-1700	1434	<i>Total</i>	19 901

Extraído de TORRES, José Veiga — Da repressão religiosa para a promoção social: A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia comercial. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, 1994, pp. 109-135.

embora a vaga de nomeações comece nos anos de 1670, justamente durante a suspensão do Santo Ofício: entre 1671 e 1720 temos 5488 nomeados, entre 1721 e 1770 mais 8680, ou seja, em cerca de um terço do período de funcionamento da Inquisição são nomeados cerca de 80 % dos familiares. Veremos mais à frente o paradoxo destas nomeações, sobretudo no período pombalino, quando a actividade inquisitorial está em declínio — ideia aferida pela diminuição significativa do número de processos anuais. É justamente quando o Santo Ofício está em perda de ritmo que aumentam as nomeações de comissários e familiares, o que implica uma análise das reais funções do Santo Ofício durante este período.

A distribuição espacial dos familiares revela a mesma tendência geral, isto é, não se verificaram discrepâncias de concentração ou nomeação precoce de familiares em certas regiões. O ritmo foi relativamente uniforme, podendo distinguir-se a seguinte periodização: a) um arranque relutante nas últimas décadas do século XVI — existem indícios de oposição dos inquisidores, pois os familiares davam má imagem do Santo Ofício e envolviam-se frequentemente em disputas judiciais apoiados no foro privativo de que gozavam; b) um movimento crescente ao longo do século XVII, alimentado pelos perdões gerais e pelas polémicas em torno dos cristãos-novos, que levaram os inquisidores a abandonar os seus pruridos iniciais, de maneira a reforçar a sua base social de apoio, sobretudo entre a nobreza, a aristocracia provincial e as elites urbanas; c) o «século de ouro» das nomeações, ou seja, 1670-1770, estimulado pela suspensão da Inquisição pela Santa Sé em 1674-1681, que obrigou à mobilização de apoios no seio da nobreza e do clero, mas cujo conteúdo social nos anos de 1750-1770 mudou radicalmente, com a entrada em massa de negociantes, mercadores, artesãos e agricultores ricos; d) o declínio tardio de nomeações, em 1770-1820, completamente desfasado do que se passara na Inquisição espanhola, onde se verifica uma correlação positiva entre a expansão da rede de familiares e o ritmo de actividade repressiva, ou seja, entre 1540 e 1640, assistindo-se a uma rarefacção progressiva da rede ao longo do século XVIII.

O Quadro II permite-nos acompanhar melhor estas tendências, embora a categoria «agricultores» criada por Veiga Torres nos deixe na dúvida sobre os grupos sociais que efectivamente recobre (pequena nobreza rural?, camponeses independentes?). No cômputo geral temos 36 % de agricultores, 29 % de mercadores, 16 % de letrados e oficiais da administração, 7 % de artesãos, 6 % de militares e 5 % de fidalgos. Os agricultores tendem a aumentar a sua «quota» de nomeações, enquanto os artesãos descem, os fidalgos mantêm um nível reduzido, embora se saiba que muitos nobres titulados obtiveram a familiaratura durante o século XVIII, enquanto os negociantes entram em massa no San-

to Ofício justamente durante o período de 1670 a 1770, sobretudo durante o governo pombalino. Este último dado é extremamente interessante, pois põe em causa a tese tradicional de António José Saraiva sobre a Inquisição como instrumento da nobreza e do clero contra a afirmação social da burguesia. Mais uma vez, os dados históricos seriamente apurados desfazem as teses meramente ideológicas, mostrando como é necessário construir modelos à medida que se formulam e testam hipóteses. No caso da Inquisição são visíveis as diferentes funções religiosas e sociais que desempenha ao longo do tempo, não se podendo definir uma «tese» estática. É a sua maleabilidade e capacidade de adaptação que temos vindo a demonstrar. No período pombalino, já num período de declínio da actividade repressiva, a Inquisição é utilizada como uma porta de entrada no mercado dos privilégios, de maneira a aumentar a capilaridade social e dar resposta às necessidades distintas dos grupos sociais ascendentes. A redução do Santo Ofício a tribunal régio pelo marquês de Pombal vem transformar os usos sociais da instituição, a qual permite consagrar a mobilidade social entretanto verificada numa situação de redução global das possibilidades do mercado de privilégios. A entrada da nobreza titulada no mesmo período no tribunal é significativa das alterações estruturais ocorridas no mercado dos privilégios, que tornam a familiatura politicamente atractiva para a camada mais distintiva do primeiro estado.

A distribuição geográfica dos familiares nomeados, ou melhor, por tribunais de distrito (seria interessante ter uma desagregação espacial mais fina,

QUADRO II  
NOMEAÇÃO DE FAMILIARES EM PORTUGAL  
(PERÍODOS E GRUPOS SOCIAIS)

	Fid. %	Agr. %	Art. %	H.N. %	Let. %	Mil. %	Mn. %	Total Ger.
1570-1620	14 2	323 46	171 24	80 11	91 13	12 2	11 2	702
1621-1670	158 7	1095 48	270 12	309 13	338 15	94 4	21 1	2285
1671-1720	409 7	2154 39	327 6	1254 23	928 17	360 7	56 1	5488
1721-1770	399 5	2422 28	537 6	3241 37	1494 17	482 6	105 1	8680
1771-1821	47 2	1052 38	121 4	954 35	393 14	153 6	26 1	2746
TOTAL	1027 5	7046 36	1426 7	5838 29	3244 16	1101 6	219 1	19 901

Abreviaturas: Fid. — Fidalgos; Agr. — Agricultores; Art. — Artesãos; H.N. — Homens de negócio, contratadores, mercadores; Let. — Letrados, juristas, oficiais da administração; Mil. — Militares; Mn. — Menores dependentes.

Extraído de TORRES, José Veiga — Da repressão religiosa para a promoção social: A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, 1994, pp. 109-135.

QUADRO III  
FAMILIARES PORTUGUESES POR GRUPOS SOCIAIS, REGIÕES E PERÍODOS

Fidalgos					Agricultores					Artesãos					Homens de negócio					Total geral										
Lx.	%	Bras.	%	C/E %	Lx.	%	Bras.	%	C/E %	Lx.	%	Bras.	%	C/E %	Lx.	%	Bras.	%	C/E %	Lx.	%	Bras.	%	C/E %						
1570-1620	6	43	1	7	50	40	12	2	1	281	87	87	51	0	0	84	49	41	51	1	1	38	48	200	28	4	1	498	71	
1621-1670	68	43	0	0	90	47	156	14	8	1	931	85	114	42	0	0	156	48	130	42	7	2	172	56	621	27	25	1	1639	72
1671-1720	139	34	8	2	262	64	426	20	165	8	1563	72	177	54	7	2	143	44	541	43	268	21	445	36	1647	30	526	10	3315	60
1721-1770	145	35	11	3	243	62	488	20	347	14	1587	66	232	43	51	9	254	48	1206	37	1114	34	921	29	2680	31	1687	19	4313	50
1771-1821	11	23	1	2	35	75	84	8	309	29	659	63	41	34	17	14	63	52	147	15	403	42	404	43	363	13	872	32	1511	55
TOTAL	369	36	21	2	637	62	1194	17	831	12	5021	71	651	46	75	5	700	49	2065	35	1793	31	1980	34	5511	28	3114	15	11276	57

Abreviaturas: Lx. — Lisboa; Bras. — Brasil; C/E — Coimbra e Évora.

O quadro diz respeito aos familiares nomeados em cada distrito. Os dados para Coimbra e Évora estão agregados, enquanto os dados do Brasil (que pertenciam ao distrito de Lisboa) foram isolados.

Dados recolhidos em TORRES, José Veiga — Da repressão religiosa para a promoção social: A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, 1994, pp. 109-135.

nomeadamente entre a rede urbana e o mundo rural), com a identificação de quatro grupos sociais — fidalgos, agricultores, artesãos e homens de negócios — permite-nos levar mais longe esta análise (ver Quadro III). Os dados para Coimbra e Évora foram agregados, enquanto os dados referentes ao Brasil, sob jurisdição do tribunal de Lisboa, foram isolados. Lisboa acaba por ter o maior peso na nomeação de fidalgos, sobretudo até aos anos de 1670. Os agricultores, naturalmente, são nomeados sobretudo nos distritos de Coimbra e Évora. A percentagem de agricultores nomeados no Brasil só adquire alguma importância a partir da década de 1720, mas de novo se coloca o problema da classificação: os senhores de engenho, que compõem a aristocracia daquela colónia, teriam sido integrados nesta categoria? A percentagem de artesãos é bastante importante no distrito de Lisboa, sendo inexistente ou pouco significativa no Brasil até à década de 1770. É entre os homens de negócios que surgem as surpresas: sendo previsível o maior peso de Lisboa nesta categoria, não deixa de ser significativo o papel que cabe ao Brasil, sobretudo a partir da década de 1670. O distrito de Lisboa, com o Brasil incluído, representa 64 % dos negociantes que acedem à familiaridade entre 1671 e 1720, aumentando ainda esta percentagem para 71 % entre 1721 e 1770. Resta dizer que o Brasil representa 15 % do total de familiares nomeados em Portugal, concentrando-se mais de metade desta parcela de nomeações nos anos de 1721 a 1770. Estes dados devem fazer-nos reflectir sobre o papel da Inquisição no Brasil: 3114 familiares contra um volume de cerca de 500 processos (se contarmos com os processos fulminantes dos períodos de visitas, mais 200), ou seja, por cada perseguido temos no mínimo três promovidos. É pena não conhecermos o número de familiares no tribunal de Goa, o mais repressivo de todos os tribunais do império português.

## ÉDITOS

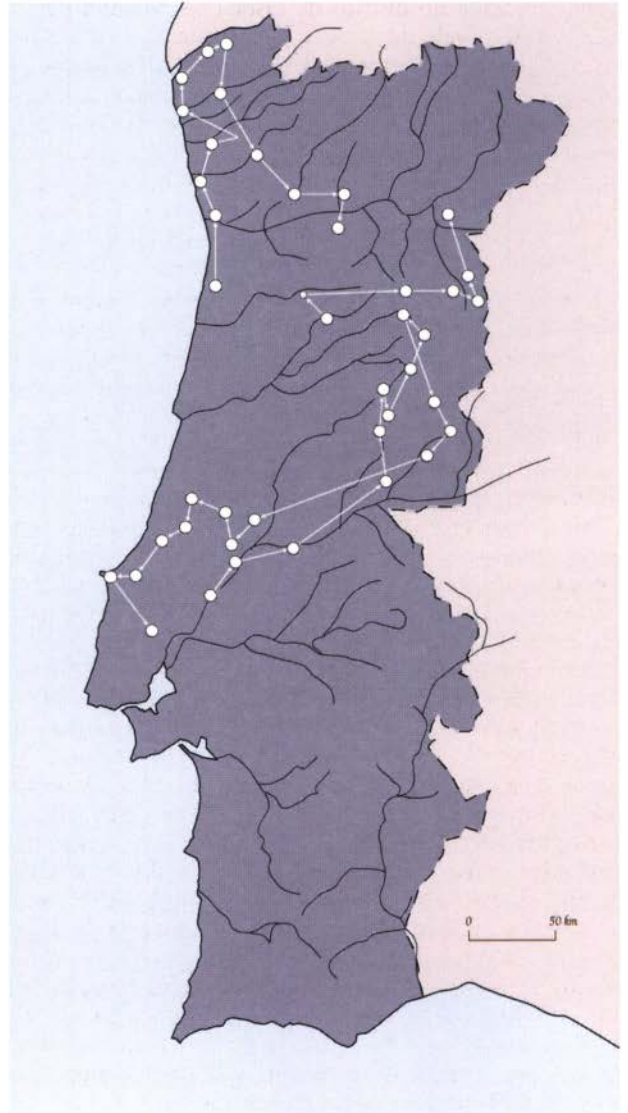
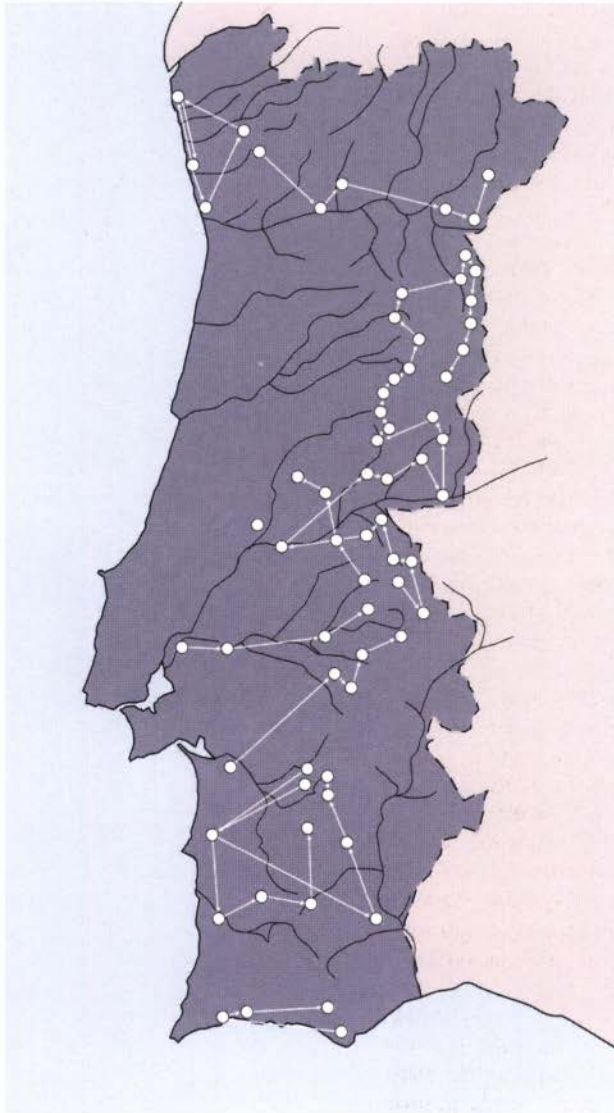
A POLÍTICA DE PRESENÇA DA INQUISIÇÃO nos distritos foi desenvolvida a partir da publicação anual dos éditos da fé e da graça. Os éditos, enviados regularmente às igrejas paroquiais e aos conventos, definiam a tipologia dos delitos sob a alçada da Inquisição — judaísmo, islamismo, protestantismo, proposições heréticas, blasfémias, solicitação no confessionário, sodomia, bigamia, superstição e magia envolvendo pacto com o demónio — e convidavam os fiéis a confessar as suas culpas perante o Santo Ofício e a denunciar todos os casos do seu conhecimento. A análise dos éditos revela uma acumulação constante da caracterização dos «delitos», até se definir um patamar, no final do século XVI, onde se verifica um volume máximo de capacidade descritiva. A tendência seguinte é para sintetizar a parte descritiva ou para incluir novos «delitos», como aconteceu sucessivamente com o molinismo, o jansenismo ou a maçonaria. Em todo o caso, os éditos da fé desempenham um papel decisivo na difusão das fronteiras da fé, caracterizando todas as crenças e práticas religiosas excluídas. Os éditos de graça continham uma idêntica caracterização da tipologia de crimes, mas previam um período de perdão de um mês, normalmente, durante o qual os culpados deveriam confessar perante o Santo Ofício os seus erros, sendo garantido o perdão das penas de excomunhão e de confisco de bens. Naturalmente que a prova de boa fé dos confessantes residia na vontade de delatar outros hereges. Tratava-se de uma estratégia extremamente eficaz de recolha de denúncias, vitais para a organização dos primeiros ficheiros, pois a partir desta fase o Santo Ofício passou a funcionar em bola de neve, com denúncias extorquidas principalmente aos presos. Para além dos éditos da fé e da graça temos os éditos particulares, respeitantes a um tipo de delito específico, ou dirigidos a um grupo determinado da população, nomeadamente os tipógrafos, os livreiros ou os proprietários de bibliotecas, quando se procurava obter a difusão de um catálogo de livros proibidos ou a apresentação de listas de obras.

## VISITAS

AS VISITAS INQUISITORIAIS constituem formas igualmente eficazes de estender a presença da Inquisição a todo o território. No caso português elas não fazem parte da actividade corrente do tribunal de distrito, ao contrário do que acontecia em Castela e Aragão ao longo do século XVI e da primeira metade do século XVII. São decididas pelo conselho-geral, que escolhe um visitador destinado a percorrer uma ou várias regiões, cujo itinerário cruza por vezes os territórios de dois ou mesmo três distritos. O procedimento é tipificado, semelhante ao que acontecia em Espanha: o visitador envia com antecedência um aviso da sua chegada às autoridades civis e eclesiásticas locais, que o vão receber fora da vila ou da cidade; da recepção faz parte a apresentação das credenciais e o acompanhamento do visitador aos seus alojamentos; é convocada uma missa para publicação do édito da fé na igreja principal, sendo o visitador acompanhado de novo pelas autoridades em cortejo, ficando sentado no altar-mor do lado do evangelho (salvo se estivesse presente o bispo); durante a missa é feito um sermão contra a heresia, com apelo à denúncia; a publicação do édito é seguida do juramento de fidelidade à religião e de apoio à actividade do Santo Ofício; o visitador fica na vila ou cidade durante o tempo previsto pelo édito para recolher as confissões e denúncias.

Mapas dos itinerários das visitas inquisitoriais em Portugal continental, nos séculos XVI (à esquerda) e XVII (à direita).

FONTE: FRANCISCO BETHENCOURT, *As INQUISIÇÕES*, p. 189.



As visitas portuguesas (ver os mapas I e II) são bastante mais pontuais e concentradas do que as espanholas, desenvolvendo-se desde 1542, ou seja, a fase de estabelecimento do Santo Ofício, até 1637. A única visita posterior realiza-se no Grão-Pará, Brasil, entre 1763 e 1769, mas trata-se de uma excepção sob todos os pontos de vista. É curiosa a coincidência cronológica do «esgotamento» das visitas de distrito nos tribunais ibéricos — talvez a única sincronia que podemos detectar em toda a história comparativa das Inquisições. É imposta naturalmente pelas condições políticas dos anos de 1630 e 1640: agudização da crise do império de Filipe IV, com a Guerra da Catalunha, o motim de Nápoles e a Guerra de Independência de Portugal; esgotamento financeiro do império e crise das próprias Inquisições (as visitas eram onerosas); passagem a um modelo mais sedentário de controlo inquisitorial do lado espanhol (modelo que predominou desde o início do funcionamento da Inquisição portuguesa). As visitas aos distritos portugueses estão devidamente identificadas: nos anos de 1540 são inspeccionadas localidades do Alentejo e do Minho, seguidas de novos inquéritos no Alentejo e no vale do Tejo, para depararmos com a enorme cavalgada de Marcos Teixeira, entre 26 de Dezembro de 1578 e 14 de Janeiro de 1580, que se situa na zona da fronteira com Castela do Alto Alentejo até Ribacoa, cruzando os três distritos (28 localidades visitadas). Não podemos esquecer a visita de 1585 ao Algarve, que não serviu para enraizar de imediato o Santo Ofício na região. Nas primeiras três décadas do século XVII verificamos uma nova cavalgada no distrito de Lisboa — Manuel Pereira visita 22 localidades da Estremadura, vale do Tejo e Beira Interior entre 1 de Janeiro de 1614 e 28 de Abril de 1619 —, embora se verifique a diminuição de um ritmo já reduzido, sendo de assinalar apenas outras duas visitas significativas, onde é percorrida uma boa parte do Minho, do Douro e da Beira Interior.

As visitas de distrito assumem uma certa importância nos territórios do império, quer no Atlântico, sob jurisdição do tribunal de Lisboa, quer na África Oriental e no Oriente (estado da Índia), sob jurisdição do tribunal de Goa. No primeiro caso constatamos visitas sistemáticas às ilhas da Madeira e dos Açores em 1575-1576, 1591-1593 e 1618-1619; ao Brasil em 1591-1595, 1618-1620 e 1763-1769; a Angola em 1589-1591 e 1596-1598; na Ásia em 1596, 1610, 1619-1621, 1636 e 1690 (encontrámos referências a outras visitas, nomeadamente a Malaca e Macau, mas sem data). As coincidências de datas mostram o processo de tomada de decisão centralizado. Os visitantes, geralmente, não são escolhidos entre os funcionários dos tribunais que detêm jurisdição sobre os territórios submetidos a jurisdição (salvo no caso do tribunal de Goa, onde os inquisidores locais se encarregam da visita, dada a distância do reino). O conselho-geral escolhe frequentemente jovens funcionários em início de carreira (por exemplo deputados) para fazerem a visita aos distritos, sobretudo nos territórios mais periféricos. Eles obtêm, em geral, promoções nas suas carreiras no seguimento das visitas — vários, como António Dias Cardoso, Sebastião Matos Noronha, Francisco Cardoso do Torneio ou Frei António de Sousa chegam a ascender ao conselho-geral depois de alguns anos no exercício de outros cargos.

O problema fundamental consiste em saber qual a relação entre a tipologia de delitos definida nos éditos e a tipologia das confissões e denúncias obtidas nas visitas. E ainda, saber a relação entre número de denúncias e número de processos efectivamente instaurados. Os estudos disponíveis não são suficientes para responder a estes problemas. No caso de Santarém, por exemplo, em 182 denúncias resultantes da visita de 1624-1625, «apenas» 24 foram submetidas a processo. No Brasil a distância é flagrante entre as centenas de processos e os milhares de denúncias produzidas, quer no quadro de visitas, quer no quadro de processos. A tipologia de delitos denunciados apresenta fortes variações no tempo e no espaço: na referida visita de Santarém a grande maioria de denúncias diz respeito a cristãos-novos judaizantes (82 %, ou seja, uma média semelhante à dos processos), enquanto na visita à diocese de Portalegre em 1578-1579 essa percentagem já baixa para 62 %, na visita aos Açores em 1575 era de 53 % e na visita ao priorado do Crato em 1587 de 10 % (mas aqui dispomos apenas das confissões), sendo a percentagem ainda menor



## A INQUISIÇÃO

nas denúncias da visita à Madeira de 1618. Sondagens feitas ao conjunto das visitas conhecidas permitem formular uma hipótese: nas primeiras visitas verifica-se uma percentagem esmagadora de denúncias contra cristãos-novos acusados de judaísmo, percentagem que se reduz nas visitas posteriores; as visitas urbanas produzem mais denúncias respeitantes a judaísmo, enquanto as visitas rurais se concentram nas proposições heréticas, blasfémias e superstições. A situação nas periferias do império parece ser bastante diferente: nas visitas de Angola e do Brasil encontramos uma grande maioria de acusações de judaísmo. É pena não conhecermos os registos das visitas da Inquisição de Goa para fazermos uma comparação com os restantes territórios.

## CENSURA

AS VISITAS COMO FORMA DE CONTROLO SOCIAL acabam por se esgotar, à medida que se estruturam as redes de comissários e familiares. O seu papel de recolha inicial de informações foi rapidamente suplantado pela extorsão de denúncias durante o interrogatório dos presos, que passou a fornecer a maior parte das fontes de informação para a alimentação da máquina inquisitorial. Era aí que os inquisidores conseguiam indicações sobre os futuros «clientes». Em contrapartida as visitas de controlo de livros mantiveram uma forte presença ao longo dos séculos. Falo das visitas de navios, que exigiram a criação de uma poderosa rede de comissários nos portos. As primeiras visitas de navios documentadas datam dos anos de 1550. Em 1561 o inquisidor-geral cardeal D. Henrique publica um regimento sobre as visitas de navios estrangeiros. O visitador, acompanhado pelo solicitador e pelo notário, devia interrogar o capitão e os oficiais do navio sobre o eventual transporte de livros proibidos; em seguida, eles deviam

◁ *Santiago e Hermógenes pormenor, óleo sobre madeira, do Mestre da Lourinhã (1520-1525). Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.*

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/JOSÉ PESSOA.

*Julgamento e açoitamento de São Jerónimo pelos anjos por possuir livros heréticos, painel da autoria da oficina de Simão Rodrigues (início do século XVII), integrado no arcaz da sacristia do Mosteiro dos Jerónimos (IPPAR/Mosteiro dos Jerónimos).*

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





O Diabo tira os bons livros a São Jerónimo e dá-lhe livros heréticos, painel da autoria da oficina de Simão Rodrigues (início do século XVII), integrado no arcaz da sacristia do Mosteiro dos Jerónimos (IPPAR/Mosteiro dos Jerónimos).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Visitação do Mosteiro de São Romão de Neiva (16.09.1722), Braga, Arquivo Distrital.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

recensar os clérigos presentes, ordenando-lhes que se apresentassem ao tribunal; para além disso, deviam fazer uma lista de todos os estrangeiros residentes na cidade e de todas as pessoas que os alojavam; os hospedeiros eram avisados da obrigação de denunciar à Inquisição a posse de livros pelos seus hóspedes; por fim, os inquisidores deviam publicar um édito sobre livros proibidos de três em três meses. Assim, o controlo da importação de livros era bastante fluido, exercendo-se já nessa época sobre os navios, mas sobretudo sobre as comunidades de estrangeiros estabelecidas no reino. Mas a criação de uma verdadeira rede de comissários nos portos com actividade regular data da década de 1580, quando os bispos das dioceses com portos de mar são «intimados» pelo inquisidor-geral a nomear comissários responsáveis pela visita de navios, enquanto o rei, simultaneamente, escrevia aos juizes das alfândegas para apoiarem esse trabalho de inspecção. As nomeações prolongam-se pelas décadas de 1590 e 1600: é apenas no início de 1605 que o bispo do Algarve nomeia os comissários de Faro, Tavira, Lagos e Vila Nova de Portimão.

Passada a primeira fase, marcada pela necessidade de criação rápida de uma estrutura — aliás, como tinha acontecido com os primeiros tribunais de distrito, quando o Santo Ofício recorrera à estrutura eclesiástica existente —, os inquisidores controlaram o poder de investidura, como se verifica no segundo regimento de visita de navios de 1606 e no regimento de 1640, tendo-o exercido até ao período final: ainda em 1760 o conselho-geral ordenava aos inquisidores de Goa que reorganizassem a rede de comissários de portos para o controlo da entrada de livros. A visita de navios tornou-se uma prática tão estável e regular que os historiadores aproveitaram os registos conservados para estudar o movimento comercial nos portos portugueses. Os últimos registos, como o respeitante ao Porto entre 1774 e 1785, dão-nos uma ideia da



regularidade de execução das tarefas previstas: neste caso temos mais de 200 registos por ano (à razão de um por navio). O que é surpreendente é a quase ausência de referências a livros apreendidos nestes registos sobre milhares de navios visitados. Por exemplo, o registo de visitas do Porto citado não indica um único sequestro. Poder-se-ia pensar que se trata de uma época tardia, em que os capitães de navios tinham interiorizado as regras inquisitoriais há longo tempo estabelecidas, mas o livro de registos de visitas de Viana do Castelo de 1635 a 1651 apresenta as mesmas características. A actividade é, portanto rotineira, e poderíamos duvidar da sua eficácia se não conhecessemos o estado das bibliotecas no final do Antigo Regime, em grande medida depuradas de livros proibidos. Contudo, o facto de se manter uma estrutura que produz apenas relatórios repetitivos e vazios de conteúdo é em si um elemento de informação sobre a lógica burocrática de funcionamento da Inquisição.

As visitas aos navios eram complementadas pelas visitas de livrarias, bibliotecas e tipografias. No primeiro caso, as visitas começaram cedo, em 1551: o inquisidor Frei Jerónimo de Azambuja, responsável pelo controlo dos livros proibidos, chamou os livreiros de Lisboa ao tribunal, tendo-lhes ordenado a entrega de listas de todos os livros em armazém para facilitar o trabalho da próxima visita de livrarias (na reunião estiveram presentes onze livreiros, que assinaram o documento de compromisso). Em 1571, o inquisidor-geral refere a existência de um regimento de visita das livrarias e uma visita recente. A organização das visitas era da competência do conselho-geral, consagrada no regimento de 1570, artigo 9.º. A inspecção de livrarias foi alargada às tipografias, justificada pela informação de existir uma prática regular de impressão de livros sem autorização, com o recurso à contrafacção de marcas de tipógrafos e à falsificação de locais de edição. Em 1606 verifica-se uma visita-geral às livrarias de Lisboa, Coimbra e Évora, sobre a qual existe documentação. Prossegue a prática das listas, verificadas nos locais pelos inspectores, que levam consigo listas anexas aos catálogos actualizados ao longo dos anos. Aliás, os inspectores eram supervisionados pelos qualificadores escolhidos pelos tribunais entre os teólogos mais reputados das diversas ordens religiosas. Os livros confiscados nessa devassa de 1606 diziam respeito sobretudo a romances de cavalaria, prognósticos ou segredos da natureza, textos de Cervantes (o *Quijote*) ou de Lope de Vega, a *Celestina*, o *Orlando furioso*, o *Cancioneiro geral*, o *Cortegiano*, um livro de comentários de Erasmo, entre outros. Algumas tipografias foram incluídas na devassa sobre livros proibidos. A verdade é que diversos livreiros e tipógrafos, ao longo dos séculos XVI e XVII, sofreram processos na Inquisição, verificando-se uma pressão constante de vigilância e denúncias. As bibliotecas foram igualmente objecto de visitas de inspecção regulares por parte da Inquisição: no caso do colégio de Évora da Companhia de Jesus, que trabalhámos com Diogo Ramada Curto, as datas de inspecção inscritas pelos revisores nos próprios livros permitiram-nos observar esse movimento, em 1566, 1573, 1574, 1575, 1625, 1626, 1629 e 1633.

O exercício da censura prévia, partilhado com o Desembargo do Paço e as instâncias da Igreja, foi realizado pela Inquisição de forma sistemática até à sua extinção, com a excepção do período entre 1768 e 1794. A primeira lista de livros proibidos foi elaborada em 1547, seguindo-se os catálogos de 1551, 1559, 1561, 1564, 1581, 1597 e 1624. Ao contrário do que aconteceu com os regimentos, no caso dos índices, os inquisidores portugueses deixaram de realizar grandes compilações bastante mais cedo do que os seus colegas espanhóis. Embora a publicação dos índices romanos fosse de regra, verificavam-se geralmente adendas ou publicações específicas de listas respeitantes ao mercado português de autores, impressores e livreiros. A ligação a Roma era bastante directa, neste caso dos livros proibidos — ao contrário do que acontecia com a actividade corrente da Inquisição, praticamente independente —, sem prescindir de uma actividade própria de identificação de obras «suspeitas». O último grande catálogo, de 1624, representou um trabalho gigantesco feito ao longo de anos, que fechou um ciclo. Nunca mais a Inquisição portuguesa foi capaz de produzir um outro «monumento» do género. Contudo, o número de éditos respeitantes a livros proibidos era significativo, circulando entre os

agentes visados. Aliás, os inventários de bens de falecidos com colecções de livros eram igualmente controlados pela Inquisição. Esta profusão de éditos e despachos sobre casos concretos — todo o sistema de classificação entrou em colapso perante a avalanche de publicações desde meados do século XVII em Espanha e em Itália — está bem representada no último livro de registo de censuras, aprovações, certificados e licenças de impressão: mais de 16 000 registos entre 1797 e 1819, ou seja, um movimento de cerca de 700 despachos por ano respeitantes a livros.

## AUTO-DE-FÉ

A MÁQUINA BUROCRÁTICA QUE ACABAMOS de descrever permitia manter uma forte presença da Inquisição no terreno, com uma enorme capacidade de intervenção em todo o reino e império sobre as crenças e comportamentos religiosos das pessoas, envolvendo uma apertada vigilância sobre as comunidades de estrangeiros e um controlo sistemático sobre a importação, produção, circulação e posse de livros. A Inquisição, como vimos no caso das visitas de distrito, encenava a sua presença, imitando as entradas de reis, bispos e notáveis, exigindo cortejos e procissões, missas e pregações para a difusão da sua actividade, reconhecimento de estatuto e juramentos de fidelidade. Mas a Inquisição não se limitou a mimar procedimentos públicos distintivos, reconhecidos pela população: ela inventou a sua própria cerimónia, que a identificava de forma inequívoca. Trata-se do auto-de-fé, rito específico de apresentação pública dos penitentes e condenados pelas Inquisições, que se desenvolveu primeiro em Castela e em Aragão nas últimas décadas do século XV, passou à Sicília, conheceu encenações pontuais em Roma e se desenvolveu em Portugal, onde se manteve com maior regularidade — em Espanha desaparece nas últimas décadas do século XVII — desde a fase de estabelecimento até meados do século XVIII. Naturalmente que estamos a falar da cerimónia pública, realizada na maior praça da cidade (ou na mais «nobre»). Os autos particulares, realizados na sala de audiências da Inquisição ou nos seus claustros, como acontecia por diversos motivos, nomeadamente proteger a identidade de cer-

Auto-de-fé no Terreiro do Paço (Lisboa, c. 1682), gravura de Michael Geddes, c. 1682 (Lisboa, Museu da Cidade).

FOTO: ANTÓNIO RAFAEL.



*Exécution des Criminels Condamnés par l'Inquisition  
à Paris, le 20 Mars 1682, par M. Geddes.*



Auto-de-fé na Praça do Comércio (Lisboa), gravura sobre papel, c. 1741 (Lisboa, Museu da Cidade).

FOTO: ANTÓNIO RAFAEL.

tos presos de «qualidade» com penas menores, não são considerados ao mesmo nível. No caso português trata-se sem dúvida de um dos maiores ritos públicos do Antigo Regime, pois era praticado por todos os tribunais de distrito pelo menos uma vez por ano, constituindo uma espécie de «prestação de contas» da actividade desenvolvida durante o período considerado.

O auto-de-fé envolvia uma enorme logística. Em primeiro lugar a construção do estrado onde se iria desenrolar, um estrado em madeira rectangular que podia atingir, no caso de Lisboa, cerca de 45 metros de comprimento, mais de 20 metros de largura e cerca de 2 metros de altura. No âmbito das artes efémeras do Antigo Regime a construção do estrado do auto-de-fé tinha um lugar importante, pois a cabeceira reservada aos inquisidores era construída em altura, como uma bancada, por baixo da qual se construíam salas para o refresco dos dignitários do tribunal — a cerimónia durava pelo menos um dia inteiro — e para a recepção de alguma confissão de última hora. O estrado previa igualmente a construção de colunas — imitando a técnica dos mastros dos navios — que permitissem a colocação de longos toldos, para proteger os participantes da chuva ou do Sol. O espaço do auto-de-fé estava dividido em três zonas: a dos inquisidores, representada como um altar-mor, a zona dos familiares e religiosos convidados, no centro, e a zona dos penitentes e condenados, na cabeceira oposta, colocados numa bancada onde os excomungados ocupavam os lugares mais elevados. A encenação é evidente, com a oposição entre a zona pura e a zona impura, os altos dignitários do tribunal opostos aos heresiarcas. A inspiração decorrente do espaço simbólico da igreja é evidente: a cabeceira dos inquisidores, considerada como o altar-mor, tinha do lado do evangelho o inquisidor-geral ou o inquisidor que presidia ao tribunal, enquanto do lado da epístola estavam os qualificadores e oficiais menores do tribunal. No caso do estrado estar adossado a um palácio, como acontecia em Lisboa no Terreiro do Paço, a cabeceira dos inquisidores

estava naturalmente do lado do palácio, colocando-se o inquisidor-geral por baixo da janela onde assistia o rei. O carácter nobre desta zona era sublinhado pela riqueza da decoração: o baldaquino por cima das cadeiras dos inquisidores, os tapetes, os tecidos (cetins, damascos, veludos), as cores (vermelho e ouro), os símbolos (a cruz no altar-mor, as imagens, o Espírito Santo representado pela pomba por cima da cabeça do inquisidor-geral, indicando a inspiração divina do tribunal), os emblemas (as armas do rei e do Santo Ofício). Tudo isto contrastava com a zona infamante dos penitentes e condenados, decorada a negro com panos pobres. Mas não era só a igreja que funcionava como metáfora organizadora do espaço do auto-de-fé: os inquisidores levavam a sua soberba ao ponto de se representarem como Cristo no Juízo Final, pois no termo do auto os penitentes saíam pelo seu lado direito, enquanto os excomungados, entregues à justiça secular para a execução, saíam pelo lado esquerdo.

A cerimónia implicava uma preparação cuidada ao longo de meses. A lista dos presos sentenciados devia estar concluído com antecedência para a organização das listas manuscritas (ou impressas, como aconteceu durante boa parte do século XVII e do século XVIII), distribuídas durante a cerimónia aos oficiais do tribunal mas também aos nobres e notáveis que assistiam. Tratava-se de uma espécie de programa do espectáculo, onde eram indicados os nomes dos presos, os crimes de que eram acusados e as respectivas sentenças. O conhecimento da lista era essencial para escolher os familiares que iriam acompanhar os presos. Nem sequer no auto-de-fé os penitentes e condenados passavam a ser iguais, pois os familiares que os acompanhavam na procissão eram seleccionados em função do estatuto social dos presos, oficiais mecânicos com oficiais mecânicos, nobres com nobres. O anúncio do auto era feito com informação prévia às autoridades civis e eclesiásticas — o próprio rei no caso de Lisboa —, sendo utilizados arautos e músicos e percorridos os locais consagrados pelas cerimónias de informação. O anúncio chegava a todas as localidades do termo e existem indícios de que a população se dirigia para a cidade de maneira a observar o espectáculo que lhes era oferecido.

O auto-de-fé começava com a procissão do tribunal para o local onde já estava levantado o estrado, verificando-se várias modalidades de integração dos inquisidores, quer no couce da procissão, quer num cortejo separado que a precedia. Estavam representadas ordens religiosas e confrarias. O público podia desde logo adivinhar a sorte dos condenados — lembremos que o segredo do tribunal impedia que se publicassem as sentenças antes da cerimónia —, pois iam vestidos de sambenitos, isto é, hábitos penitenciais de linho cru pintados de amarelo com os símbolos de reconciliação com a Igreja (cruz vermelha de Santo André) ou os símbolos de excomunhão (o retrato do acusado rodeado por chamas e grifos). Os penitentes, todos descalços e de cabeça descoberta, levavam uma vela apagada na mão, enquanto os excomungados ostentavam uma mitra de papel pintada com os mesmos motivos da túnica, seguindo na última secção. Aliás, a procissão, como os lugares assignados no estrado, estava organizada por ordem do mais ligeiro delito ao mais grave. No auto-de-fé era rezada a missa com cânticos e salmos, interrompida a seguir ao intróito. Em seguida era pregado o sermão da fé, ordenado expressamente pela Inquisição (na maior parte dos casos de elogio à actividade inquisitorial e contestação do judaísmo, onde eram repetidos os temas e as citações bíblicas da polémica antijudaica). Seguia-se a leitura do édito da fé (com a tipologia de crimes sob a alçada da Inquisição) e a publicação das bulas papais respeitantes à Inquisição. Nessa altura começava a leitura das sentenças, sendo chamados os penitentes (com a vela acesa na mão) ou condenados um por um. No final, eram chamados os penitentes para fazerem a abjuração pública dos «crimes» em que tinham incorrido, enquanto os excomungados eram relaxados ao braço secular. É necessário referir que alguns autos-de-fé duravam dois e três dias, pois nos períodos de repressão mais intensa os tribunais apresentavam 150 e mesmo 200 presos, sendo impossível ler todas as sentenças no mesmo dia. Nesse caso os presos recolhiam em procissão aos cárceres no final de cada dia, repetindo-se o ritual no dia seguinte. Só no último dia eram realizadas as cerimónias de abjuração e relaxação.

A execução dos presos, geralmente interpretada pelo público de hoje como o auto-de-fé, na verdade era realizada num local distinto, de forma a marcar a diferença entre a cerimónia inquisitorial de publicação das sentenças e a cerimónia de execução dos excomungados que competia às autoridades civis. Os condenados eram acompanhados por um confessor e uma confraria, que os exortavam a morrer na fé católica. Tratava-se de um momento de grande emoção, pois os clérigos e a população exigiam um arrependimento final que diversos presos rejeitavam, sendo obrigados a parar em todos os oratórios do caminho para venerar as imagens e receber a «iluminação» no último momento. No local da execução era perguntado ao condenado se queria morrer como cristão, sendo enforcado antes de ser queimado no caso afirmativo. Apesar de todo o aparato montado que exacerbava a emoção colectiva e a pressão sobre o preso, vários deles recusavam morrer como cristãos e mantinham-se firmes nas suas convicções. Poder-se-ia pensar que os autos-de-fé se concluíam com esta cerimónia de execução — da responsabilidade do poder civil que reconhecia como condenação à morte a excomunhão inquisitorial. Mas a sua memória perdurava no tempo. Em primeiro lugar os penitentes eram obrigado a circular com os seus sambenitos vestidos até a pena ser comutada pelos inquisidores — uma marca infamante que os iria acompanhar para o resto da vida. Em segundo lugar, os sambenitos dos condenados, retirados antes da sua condenação, eram expostos nas respectivas igrejas paroquiais de residência, numa operação de *damnatio memoriae* que se repercutia sobre os seus familiares. Existem vários testemunhos dos séculos XVII e XVIII sobre o espectáculo permanente de dezenas de sambenitos pendurados no interior das igrejas — aliás, várias ordens da Inquisição impunham a sua boa conservação e exibição. Por fim, os descendentes dos condenados eram excluídos de certos ofícios.

O declínio do auto-de-fé reflecte a lenta mudança do sistema de valores em Portugal ao longo do século XVIII. Embora se tenha mantido nas primeiras décadas do século a cerimónia pública, o último auto-de-fé no Terreiro do Paço realiza-se em 1683 (aliás, pouco depois da última cerimónia pública em Madrid, na Plaza Mayor, o célebre auto-de-fé de 1680, no quadro do casamento do rei Carlos II). O auto-de-fé passou a realizar-se no interior das igrejas, mantendo assim o seu carácter público, embora a utilização de um espaço tradicional fechado tenha conferido um outro significado à cerimónia, impondo uma certa «privatização». Esse movimento de enquistamento da grande cerimónia anual da Inquisição aprofundou-se a partir dos anos de 1740, passando a ser utilizado o claustro do tribunal, com a presença restrita de convidados. Contudo, verificam-se ainda algumas excomunhões com a execução de condenados nas décadas de 1750 e 1760, as quais marcam o declínio irreversível da actidade repressiva mais visível da Inquisição. Como todos os ritos, o auto-de-fé só pode existir se tiver o mínimo de reconhecimento pela população — não falamos de apoio, pois sabemos que numa sociedade de Antigo Regime uma população iletrada e indiferenciada, sem verdadeiras correntes de opinião, é sujeita a uma forte manipulação pelo poder, embora também saiba exprimir através de motins e revoltas o seu descontentamento. O declínio (e desaparecimento) do auto-de-fé no século XVIII tem a ver com a alteração do sistema de valores e a autonomização crescente de diferentes esferas de actividade social — *v.g.* política e intelectual —, sendo a religião cada vez mais reduzida à esfera espiritual. Não só o poder político, sobretudo depois do governo de Pombal, não estava disposto a manter uma intervenção permanente de clérigos em domínios que considerava próprios, como a população deixava de reconhecer a simbologia utilizada no auto-de-fé.

## REPRESSÃO

A ACÇÃO REPRESSIVA DA INQUISIÇÃO portuguesa caracteriza-se por um ritmo de actividade extremamente regular e intenso, que se prolonga no tempo até meados do século XVIII, bem para além do que se verifica em Espanha e

## A INQUISIÇÃO

em Itália, onde os processos conhecem um declínio pronunciado a partir da segunda metade do século XVII. É impressionante verificar que a média anual de processos (ver Quadro IV) se manteve praticamente constante no tribunal de Lisboa até 1750 (entre 48 e 37), variando mais em Coimbra (que acusa um grande aumento na primeira metade do século XVII) e em Évora (com um pico mais pronunciado na mesma conjuntura de Coimbra mas com um declínio mais rápido). O tribunal de Goa, com jurisdição sobre um território extremamente fragmentado, onde vivia uma população cristã reduzida, apresenta a «anomalia» de registar o maior número de processos dos quatro tribunais portugueses, embora verifique a mesma concentração na primeira metade do século XVII. Os tribunais portugueses — à excepção de Goa — estiveram praticamente monopolizados pela perseguição ao «crime» de judaísmo: 83 % do total dos processos de Coimbra, 84 % dos processos de Évora entre 1533 e 1668, 68 % dos processos de Lisboa entre 1540 e 1629. No Brasil, sob jurisdição do tribunal de Lisboa, temos cerca de 50 % de processados por judaísmo, a percentagem mais baixa de todos os tribunais do reino, à excepção do tribunal de Goa. A maior «abertura» do tribunal de Lisboa à perseguição de outros delitos tem a ver com o carácter cosmopolita da capital do império, a maior dimensão da comunidade de estrangeiros e a maior diversidade de comportamentos da população. No caso do tribunal de Goa, a perseguição inicial dirigiu-se aos cristãos-novos de origem judaica, que forneceram a maior parte dos presos e dos condenados entre 1567 e 1582, seguindo-se um período de acalmia, em grande medida devido aos protestos dos governadores, capitães de fortalezas e oficiais régios, que dependiam dos cristãos-novos para financiar carregamentos, contratar o arrendamento de alfândegas e preparar expedições militares. A repressão ao judaísmo só volta a ter lugar na década fatídica de 1630, onde a crise geral do estado da Índia perante os bloqueios e acções militares dos Holandeses permitiu a intervenção do Santo Ofício. Como aconteceu simultaneamente no Algarve, a intervenção inquisitorial revelou-se fatal para os interesses portugueses na região, conduzindo a uma transferência de capitais. A esmagadora maioria dos perseguidos pela Inquisição de Goa ao longo dos séculos XVII e XVIII eram hindus convertidos aos cristianismos. Na primeira metade do século XVII verifica-se igualmente um certo peso de muçulmanos convertidos entre os processados. É curioso observar a estratégia do tribunal de Goa, dirigida aos autóctones convertidos, enquanto os tribunais espanhóis no continente americano tinham o maior cuidado em não perseguir os recém-convertidos, de acordo com precisas instruções régias.

**QUADRO IV**  
**NÚMERO DE PROCESSOS, MÉDIA ANUAL E RELAXADOS NOS TRIBUNAIS DE LISBOA, COIMBRA, ÉVORA E GOA (1536-1767)**

Período	LISBOA			COIMBRA			ÉVORA			GOA			TOTAL		
	pro	ma	rel	pro	ma*	rel	pro	ma	rel	pro	ma*	rel	pro	rel	%
1536-1605	3376	48	256	2248	56	193	2739	39	203	1831	41	103	10194	755	7,4
1606-1674	3210	46	337	4877	71	261	6703	97	265	7691	99 **	?	22481	863	5,8 ***
1675-1750	2844	37	209	3079	40	93	1281	17	28	3347	51 **	59	10551	389	3,7
1751-1767	296	18	9	170	14	0	327	27	11	798	47	37	1591	57	3,6
Total	9726	42	811	10374	51	547	11050	48	507	13667	66	?	44817	?	?

Abreviaturas: pro — processos, ma — média anual; rel — relaxados.

\* A média anual dos processos da Inquisição de Coimbra foi calculada a partir de 1565, data do estabelecimento definitivo do tribunal; a média anual dos processos do tribunal de Goa foi calculada a partir de 1560, data da fundação, embora as primeiras sentenças só apareçam a partir de 1562.

\*\* Para a Inquisição de Goa dispomos de dados completos para cada ano entre 1562-1623 e 1685-1806 (por uma questão de homogeneidade só os apresentamos até 1767). Existe um inventário de todos os processos completos e incompletos feito pelos próprios inquisidores de Goa em 1774, na altura da suspensão (só contabilizámos os completos, com dados anuais entre 1700 e 1774). O inventário foi feito de forma retroactiva, não se distinguindo os anos anteriores a 1700 devido à desorganização dos arquivos decorrente da invasão marata. Assim, dispomos apenas de dados globais para os períodos de 1600-1699 e 1560-1599. Os números deste quadro sobre os processos de 1606-1674 na Inquisição de Goa correspondem, efectivamente, ao período de 1606-1684. As médias anuais deste período e do seguinte foram calculadas, neste caso de Goa, em função desta discrepância.

\*\*\* Não conseguimos ainda reconstituir o número de relaxados em Goa no período de 1606-1684. Daí a percentagem apresentada dizer respeito ao total dos outros três tribunais.

Daí os constantes conflitos entre a Inquisição e o governador, dada a oposição clara, naquele contexto de dependência da sobrevivência portuguesa do apoio financeiro local, entre razão política e razão religiosa, tal como era interpretada pelos inquisidores. Esse conflito tornou-se aberto nos anos de 1720, quando o governador se queixou directamente ao rei dos efeitos daninhos do Santo Ofício, cuja actividade motivava a fuga dos financeiros e negociantes indianos para o território de Bombaim, onde os Ingleses lhes garantiam liberdade de consciência.

A origem geográfica dos acusados portugueses está concentrada na rede urbana — embora na época tal noção se deva entender num sentido muito lato, dada a ausência de cidades médias no nosso país —, devido ao carácter precocemente sedentário dos tribunais. Em todo o caso, verifica-se uma distribuição dos presos por todo o reino, reveladora da capacidade de cobertura territorial do Santo Ofício. Em relação ao sexo dos detidos, constata-se um relativo equilíbrio nos tribunais do reino — 55 % de homens em Lisboa, 49 % em Évora e 48 % em Coimbra —, sendo a excepção, de novo, o tribunal de Goa, com 75 % de homens entre os presos. A origem socioprofissional dos presos não é suficientemente conhecida. Borges Coelho indicou para o tribunal de Évora, entre 1536 e 1668, 42 % de artesãos, 22 % de mercadores e financeiros (categorias demasiado largas), 15 % de «intelectuais», militares e «quadros administrativos» (*sic*), 9 % de camponeses. Romero Magalhães, no estudo que fez sobre a vaga repressiva no Algarve nos anos de 1630, entre 318 presos detectou 32 % de mercadores, 30 % de artesãos, 15 % de letrados e profissões liberais e 13 % de camponeses. As outras profissões e grupos de estatuto representavam valores mais baixos, nomeadamente proprietários, nobres, gente do mar e assalariados. Teresa Pinto Leite, que estudou os cristãos-novos condenados nos tribunais do reino entre 1706 e 1750 (um total de 3453) detectou 36 % de mercadores e 29 % de artesãos. Borges de Macedo apresentou dados globais a partir das listas impressas dos autos-de-fé, indicando 60 % de artesãos, 20 % de mercadores e 4 % de letrados, números redondos e pouco precisos que não distinguem épocas.

## UTILIZAÇÕES SOCIAIS

AS «PARTICULARIDADES» DA INQUISIÇÃO portuguesa, reveladas pela tipologia de crimes perseguidos, têm a ver, em primeiro lugar, com uma realidade social diferente da espanhola — a entrada de dezenas de milhares de judeus expulsos de Castela em 1492, convertidos violentamente em 1497, alterou a relação interétnica tradicional, estimulando uma concorrência entre grupos que foi aproveitada pelos tribunais para transformar a comunidade de cristãos-novos numa «reserva» de potenciais «clientes», reserva mantida cuidadosamente ao longo de mais de dois séculos. Não é por acaso que a Inquisição se opôs tenazmente a todas as propostas de expulsão da comunidade de Portugal, como fez Filipe III com os mouriscos em 1609. O papel dominante da Inquisição, sobretudo nos séculos XVI e XVII, no que diz respeito ao campo político e ao campo religioso, deve-se à forma como foi montada a estrutura inquisitorial, baseada numa estreita relação com a família régia. A ubiquidade institucional dos inquisidores, nomeados para os conselhos da monarquia e para a hierarquia eclesiástica, permitiu ao Santo Ofício manter uma posição dominante em diversas esferas da actividade social, situação acentuada com a nomeação de familiares entre diversas elites sociais ao longo dos séculos XVII e XVIII. A Inquisição, na nossa perspectiva, não pode ser vista como um mero «instrumento» na luta entre grupos sociais, como defendia António José Saraiva. Não só a nobreza não conhece um antagonismo de interesses com os meios dos negócios, como o próprio clero depende em muitos casos dos contratadores cristãos-novos. A autonomia relativa da Inquisição, como grupo com os seus próprios interesses no campo político e religioso, ressalta da investigação que desenvolvemos ao longo de anos. Daí a necessidade de identificarmos motivações, procedimentos, estratégias e impactes sociais

da actividade inquisitorial — que prejudica objectivamente o desenvolvimento dos meios de negócios, mas também sectores artesanais decisivos para a economia —, sem esquecer o envolvimento da instituição na conflitualidade da época, cujos contornos variam com as diferentes conjunturas. É preciso ir mais longe e considerar o Santo Ofício como um corpo exposto, que manipula e é manipulado nos jogos distintivos das elites sociais. Convém não esquecer que a Inquisição se fecha à entrada da nobreza até ao início do século XVII para evitar ser «tomada de assalto» pelo grupo de privilegiados, mantendo uma autonomia que começa a abrir brechas com o perdão geral de 1605 e, de forma decisiva, com a suspensão papal de 1674. Mas é importante o outro lado da questão, isto é, saber como a Inquisição se transforma numa instituição «apetecível» no mercado dos privilégios, sendo procurada pelos negociantes ao longo do século XVIII, sobretudo na época de Pombal, mas também pela nobreza titulada na mesma época. Trata-se do problema dos usos sociais da instituição, que escapam por vezes à sua estratégia face à pressão da procura. No fundo, a Inquisição é utilizada politicamente pelo governo de Pombal para resolver os problemas de capilaridade social, dando uma saída para as necessidades distintas dos grupos sociais ascendentes que viam bloqueadas as restantes formas de acesso ao mercado dos privilégios. A nova apetência da nobreza pela instituição tem a ver com o seu controlo mais estreito pelo Estado, representando uma forma de testemunhar fidelidade ao governo.

## ABOLIÇÃO

O DECLÍNIO E ABOLIÇÃO DA INQUISIÇÃO deve-se, fundamentalmente, à crescente autonomia do campo político, acentuada com o regalismo de Pombal — o qual não foi posto em causa pelo reinado seguinte, que promoveu apenas uma mudança do pessoal político. A supressão da discriminação dos cristãos-novos em 1773 e a clarificação do estatuto do Santo Ofício como tribunal régio em 1774 representaram duas machadadas irreversíveis no poder da instituição. A perda da autonomia relativa da Inquisição, em lugar de assegurar a sua sobrevivência numa época de mudança, sublinhou o seu carácter anómalo numa constituição dominada pelo poder régio sem partilha nem compromisso na esfera da decisão política. Aliás, a ambiguidade continuava a residir na necessidade jurídica de o poder político obter a nomeação do inquisidor-geral pelo Papa, estranha intervenção alheia num tribunal «régio» que não deixava por isso de ser eclesiástico, pois destinava-se a combater a heresia... O predomínio da razão política nas decisões respeitantes ao tribunal revela uma nova lógica de funcionamento das instituições: a abolição do tribunal de Goa em 1774, mesmo que tenha sido reinstalado quatro anos mais tarde, assentou um golpe mortal na instituição, pois deixou claro que se tornara prescindível para o poder. Embora o pretexto tenha sido a redução radical do aparelho de Estado português no Oriente e a pequena dimensão dos territórios, não há dúvida de que se tratava de tomar medidas, finalmente, para afastar o maior empecilho à afirmação de uma lógica de funcionamento política no relacionamento com as populações locais. A abolição definitiva do tribunal em 1812 releva já da pressão inglesa, expressa claramente no tratado de 1810, no seguimento da instalação da corte portuguesa no Brasil e da «protecção» concedida pelas tropas inglesas a Goa. Nas primeiras décadas do século XIX souo o dobre de finados por um tribunal que não tinha nada a ver com o novo pacto constitucional que se desenhava no horizonte, com o esboço da noção de cidadania e da liberdade de consciência. A recepção submissa de Junot pelos conselheiros da Inquisição, que lhe foram apresentar cumprimentos quando da entrada das suas tropas em Lisboa na primeira invasão francesa, ou o juramento de fidelidade dos conselheiros às bases da Constituição em 1820, não garantiram a sobrevivência da instituição, que acabou por ser abolida pela Assembleia Constitucional em 5 de Abril de 1821, como incompatível com o novo regime.



# OS HOMENS QUE QUEREM CRER

*Religiosidade, poder e sociedade*



# A Igreja e o poder

José Pedro Paiva

## A FRAGMENTAÇÃO INTERNA DA IGREJA

AS RELAÇÕES ENTRE A IGREJA E O ESTADO não se podem continuar a pensar como se as duas esferas fossem internamente coesas e homogêneas, isentas de uma complexa rede de hierarquias internas e conflitos de facções e de indivíduos, nem como se tivessem de si próprias uma consciência unitária e de corpo para se oporem com nitidez a estratégias uma da outra. A Igreja era formada por múltiplos organismos e pessoas com pretensões e actuações que não eram em tudo coincidentes e muito menos cooperantes. Ou seja, é equívoca a noção de que há uma Igreja completamente una, sem dissensões e jogos de interesse, internamente coerente, que tinha uma política sistematizada para regular as suas relações com os outros poderes e para harmonizar as pretensões dos vários grupos e indivíduos que a compunham. A Igreja era um corpo pluricelular, encerrando diversos grupos e indivíduos com uma cultura heteróclita, uma formação moral e religiosa muito diferenciada, uma origem social profundamente diversificada e que competiam entre si por recursos.

Dois excelentes campos de observação desta realidade são os inúmeros conflitos internos e o posicionamento deste corpo nas conjunturas específicas de 1580 e 1640.

É inegável, quando se observa de perto o funcionamento concreto da esfera eclesiástica, um estado latente e permanente de belicosidade interna, uma contínua proliferação de querelas, que são indissociáveis do modo como se compunha. Esses conflitos foram de índole variada e afectaram todos os níveis do corpo eclesiástico, não só internamente, como ainda nas próprias relações da Igreja portuguesa com Roma:

— conflitos entre largos sectores do clero regular e do clero secular. Tal sucedeu, de forma quase permanente, no ultramar, em função dos privilégios que o papado concedeu a algumas ordens religiosas para que estas procedessem a acções de missão naqueles territórios, privilégios esses que colidiam com pretensões de jurisdição dos bispos e do clero paroquial<sup>1</sup>;

— conflitos entre prelados e a Santa Sé ou alguns dos seus máximos representantes. Como os ocorridos entre o arcebispo D. Afonso, irmão de D. João III, e o núncio Della Rovere, pelo ano de 1535, causados por discórdias em torno das competências de jurisdição entre o tribunal do núncio e o do cardeal, na sua qualidade de arcebispo de Lisboa<sup>2</sup>;

— conflitos entre bispos. Como o que, em 1619, estalou entre o arcebispo de Braga e o de Lisboa, na sequência de o primeiro, Afonso Furtado de Mendonça, ter ido a Lisboa para assistir às cortes e, como era sua prerrogativa, se ter deslocado pela cidade com cruz alçada e lançando bênçãos. Disto não gostou o arcebispo olisiponense, Miguel de Castro, que viu o seu poder questionado nos seus territórios. Ambos se excomungaram mutuamente, tendo o arcebispo de Braga saído de Lisboa para Sacavém e pedido a interferência do Tribunal da Nunciatura<sup>3</sup>;

— conflitos entre prelados e cabidos. Como os que macularam as relações entre o arcebispo de Braga, José de Bragança, e o corpo capitular bracarense, imediatamente após a chegada do prelado à sua diocese, em 1741, motivados por questões em torno das contas das rendas da mitra durante a sede vacante que precedera a prelatura do arcebispo e por assuntos de etiqueta relacionados com o privilégio de os capitulares poderem usar solidéu<sup>4</sup>;

— conflitos no interior de cabidos. Os cabidos estavam repletos de jogos e dissensões internas despoletados pelo acesso a melhores prebendas, pela dis-

◁ *Coroação de D. Afonso Henriques, em barro cozido (IPPAR/Mosteiro de Alcobaça).*

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

puta de certos lugares, etc. Veja-se, por exemplo, o sucedido no cabido da Sé de Coimbra, em 1599, onde, na sequência do testamento de um eclesiástico que legou uma escrava ao cônego João Rodrigues Banha, a restante corporação capitular, considerando que a escrava pelo direito de lutuosa legitimamente lhe pertencia, solicitou ao cônego que lha entregasse para a poderem vender, o que acabou por originar violenta contenda<sup>5</sup>;

— conflitos entre cabidos de dioceses diferentes. À semelhança do ocorrido entre os de Elvas e de Évora, por causa da recepção dos dízimos em certas paróquias<sup>6</sup>;

— conflitos entre prelados e ordens religiosas. Como o que, pelo ano de 1558, opôs o abade do mosteiro de Pombeiro e o arcebispo de Braga, Baltasar Limpo, em virtude de aquele ter transformado o convento num «valhacouto» de malfeitores e impedido que o arcebispo o visitasse<sup>7</sup>;

— conflitos entre cabidos e ordens religiosas. Como os que, pelo ano de 1630, opuseram várias sés do reino à Companhia de Jesus, em virtude da isenção de pagamento da dízima que esta reclamava<sup>8</sup>;

— conflitos entre prelados e as ordens militares. Ocorreram em inúmeras dioceses do reino por querelas em torno da competência de visitação das igrejas das ordens, como os sucedidos na diocese de Elvas, no tempo do bispo António Matos de Noronha (1591-1610), com a Ordem de Avis<sup>9</sup>;

— para terminar este elenco, que não pretende ser exaustivo, registaram-se igualmente conflitos entre bispos e a Inquisição. Como o que, pelos anos de 1612-1615, opôs o arcebispo de Lisboa Miguel de Castro e o inquisidor-geral Pedro de Castilho, motivado por litígios de jurisdição em matéria de julgamento de casos de bigamia e curas através de ensalmos<sup>10</sup>.

Sintetizando, dir-se-ia que os principais focos de litígio tiveram como raiz a disputa de recursos materiais, a definição de competências jurídico-legais (que acabavam por ter implicações económicas), questões de cerimonial e representação social e ainda tudo aquilo que por qualquer modo pretendesse alterar situações de há muito estabelecidas (a tendência para a oposição à mudança parece ser intrínseca aos sistemas onde há disputa de recursos entre agentes com estatutos diferenciados).

A forma como a maioria destas disputas eram sanadas (recorrendo as partes para os papas, ou nuncios, ou o rei, ou para os bispos) revela bem a fragmentação de poderes e interesses existentes no interior da Igreja e é ainda um excelente campo para observar a capacidade de interferência do poder secular, concretamente do monarca, na esfera eclesiástica.

O estado actual da investigação não permite fazer uma análise conjuntural definitiva do aumento ou diminuição destes conflitos. Pode, todavia, afirmar-se que eles tiveram tendência para se intensificar após o Concílio de Trento (1563) e ao longo do século XVII, o que implicou uma maior fragilidade interna da Igreja que pode ter sido aproveitada pela Coroa para aumentar a sua capacidade de interferência no mundo eclesial (aspecto evidente a partir da regência filipina). Os conflitos começaram a tornar-se menos regulares à medida que se foi consolidando e aumentando a autoridade e o zelo pastoral dos bispos à frente das suas dioceses, na sequência do que se havia determinado em Trento, e até como reacção defensiva contra a tendência para o aumento da ingerência da Coroa na vida da Igreja, o que teria ocorrido no decurso de Setecentos.

Um outro modo de ler a fragmentação interna do campo eclesiástico são as conjunturas de 1580 e 1640. Nestes delicados momentos da vida política portuguesa não se deve falar de uma actuação concertada da Igreja, mas antes de posições e estratégias dos vários indivíduos e grupos que a compunham, almejando todos alcançar o que pensaram ajustar-se melhor aos seus interesses e não pugnando por uma posição colectiva.

Está suficientemente demonstrado como, durante a governação filipina, do púlpito, muitos eclesiásticos foram mantendo viva a chama da independência e de oposição à monarquia dual<sup>11</sup>, posição de igual modo adoptada pelo arcebispo de Lisboa, Jorge de Almeida, enquanto governador do reino, logo após o falecimento do cardeal-rei D. Henrique, em Março de 1580<sup>12</sup>.



Por outro lado, é sabido como os bispos portugueses, e provavelmente os cabidos, se dividiram nas suas posições. Houve bispos nos dois partidos. Por exemplo, o prelado da Guarda, João de Portugal, aderiu ao partido do prior do Crato, acabando por ser preso pelas tropas de Filipe I e vindo a falecer em Espanha. O papa, por breve de 18 de Março de 1582, chegou a condenar os «excessos» que ele teria cometido<sup>13</sup>. Pró-filipina teria sido, pelo contrário, a postura dos prelados de Braga e Algarve, respectivamente Frei Bartolomeu dos Mártires e Jerónimo Osório que, temendo que o apoio francês dado ao prior do Crato pudesse constituir uma via de penetração do protestantismo em Portugal, perfilharam a solução castelhana<sup>14</sup>.

De igual modo se encontra durante a Restauração um clima de fragmentação semelhante. Assim, é indelmentível que muitos eclesiásticos participaram activamente nos levantamentos antifiscais, que ocorreram um pouco por todo o lado em Portugal, nos finais do reinado de Filipe III, enquanto outros, os cônegos das sés e os prelados, na sua maioria, funcionaram quase sempre como tampões para reprimir os seus pares sediciosos e trazer o povo à razão<sup>15</sup>. Por outro lado, logo após o Primeiro de Dezembro, o episcopado português assumiu, tal como em 1580, posições divergentes. O bispo de Leiria, Pedro Barbosa de Eça, irmão de Miguel de Vasconcelos, quando soube do defenestramento que em Lisboa o vitimou, retirou-se para Castela, abandonando a sua diocese. Sebastião Matos Noronha, arcebispo de Braga, foi preso em 1641 por conspiração contra D. João IV. Pelo contrário, o então arcebispo de Lisboa, Rodrigo da Cunha, fora em 1638 a Madrid para protestar contra os novos tributos que se queriam levantar em Portugal. Governador do reino desde 1 de Dezembro até D. João IV chegar a Lisboa, esteve na cerimónia do juramento do Bragança, em 15 de Dezembro de 1640, e em 1641, nas Cortes de Lisboa, em nome do clero, foi o primeiro a ratificar o juramento que todos os estados fizeram ao novo rei.

*Nossa Senhora de Belém*, de Francisco de Holanda, 1553 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

Ora, toda esta fragmentação e divisão interna, a conflitualidade sempre latente entre indivíduos e instâncias que disputavam recursos comuns, obrigam a repensar as relações Igreja/Estado a uma outra luz. Este clima tinha de se manifestar nos contactos com os outros poderes no sentido em que essas relações não fossem maioritariamente ditadas pela defesa de um único caminho, mas antes corresponderem a um largo espectro de heterogêneos interesses dos seus membros ou grupos, os quais, com regularidade, se colocavam estrategicamente ao lado do poder secular contra outros indivíduos ou facções da própria Igreja.

## INTERPENETRAÇÃO DA IGREJA E DO ESTADO

A IGREJA E O ESTADO não devem continuar a ser vistos como se fossem duas esferas com áreas de acção, competências e agentes totalmente distintos e antagónicos. A interpenetração das duas era frequente, ocorria em vários sectores e de modo especial no que diz respeito à partilha de uma grande quantidade de recursos materiais. Bens e pessoas eram deste modo disputados e divididos pelos dois, competências de jurisdição sobrepunham-se, tudo contribuindo para a criação de fluxos de interesses e de inter-relações muito profundos.

Para começar refira-se que a escolha dos indivíduos que ocupavam uma grande quantidade de lugares na Igreja, sobretudo os do topo da pirâmide hierárquica, estava nas mãos do monarca, ainda que em muitos casos tivesse de ser aprovada, quer pelo Papa (no caso dos bispos, por exemplo), quer pelos prelados da diocese (no caso do provimento de lugares de pároco em igrejas de padroado régio ou das ordens militares). Assim, era o rei que escolhia os bispos, muitos dos cônegos das sés, os abades dos mosteiros e conventos (prerrogativa que foi concedida perpetuamente pela bula *Eximiae devotionis*, de 1 de Fevereiro de 1562), os inquisidores-gerais (sendo ainda necessária a sua aprovação no provimento dos deputados do Conselho-Geral do Santo Ofício, que o inquisidor-geral lhe propunha), os beneficiados nas inúmeras igrejas das ordens militares (na sua qualidade de grão-mestre de todas as ordens, a partir de 1551), além dos lugares de todas as igrejas que eram do seu próprio padroado. Acresce que, em conjunturas específicas, as mais rentáveis dioceses foram ocupadas por elementos da família real, como sucedeu nos reinados de D. Manuel e D. João III, na maioria dos arcebispados do reino. Esta foi, sem sombra de dúvida, uma das formas de interferência mais decisiva do poder do rei sobre a Igreja, e que tendeu sempre a aumentar ao longo desta época. Os escolhidos eram naturalmente gente sua ou dos seus, que reconheciam que os lugares que ocupavam e cujo desempenho lhes fornecia consideráveis proventos tinham origem no arbítrio do monarca e que uma eventual promoção nas suas carreiras passava pela mesma via.

Ora este aspecto colocava o monarca numa situação de grande privilégio no que tangia à acção de certos membros da Igreja. E isso era claramente racionalizado no tempo, como se pode constatar através de uma carta do embaixador Pedro de Mascarenhas para o rei, datada de 20 de Junho de 1539. Nesta altura um dos assuntos que se tratavam em Roma era a tentativa de o papado impor uma pensão de duas décimas sobre as rendas eclesíásticas. Nesse contexto, os prelados, entre os quais os dois infantes irmãos do rei (Afonso e Henrique), escrevem para Roma uma petição que, no dizer do embaixador, não ia na linha das instruções que o rei lhe dera nesta matéria, pelo que o embaixador produz estas significativas considerações: «... e também porque Vossa Alteza por este correo, nem por nenhuma outra via, me mandou avisar destas apelações, nem doutra cousa em contraryo das que qua tenho por suas cartas, nam me pareceo seu serviço dar me por autor nesta negociação dos Infantes, posto que bem creo que se nom meterião nella sem no Vossa Alteza promitir»<sup>16</sup>.

A osmose de funções atesta-se ainda no peso e influência que muitos homens da Igreja exercitaram junto dos monarcas, quer ocupando lugares de

cariz mais religioso, mas decisivos, como conselheiros, pregadores, confesso- res, quer até desempenhando funções de jaez mais político em alguns impor- tantes aparelhos da administração e da justiça da Coroa, como era o caso do Conselho de Estado, do Desembargo do Paço, ou da Mesa da Consciência. A partir do reinado de D. João III os clérigos passaram mesmo a ter acesso aos empregos da magistratura secular e o primeiro presidente do Desembargo do Paço, a partir de 1563, foi o bispo do Algarve, João de Melo<sup>17</sup>. Já para não referir os cargos de vice-reis ou governadores que alguns bispos assumiram, durante a dominação filipina. Há mesmo quem justamente considere que, em certos momentos, os eclesiásticos tomaram posições de grande destaque em vários postos do governo, de tal forma que se deve falar em «clericaliza- ção dos governos», como começou a suceder no tempo de D. João III, ten- dência que se veio a acentuar com D. Sebastião, que culminou no cardeal-rei D. Henrique e se perpetuou numa série de figuras que virão a ser governa- dores e vice-reis no tempo dos Filipes, como sucedeu, por exemplo, com o bispo de Coimbra, Afonso de Castelo Branco (1603-1604), o de Leiria, Pedro de Castilho (1605-1607), e o resgnatário de Goa, Aleixo de Meneses (1614- 1615)<sup>18</sup>.

Escadaria dos Reis (Castelo Branco, Jardim do Paço Episcopal).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Quase todos os nossos reis tiveram por perto eclesiásticos que os ajudaram a decidir e governar, não só no tocante às matérias da Igreja como às do próprio Estado. Citem-se, a título de exemplo, a acção de alguns prelados durante a regência de D. Catarina. Nessa altura era comum a rainha pedir a alguns titulares das dioceses opiniões sobre a governação. Em 14 de Julho de 1557, por exemplo, o arcebispo de Braga, Baltasar Limpo, escreve-lhe dando alguns pareceres que lhe haviam sido solicitados a propósito do governo do reino. E não se confina a questões religiosas. Fala da educação do neto D. Sebastião, chama a atenção para a celeridade com que a justiça régia se devia efectuar, sugere a criação de um cargo de presidente do Desembargo do Paço e faz até referências a questões económicas, alertando para a necessidade de re-frear as despesas e de a Coroa não tomar dinheiro a juros<sup>19</sup>. No reinado de D. Sebastião esse papel coube repetidamente a Jerónimo Osório<sup>20</sup>. É sobejamente conhecida a influência do jesuíta António Vieira nos primeiros anos do governo de D. João IV, ou do ainda jesuíta Pedro Fernandes no tempo de D. Pedro II, do jesuíta italiano Carbone, de Frei Gaspar da Encarnação e do cardeal Pedro da Mota e Silva no reinado de D. João V, ou do oratoriano António Pereira de Figueiredo, de quem justamente já se disse ser «a chave de todo o pensamento eclesiástico pombalino»<sup>21</sup>. Mas sublinhe-se que isto podia não significar que estes homens exercitassem junto do rei uma pressão no sentido da defesa do poder espiritual, enquanto uma unidade de interesses. Antes actuavam em benefício de alguns dos seus membros ou corpos.

Não haja, todavia, qualquer hesitação em considerar a influência política que alguns eclesiásticos individualmente e até enquanto corpo/instituição tinham na vida portuguesa. O exemplo das propostas do estado do clero em algumas cortes é a este respeito exemplar. Nuns «apontamentos do estado eclesiástico» que fundamentavam e aprofundavam algumas das propostas do clero nas Cortes de 1562, uma das facetas que ressalta é a da enorme quantidade de alvitres e de áreas de intervenção governativa que contempla. Pode dizer-se que não há praticamente nenhum assunto da política régia que não se houvesse considerado. Assim, de início, sugerem-se as linhas a seguir na educação do rei menor (D. Sebastião), as qualidades do seu aio e da gente da sua casa, da guarda militar do rei, do governo do reino (funções do Conselho do Rei, membros que deve ter, etc.), na acção do Desembargo do Paço e de seus juizes, na vigilância que continuamente se deveria fazer dos vários aparelhos da administração e fazenda régias, na divisão administrativa em comarcas, na necessidade da revisão de alguns contratos de exploração comercial na Índia que se afiguravam danosos aos interesses da Coroa. Em relação à fazenda do rei sugere-se que as alfândegas deviam ser arrendadas, qual o valor do juro a cobrar nos empréstimos que a Coroa contraísse, que não se fizessem obras, a não ser reparar os paços de Sua Alteza e os portos marítimos. Alvitra-se sobre as qualidades que deviam ter os agentes do rei na Índia (capitães-mores, vice-reis), sobre o provimento de lentes na Universidade de Coimbra, que se aproveitem melhor os terrenos incultos e que se plantem pinheiros nas matas, etc.<sup>22</sup>. Se bem que numa situação de alguma forma especial, e mesmo considerando que estas sugestões podiam não passar de propostas, não deixa de ser significativo o tipo de ideias apresentadas pelo estado eclesiástico em cortes. Mesmo admitindo que estas assembleias tenham conhecido um processo de declínio, e ainda reconhecendo como válida a tendência para a desvalorização do seu papel enquanto instrumento de governo<sup>23</sup>.

A interferência do rei nos assuntos da Igreja não se confinava à escolha da maior parte das figuras de proa da instituição. Ela ia mais fundo. Podia determinar directamente o exercício dos poderes diocesanos e pontualmente até se prolongava por áreas que se podiam considerar exclusivas da competência do poder espiritual. Assim, não se podem estranhar algumas ordens que todos os monarcas sem excepção enviavam para os prelados e para os cabidos das dioceses, influenciando amplamente o seu múnus governativo, chegando-se mesmo a propor a suspensão de funções daqueles que, no ponto de vista do rei, não tinham desempenhos acertados e até a não hesitar em prender um ou outro prelado. Foi o que sucedeu em 1559 com Frei João Soares e mais tarde,

em 1768, com Miguel da Anunciação, ambos bispos de Coimbra. No primeiro caso, o que se passou é relatado numa carta que a rainha D. Catarina escreveu ao embaixador em Roma. Nela se informa que o prelado era um frade agostinho que havia sido feito pregador de D. Manuel e mais tarde, pelas suas virtudes e letras, alcandorado a seu confessor, posteriormente mestre de D. João III e finalmente prelado de Coimbra. Apanhando-se o frade «prelado e rico» fez muitas desordens e escândalos à frente da diocese, segundo a missiva, amancebando-se com mulheres casadas e moças «honestas que ia buscar a casa dos pais», infâmia que corria igualmente em relação a muitas freiras dos mosteiros de sua visitação. Por esta causa fora admoestado em segredo por prelados e gente da confiança do rei, sem resultado, pelo que a rainha escreve ao embaixador para que este levasse o caso ao conhecimento do papa, a quem se sugere que deveria passar dois breves, um reprimindo o bispo a não perpetuar a sua devassidão e outro confiando ao cardeal D. Henrique poderes para inquirir sobre este assunto<sup>24</sup>.

Os casos que seguidamente se apresentam constituem pontuais exemplos da capacidade de interferência do rei nos assuntos da Igreja e intentam dar conta da sua amplitude. Em 31 de Julho de 1549, D. João III escreve para o cabido de Braga, sede vacante, recomendando que conserve os oficiais de justiça eclesiástica que tinham servido no tempo do arcebispo, Manuel de Sousa, havia pouco falecido<sup>25</sup>. Por carta de 9 de Maio de 1612, dirigida ao bispo de Coimbra, Afonso de Castelo Branco, Filipe II ordena ao prelado que este não consinta que tome posse de uma prebenda no cabido da sé um moço de origem judaica, cujos pais haviam sido penitenciados pela Inquisição, mesmo que de Roma chegassem bulas nesse sentido. Pede ainda ao bispo para solicitar ao cabido que faça o mesmo e para que impugne as ditas bulas<sup>26</sup>. Por decreto de 29 de Outubro de 1644, foi proibido aos prelados admitirem a ordens sacras novos elementos, em função da premente necessidade de gente para a guerra<sup>27</sup>. Por 1651, e na sequência de a maior parte das dioceses do reino não terem à sua frente prelados que as administrassem, o rei dirigiu-se ao corpo capitular de muitas ordenando que, dado o desamparo e mau governo dos cabidos durante as sés vacantes, estes elegeassem um dos seus pares que os governassem, «para que o governo fique nas mãos de uma só pessoa e não de muitas»<sup>28</sup>. Por carta régia de 20 de Julho de 1725, dirigida ao cabido da Sé de Coimbra, o rei interveio ordenando novas eleições dos cargos de provisor, vigário-geral e visitadores «procedendo (o cabido) a chamamento na forma que prescrevem os sagrados cânones e nomeando para os ditos empregos sujeitos de letras, virtudes e inteireza»<sup>29</sup>. Por carta de 12 de Julho de 1756, Sebastião José de Carvalho e Melo informava que o cabido de Braga andava a ordenar indivíduos e a aceitar renúncias de benefícios com sucessão após a morte do titular «em tal forma que o prelado que for nomeado na mesma Igreja não terá alguém que possa prover em muitos anos», pelo que manda ao corregedor do Porto que averigue se isto é verdade e posteriormente, em carta para o deão de Braga, ordena que antes de se expedirem para Roma quaisquer pedidos de licença para que se pudessem ordenar novos párocos, esses pedidos fossem todos remetidos a Lisboa para se examinar a sua «justa causa»<sup>30</sup>.

Os monarcas tinham ainda múltiplas iniciativas relacionadas com as ordens religiosas (patrocinando a criação de novas ordens ou casas, propondo a extinção de outras, instigando a reforma de muitas), com a reorganização da geografia eclesiástica e era ainda com a «ajuda do braço secular» que a justiça eclesiástica conseguia fazer cumprir as suas disposições, quer sobre laicos, quer sobre eclesiásticos. Esse apoio, em alguns períodos, teve uma interpretação muito extensa. Um alvará de 1558 ordenava ao corregedor, justíças, juizes e oficiais da ilha da Madeira que, sempre que houvesse necessidade da sua ajuda para qualquer aspecto tocante ao ofício do bispo Jorge de Lemos, estes «corpos» do rei o fizessem com a maior brevidade<sup>31</sup>. Mesmo descontando que se tratava de ordem dirigida para territórios do padroado do rei e numa época em que foi particularmente intensa a aliança entre o trono e o altar, este tipo de postura dá bem conta da feição com que se interpretava esta figura da lei.



D. António Teles de Meneses, bispo de Lamego (1580-1598), óleo sobre tela, de Gonçalo Guedes, 1590 (Lamego, Santa Casa da Misericórdia).

▷ Prato, dinastia Qing, c. 1800-1810, com as armas de um bispo (Lisboa, Fundação Oriente).



A apropriação pela Coroa de uma avultada quantidade de receitas materiais provenientes da Igreja é mais um campo que obrigava ao cruzamento e interferência de funções entre as duas esferas. Isso sucedia por via indirecta através da colocação de clientelas do rei em determinados benefícios. Por via directa, através das receitas provenientes da Bula da Cruzada, múltiplas vezes objecto de regulamentação papal desde o tempo de D. Manuel, ou de subsídios obtidos a partir de rendas das Igrejas e ainda por via de outros privilégios como, por exemplo, o de o rei ficar com os espólios dos bispos defuntos, já para não falar das receitas dos cabidos e mitras que podiam ir para o erário régio, como sucedeu, por exemplo, com boa parte das rendas dos bispados, em sede vacante, durante a governação de D. João IV, ou de D. João V.

E se esta interferência era tão decisiva e evidente na metrópole, assumia uma expressão ainda mais nítida nos territórios ultramarinos do império. Em função do direito de padroado sobre todas as áreas descobertas e conquistadas, a Coroa tinha aí uma série de competências que a tornavam uma parte fundamental da acção da Igreja. A erecção de igrejas e sua preservação, a dotação de todos os templos e mosteiros com os objectos necessários ao culto, a nomeação e provimento do sustento dos eclesiásticos que nelas desempenhariam funções, a cobrança de dízimos, a composição dos cabidos das sés, eram tudo assuntos da sua alçada. E este mútuo apoio entre a Igreja e o Estado era visto como algo essencial, quer para a acção evangelizadora, quer para a própria dominação e preservação política dessas áreas por parte da Coroa. A acção de cooperação foi decisiva na missão e sustentação da presença portuguesa nessas regiões. E já ao tempo alguns dos protagonistas deste imenso esforço de missão o reconheciam. Numa obra escrita em Goa, em 1638, o franciscano Paulo da Trindade expressa-o de forma exemplar: «As duas espadas do poder, tanto civil como eclesiástico, estiveram sempre tão próximas na conquista do Oriente que raramente encontramos uma sem a outra. Porque as armas só conquistavam através do direito que lhes era conferido pelo Evangelho e o sermão só era de algum proveito quando acompanhado e protegido pelas armas.»<sup>32</sup> Poder-se-ia afirmar que sem a Igreja não teria havido império e sem as armas do império a acção evangelizadora da Igreja dificilmente teria tido o êxito que alcançou.

Esta complexa rede de relações de interdependência e interferência manifestava-se ainda através da solicitação do poder régio para a resolução de con-

flitos no interior da Igreja. Assim, inúmeras vezes, vimos os monarcas a serem chamados para regular azedas relações entre membros ou corpos do clero, por solicitação das próprias partes envolvidas, como sucedeu, por exemplo, pelo ano de 1638, numa disputa entre o bispo de Coimbra João Mendes de Távora e o cabido, motivada pelo desejo de o prelado possuir um assento com dossel na sé<sup>33</sup>. Intervinham ainda os monarcas para apaziguar laicos e eclesiásticos, como em 1546, quando D. João III escreve para o embaixador em Roma, Baltasar de Faria, tentando pôr ordem em disputas que opunham o deão de Braga e um leigo a propósito dos rendimentos de uma igreja<sup>34</sup>.

Esta rede era ainda notória nas alianças conjunturais que, com propósitos bem definidos, se estabeleciam entre o rei e a Igreja portuguesa face ao poder do Papa, ou entre o monarca e o papado contra certos interesses de sectores da Igreja portuguesa, ou entre o clero nacional e o papado contra o rei. É neste contexto que, por exemplo, em 1534, se registam queixas do nuncio para Roma dizendo: «neste reino há pouca reverência e respeito às expedições de Roma, tanto em coisas de justiça como de graça, tanto por parte dos eclesiásticos como dos seculares», numa nota reveladora de uma putativa aliança entre o rei e o clero que visava impedir o exercício do poder do nuncio<sup>35</sup>; ou que, em 1669, com o apoio de D. Pedro II alguns mosteiros tentassem adiar o pagamento de taxas que se deviam pagar a Roma<sup>36</sup>; ou que, por 1678, D. Pedro II tenha procurado o apoio do papa para impedir que os eclesiásticos portugueses pudessem negociar com tabaco<sup>37</sup>; ou que, por 1614, na sequência de várias queixas do clero para Roma, o nuncio tenha sido encarregado de apresentar ao rei protestos contra as medidas de desamortização da propriedade eclesiástica que pelos anos anteriores se tomaram, consideradas profundamente lesivas dos interesses da Igreja<sup>38</sup>; ou que, pelo breve *Certiores facti*, de 30 de Março de 1561, o papa solicitasse à rainha que não abandonasse a regência do reino<sup>39</sup>.

Em conclusão, e como corolário dos vários argumentos que se têm vindo a aduzir, é forçoso pôr termo a uma visão simplista das relações Igreja/Estado, que as tende a equacionar a partir da perspectiva de que existia uma separação absoluta entre as duas instâncias, de que ambas tinham competências bem delimitadas e que agiam numa lógica de defesa de interesses autónomos perfeitamente circunscritos.

## AS INSTITUIÇÕES OU OS INDIVÍDUOS?

AS RELAÇÕES ENTRE OS PODERES não podem ser correctamente perspectivadas e integralmente captadas a partir de um prisma que não tenha em consideração as várias conjunturas que se vão criando e que as determinam. Ora um dos aspectos que ressalta de uma análise atenta, feita ao nível do comportamento dos indivíduos e/ou grupos que desempenham funções quer na Igreja, quer no Estado, nas diversas conjunturas que se foram forjando, particularmente até à dominação filipina, e ainda em boa medida até ao tempo de D. Pedro II, é que essas relações, mais do que relações entre duas entidades mais ou menos abstractas e lideradas por uma cabeça e por um projecto, que seriam por um lado a Igreja e por outro um Estado, são essencialmente construídas a partir de disputas/trocas entre indivíduos, famílias, linhagens, clientelas que disputam entre si recursos, lugares, títulos. Nesses contextos, onde ocorrem decisões, negociações e conflitos, uma vez são beneficiados uns, vão ficando prejudicados outros, mas são sobretudo interesses que tenderíamos a situar num nível privado/individual e não tanto institucional que vão sendo disputados nas várias conjunturas. Em suma, propõe-se uma interpretação que tenha em consideração esta perspectiva e não se limite à ideia clássica da procura dos momentos de vitória ou sobreposição de interesses, umas vezes da Igreja, outras do Estado.

É preciso uma abordagem que mude a escala de observação e que mostre como, frequentemente, são os interesses de indivíduos, grupos e clientelas em torno dos fluxos de rendimentos que são jogados nestas relações. Note-se que

mesmo quando estava em causa a delimitação de competências jurídico-legais das duas esferas, na medida em que elas tinham profundas implicações económicas, as relações entre ambos os poderes podem ser lidas de acordo com esta lógica interpretativa. Assim, por exemplo, a possibilidade de recurso de certos processos para Roma implicava a saída de capitais do reino, logo depauperamento das suas finanças. Por outro lado, a possibilidade de apelo para a justiça do rei em qualquer processo judicial, postura que gradualmente se foi afirmando, ou a subtracção à jurisdição eclesiástica de certos delitos, implicavam o aumento de receitas para a justiça da Coroa e despesas que podiam sair dos cofres de eclesiásticos ou de instituições ligadas à Igreja.

Enquanto não é possível apresentar estudos mais detalhados que confirmem a validade desta proposta interpretativa global, o que implica a realização de monografias que analisem, em conjunturas concretas e perfeitamente delimitadas, a acção dos vários indivíduos, famílias, facções, e instituições que no plano prático estabeleciam e definiam estas relações, a que genericamente se chama relações Igreja/Estado, há outros modos de argumentar esta tese.

Um meio privilegiado para o fazer é observar as instruções que os monarcas enviavam para os seus embaixadores em Roma, sobretudo as primeiras instruções com que partiam, e ainda a correspondência que estes, de Roma, remetiam. Traga-se à colação, como um exemplo, o caso das instruções dadas a João de Faria que, logo após D. João III ter assumido as funções régias, foi enviado para Roma, onde devia substituir Miguel da Silva. Nessas instruções, os interesses pessoais das clientelas da Coroa e os do próprio rei ocupam quase em exclusivo aquilo que se exigia ao diplomata. A saber, o embaixador devia intentar alcançar para o rei o governo e administração da Ordem de Cristo, tal qual havia sido concedido a seu pai, e de igual modo a apresentação de todos os mosteiros do reino. Devia ainda tentar que ao cardeal D. Afonso fosse dado o arcebispado de Lisboa e o bispado de Évora, ao irmão D. Henrique o bispado de Viseu e Santa Cruz de Coimbra, e ao infante D. Duarte a abadia de São João de Tarouca e uma pensão de 3000 cruzados imposta sob o bispado de Évora. Tudo lugares que deviam ser administrados pelo rei na menoridade dos infantes seus irmãos. Pedia ainda que todas as «graças» concedidas ao pai fossem agora renovadas<sup>40</sup>. Eis, em síntese, a «política religiosa» de D. João III quando assume a Coroa.

E a resposta que ia chegando de Roma situa-se nesta linha. Assim, por bula de 18 de Fevereiro de 1523, foi concedido o priorado de Santa Cruz ao infante D. Henrique<sup>41</sup>; por duas bulas de 20 de Fevereiro de 1523, foi concedida a administração do bispado de Évora e do arcebispado de Lisboa ao infante D. Afonso<sup>42</sup>; por bula de 2 de Março de 1523, foi provido o infante D. Henrique nos mosteiros de São Jorge de Lafões e São Jorge de Coimbra<sup>43</sup>; por bula de 19 de Março de 1523, foi concedida a D. João III a administração da Ordem de Cristo<sup>44</sup>; por breve de 11 de Abril de 1523, autoriza-se o rei a aplicar os rendimentos das mitras de Lisboa e de Évora nas guerras de África, enquanto o infante seu titular não atingisse os 20 anos de idade<sup>45</sup>; pela bula *Sincera fervensque*, de 5 de Fevereiro de 1525, concedia-se ao rei e à sua família que pudessem livremente escolher um confessor, com poderes de absolvição mesmo nos casos reservados<sup>46</sup>. Até privilégios em matéria espiritual se buscavam!

Preocupações de idêntico teor continuam a encontrar-se ainda no reinado de D. Pedro II. Pela bula *Docet ex apostolici favoris*, de 8 de Fevereiro de 1703, o papa Clemente XI concedia ao infante D. Manuel uma pensão de 4000 cruzados, paga com rendas do arcebispado de Lisboa e de 12 000 cruzados sobre rendas de Évora, autorizando ainda que o rei administrasse estes bens até o infante atingir os 14 anos<sup>47</sup>; em 15 de Abril de 1704, pela bula *Ad innumera*, impôs-se sobre o rendimento de Braga a pensão de 5000 cruzados a favor do infante D. António<sup>48</sup>; em 30 de Janeiro de 1705, pela bula *Equum reputamus et rationi congruum*, mais 8000 cruzados impostos sobre rendas de Coimbra a favor do infante D. Manuel<sup>49</sup>; a saga continua pela bula *In triumphali militantis*, de 15 de Maio de 1706, que concede 3000 cruzados a cobrar das rendas da Guarda para o infante D. António<sup>50</sup>; finalmente, pela bula *Laudabilis illa cha-*

*rissimi*, de 18 de Dezembro de 1706, o mesmo D. António foi agraciado com mais 1500 cruzados impostos sobre Lamego<sup>51</sup>.

Estas «trocas de favores» fluíam em dois sentidos. Havia, como acaba de se mostrar, pedidos do rei ao Papa para que este cedesse algumas vantagens aos seus homens e vice-versa. O sumo pontífice, para satisfazer os interesses das suas clientelas, também não se coibia de solicitar aos monarcas certos favores. Vejam-se, a este respeito, o breve de 18 de Agosto de 1512, pelo qual o papa Júlio II instiga a D. Manuel um certo Francisco Casinigo para uma comenda<sup>52</sup>, ou o breve *Etsi arbitramur*, no qual o papa Leão X recomenda ao rei um João Orcellario, pedindo para ele alguns benefícios e dignidades<sup>53</sup>, ou ainda um breve de 4 de Junho de 1538, pelo qual Paulo III renunciou, em favor do arcebispo de Braga, a todos os benefícios reservados à Santa Sé que vagassem na sua diocese, por troca de uma pensão a favor de pessoas que para isso fossem apontadas pelo cardeal Alessandro Farnese<sup>54</sup>.

Não eram sempre e exclusivamente interesses pessoais do rei e da família real que faziam trabalhar em Roma os embaixadores dos monarcas. É disso exemplo um memorial feito pelo secretário da embaixada em Roma, no ano de 1562, que serviria para o embaixador Lourenço Pires de Távora, que regressava a Lisboa, poder dar conta dos negócios de que tratara. Nele a lista de casos particulares relacionados com dispensas pias, apelações privadas para Roma, concessão de benefícios, é copiosíssima<sup>55</sup>. Junte-se a ideia de que muitos embaixadores aproveitavam o seu posto para, também eles, tentarem obter interesses para si e para os seus e o facto de que, reconhecendo a importância estratégica dos assuntos que se decidiam em Roma, muitos cabidos, mosteiros, a Inquisição, tinham permanentemente representantes seus na sede de São Pedro e ficar-se-á com uma noção mais nítida da lógica que, de facto, determinava os contactos entre a Igreja e o Estado.

A lógica de defesa de interesses privados e não institucionais comandava acções e estratégias, de igual modo, nos contactos mantidos com a Igreja nacional. Assim, por exemplo, não foi por acaso que, na conjuntura que imediatamente se segue a 1580, os monarcas espanhóis proveram nos mais altos cargos da Igreja portuguesa gente da Casa de Bragança, numa estratégia clara de ganhar apoio de uma das linhagens que maiores obstáculos podia colocar ao poder filipino. Teotónio de Bragança, que já era arcebispo de Évora em 1580, por lá se manteve e acabou por morrer em Valhadolid em 1602. Seguiu-se-lhe outro Bragança, Alexandre de Bragança. Para Viseu, em 1597, foi proposto João de Bragança, filho de Francisco de Melo e por via materna da Casa de Bragança, já que a mãe, Eugénia de Mendonça, era filha do 4.º duque de Bragança. Ou que, para outro tipo de situação, se veja o poder secular, no tempo de Pombal, a tomar certas medidas em claro desfavor de privilégios que a Igreja possuía, com o apoio de alguns eclesiásticos desejosos de obterem favores para si, ou de não perderem determinadas posições. Assim se podem ler as actuações do recém-promovido cardeal Francisco Saldanha da Gama, no contexto da expulsão dos Jesuítas em 1759, ou o apoio prestado por Manuel Tavares Coutinho à divisão da diocese do Algarve, contra os desejos da maioria do clero algarvio, lugar para onde este eclesiástico das relações de Pombal chegou a ser provido, se bem que a criação da nova diocese jamais se tenha consumado.

Uma alteração notória neste tipo de posicionamento, sobretudo no que concerne às relações entre o monarca e Roma, começa a detectar-se a partir do último terço do século XVII. Entre os diplomatas portugueses em Roma e certos membros do clero começa a haver a percepção de que os constantes pedidos de benefícios que o rei fazia ao Papa para alguns dos seus protegidos podiam ter efeitos contraproducentes. Isso é notório, pela primeira vez, nos finais do século XVII, com o embaixador Luís de Sousa, e corresponde, de igual modo, a progressos que se vinham a fazer no domínio da diplomacia. Assim, em carta para o secretário de Estado, datada de 12 de Junho de 1677, escreve: «Ha muitos tempos que Sua Alteza me ordenou por hua carta sua que pedisse a Sua Santidade hum beneficio para Rui Pires de Tavora, filho do Marques de Tavora, se acaso vagasse algum capas enquanto eu estivesse

em Roma. Vagou depois o arceidiagado de Neiva e me nao pareceo pedillo pello julgar de pouco rendimento (...).» Depois explica que por sugestão da marquesa de Távora requereu o benefício e que sem grandes dificuldades o conseguiu em Roma, acrescentando, todavia, um sugestivo parágrafo: «Eu he certo que não poderei deixar de pedir beneficios ao Papa pera as pessoas pera que Sua Alteza me mandar que os pessa; mas acho que este serviço he o menor que aqui se pode fazer a Sua Alteza e que qualquer empenho que haja nestas pretensois podera ser prejudicial a outras mais principais; e suposto que reconheço que he justo que favoressa Sua Alteza a pretendentes tão dignos como he hum filho do Marques de Távora persuado me que sera util o nao passarem estes patrocínios de sogeitos igualmente benemeritos, assim porque sendo menos continuados serão aqui melhor socedidos, como tambem (e muito principalmente) pera que estes ministros não cuidem que satisfazem com estes despachos de materias tão leves, e que ficam com licensa pera dificultarem outras mais importantes porque he muito conforme ao seu genio formarem este discurso que lhe não sintão fundamento.»<sup>56</sup>

Em conclusão, dir-se-ia que continuar a tentar interpretar as relações Igreja/Estado à luz de uma lógica que privilegie a busca de afirmações regalistas ou ultramontanas (pese o anacronismo desta denominação para o período de que aqui se trata), sobretudo no concernente aos séculos XVI e XVII, parece ser caminho que não deixa ver cabalmente a realidade. É forçoso centrar a análise na forma concreta como interesses concretos em conjunturas específicas eram jogados, sendo que esses interesses se situavam num plano não estritamente institucional.

## OS ÚLTIMOS MONARCAS DE AVIS

ENUNCIADAS QUE ESTÃO ALGUMAS LINHAS interpretativas consideradas fundamentais para entender as relações entre a Igreja e Estado, propõe-se agora uma análise das várias fases que as marcaram.

Em 18 de Junho de 1561, o então embaixador de Portugal em Roma, Lourenço Pires de Távora, escreve uma missiva para Lisboa dando conta da boa impressão que causara a recente chegada do arcebispo de Braga ao Concílio de Trento, em termos reveladores da boa imagem que ao longo do século Portugal fora construindo em Roma: «Sua Santidade deu a nova (chegada de Bartolomeu dos Mártires a Trento) em consistorio, e tratou largo da obrigação que esta See apostolica era a Vossa Alteza pela obediencia que lhe tinha, e pelas demonstrações com que em todos os autos procedia em significação de sua boa vontade e bons desejos para a conservação e acrescentamento de nossa fee catholica referindo ser Vossa Alteza somente e os seus antecessores os principes que empregão suas forças contra infieis sem disturbarem a christandade em guerras, como os outros costumão e que estando mais longe que todos era agora o primeiro a mandar seus prelados, e assim esperava em Deus que este exemplo de Vossa Alteza envergonharia os outros reis e obrigaria a se resolverem ao efeito do concilio...»<sup>57</sup> Ao longo deste período (1495-1580), Portugal gozou de grande prestígio em Roma, em virtude da conjugação de inúmeros factores. Uns de natureza exógena, outros de cariz endógeno, todos globalmente forjadores de uma conjuntura propícia aos interesses da monarquia portuguesa.

Do ponto de vista exógeno destaquem-se o avanço turco, as fervorosas disputas entre a Coroa de França e o Império, principalmente no tempo de Francisco I e Carlos V, a situação de estilhaçamento do cristianismo na sequência do aparecimento do luteranismo, as dificuldades originadas pelo lançamento do Concílio de Trento e, finalmente, a situação em múltiplos planos habitualmente debilitada por que o papado passou em função do nepotismo e do clientelismo a que papas e cardeais se entregavam e submetiam. Neste difícil quadro, a confiança do papado no rei de Portugal foi evidente e Roma em vários momentos procurou e obteve um apoio mais ou menos empenhado dos monarcas portugueses. Em questões de política internacional existiu



uma cooperação evidente entre as partes. Há inúmeras bulas e breves dos pontificados de Clemente VII (1523-1534) e Paulo III (1534-1549) que o confirmam em relação à ajuda a prestar ao rei da Hungria ou a Carlos V para obstaculizar o avanço turco; por 1535 foi a vez de Roma solicitar o apoio de Portugal contra a rebelião de Henrique VIII de Inglaterra<sup>58</sup>; em 1552 pede-se a D. João III que interceda na tentativa de obtenção da paz entre o rei de França e a Santa Sé<sup>59</sup>; em 1559, o embaixador de Portugal em Roma, ao relatar a sua primeira audiência com o papa, escrevia: «tornou (o papa) aos louvores de Vossa Alteza e do bom governo desse reino e muito zelo da religião e inteireza no que toca a fee, encarecendo muito serem esses reinos de Vossa Alteza soos os que em esta desventura da seita Luterana não tem nenhum poder»<sup>60</sup>; por breve de 26 de Abril de 1561, o papa felicitava a regente D. Catarina, pela ajuda prestada ao Concílio de Trento<sup>61</sup>.

No plano endógeno há sobretudo que sublinhar o efeito altamente positivo provocado pela descoberta e conquista de territórios no Oriente, em África e na América, e as missões de evangelização aí desenroladas, desde cedo percebidas como um meio de a Igreja poder cumprir as suas propostas ecuménicas e para mais num contexto onde, em virtude da eclosão do protestantismo, a hegemonia católica na Europa se ia esbatendo. Por outro lado, deve ainda assinalar-se o prestígio de alguns representantes diplomáticos em Roma, como Miguel da Silva, e na conjuntura do saque de Roma (1526) o papel desempenhado por Martinho de Portugal, mais tarde arcebispo do Funchal, e ainda as próprias campanhas portuguesas de promoção do rei e de apoio ao papado, de que o pontapé de saída foi a celeberrima embaixada de Tristão da

*Voto de D. João I a Nossa Senhora da Oliveira na Batalha de Aljubarrota, atribuído a Francisco da Silva, século XVII (Guimarães, Museu Alberto Sampaio).*

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ARNALDO SOARES.

Cunha que, em 1514, fez desfilar perante Leão X muitos animais exóticos, como um elefante da Índia e uma onça, obtendo o espanto e admiração da multidão presente e o louvor do papa<sup>62</sup>.

Esta conjuntura fasta criou um clima muito positivo nas relações com a Santa Sé, que se materializou em várias trocas de favores entre as duas partes, em louvores e agraciamentos mútuos, na creditação de embaixadores permanentes, e foi geralmente bem aproveitada pelos monarcas para, com o claro intuito de obterem vantagens para si e para as suas clientelas, a quem favoreciam com rendas e lugares da Igreja, tomarem uma série de medidas tendentes a reduzir a interferência e poder de Roma na gestão e administração dos assuntos concernentes à Igreja portuguesa, aumentando por essa via a autonomia face à Santa Sé. Tudo num ambiente em que as relações entre as duas esferas são fundamentalmente determinadas pela defesa de interesses concretos do rei e do Papa e das suas respectivas famílias e clientelas.

Esta linha, que começou com D. Manuel, foi particularmente insistente durante a monarquia joanina e mais ténue, ou conchecendo algum abrandamento, durante a menoridade de D. Sebastião e na regência do cardeal D. Henrique. Neste sentido, merecem ser destacados três eixos de actuação nucleares. Inaugurados por D. Manuel, não deixaram de se perpetuar pela acção dos seus sucessores. Por um lado, a tentativa de obtenção de apoio papal na política expansionista ultramarina portuguesa através do usufruto de rendas da Igreja para custear parte das despesas dessa empresa. Por outro, uma política de colocação de membros da família real em alguns dos lugares mais rentáveis da Igreja. Finalmente, a obtenção do direito de provimento de lugares da Igreja para, desse modo, melhor poder dominar o clero nacional e favorecer os seus validos.

Em relação ao primeiro tópico foram muitos os esforços tentados e os êxitos alcançados. A presença portuguesa em África continuou a receber apoios do papa que, por bula de 12 de Julho de 1505, conferia indulgências a todos os que participassem em campanhas militares naquelas paragens<sup>63</sup>. A expansão no Oriente também foi desde cedo acarinhada. Em 12 de Julho de 1506, pelo breve *Romanus Pontifex*, concedia-se indulgência plenária a todos os missionários e fiéis que fossem para a Índia<sup>64</sup>. No mesmo ano, obtinha o rei D. Manuel as terças das décimas das rendas eclesiásticas, durante um biénio, para serem gastas na guerra contra os infiéis<sup>65</sup>. Este privilégio encontrou naturalmente forte resistência por parte do clero nacional que, em 1516, celebrou uma concordata com o rei pela qual este prescindia desta renda a troco do pagamento por parte dos prelados da quantia de 153 000 cruzados<sup>66</sup>. O auge desta política viria a ser alcançado com a criação da Bula da Cruzada que, durante séculos, fez reverter parte importante das rendas da Igreja para o tesouro do monarca. Pela bula *Providum universalis*, de 29 de Abril de 1514, foi esta graça, que já tinha raízes anteriores, confirmada pelo papa Leão X que, a partir de então, a estendeu a todos os sucessores de D. Manuel<sup>67</sup>. No reinado de D. João III, expandem-se as fontes dos proventos. Assinale-se, neste âmbito, o breve *Nuper dilectum*, de 11 de Abril de 1523, pelo qual Adriano VI consentiu ao rei gastar parte das rendas dos arcebispados de Lisboa e Évora e dos priorados de Santa Cruz de Coimbra e de Lafões, então do irmão menor D. Afonso, para subsidiar armadas contra os infiéis de África. Mais tarde, até a infortunada jornada de Alcácer Quibir viria a ser subsidiada com contribuições do clero, apoio com o qual o papa se congratulava, por breve de Fevereiro de 1578<sup>68</sup>.

Quanto ao segundo tópico é notório que desde o governo do *Venturoso* há um projecto da Coroa «tendente a colocar os próprios membros da família real na alta hierarquia da Igreja»<sup>69</sup>, como meio para melhor controlar o clero nacional e para obter posições estratégicas em Roma que permitissem a promoção e a defesa dos interesses da Coroa na sede pontifícia. É neste quadro que se podem entender os atritos entre D. Manuel e Jorge da Costa — o cardeal Alpedrinha — ou as fricções motivadas pela nomeação de Miguel da Silva para o cargo de cardeal, o que é bem percebido por D. João III como um obstáculo à promoção a esse lugar do irmão Henrique. O processo ini-

ciou-se em 1516, com a nomeação para o bispado da Guarda do infante D. Afonso, que então tinha somente oito anos de idade, e pouco depois, a 1 de Julho de 1517, já Miguel da Silva, então embaixador em Roma, escrevia ao rei para lhe dar os parabéns pela ocorrência<sup>70</sup>. Pouco depois foi provido no bispado de Viseu (1520). Mas o rei queria mais. Como estavam ocupadas as grandes arquidioceses do reino, pensa em lugares na vizinha Castela. Em 4 de Dezembro de 1517 escreve ao embaixador em Roma solicitando-lhe que tentasse conseguir o arcebispado de Toledo<sup>71</sup> e deste plano ainda não havia abdicado em Março de 1521, pouco antes da sua morte<sup>72</sup>. Os louros maiores desta política viriam a ser colhidos durante o governo de D. João III, com a nomeação do cardeal Afonso para as arquidioceses de Évora (1523) e Lisboa (1523), e do infante D. Henrique para Braga (1533) e Évora (1540). Em 1545 alcançou-se para D. Henrique, que então, pesem algumas resistências papais, já era inquisidor-geral (1539), a tão almejada púrpura cardinalícia. Isso sucedeu num contexto nada fácil, por causa dos problemas suscitados pelo funcionamento da Inquisição e da promoção ao cardinalato de Miguel da Silva, e que pode por isso ser entendida como uma espécie de troca de favores para equilibrar relações. Aliás, para agradar ao rei, o barrete de cardeal foi mesmo mandado a D. João III para que este o desse pessoalmente ao irmão<sup>73</sup>. Mais tarde, e já cardeal, ainda D. Henrique viria a ser nomeado legado apostólico (1553)<sup>74</sup>, tentando-se também por esta via reduzir o poder de interferência de Roma sobre os assuntos eclesiásticos de Portugal. Posteriormente foi nomeado arcebispo de Lisboa (1564). O corolário desta política surgiu com a ideia de patrocinar a sua candidatura ao sumo pontificado, projecto jamais consumado. Em 19 de Janeiro de 1549 o rei escrevia a Baltasar de Faria, embaixador em Roma, pedindo-lhe que propusesse ao colégio de cardeais a eleição para papa do cardeal D. Henrique<sup>75</sup>, medida em que se volta a pensar mais tarde (1559), mas que a rainha e regente D. Catarina mandou suspender<sup>76</sup>.

A última linha de actuação visava, como se disse, obter para a Coroa o direito de provimento de uma série de benefícios eclesiásticos. Assim, desde 1514, Leão X concedeu a D. Manuel o direito de padroado sobre todos os benefícios nas terras adquiridas além-mar nos dois anos anteriores e em todas as que viesse a descobrir futuramente, direito então na posse da Ordem de Cristo, o que sucedia desde 1456<sup>77</sup>. Instaurava-se por esta forma, em definitivo, o direito de padroado régio sobre todas as igrejas do império ultramarino. Outra faceta decisiva desta estratégia foi o controlo sobre as ordens militares (Cristo, Avis e Santiago) detentoras de vultuosos bens e do padroado de inúmeras igrejas no reino. O processo começou a desenhar-se em 1484, quando D. Manuel foi feito mestre da Ordem de Cristo, acentuou-se em 1516 quando, já rei, conseguiu para si o padroado das igrejas das três ordens<sup>78</sup> e veio a consumir-se em pleno quando D. João III foi feito mestre das ordens de Avis e de Santiago (1550), que juntou ao título de mestre da Ordem de Cristo que herdara do pai (1523), e, por fim, quando pela bula *Proclara Charissimi in Christi*, em 30 de Dezembro de 1551, é dada aos reis de Portugal, «em perpétuo», a administração dos mestrados das três ordens<sup>79</sup>. Estas passaram a ser geridas através da Mesa da Consciência, pouco depois designada por Mesa da Consciência e Ordens.

Por fim, pode dizer-se que desde D. Manuel se começa a esboçar o controlo da escolha dos bispos, dos cardeais de nacionalidade portuguesa, e dos abades dos mosteiros, o que reforçou significativamente o clientelismo régio nos lugares de proa da Igreja portuguesa. O primeiro passo deste processo pode logo observar-se nos alvares do século XVI, quando, na sequência das polémicas originadas pelo acesso ao arcebispado de Lisboa de Jorge da Costa, o papa ajustou em consentir que após a morte do cardeal o arcebispado nunca mais fosse dado a alguém não recomendado pelo rei<sup>80</sup>. E na prática, desde o reinado de D. João III, os prelados foram sempre escolhidos pelos reis de Portugal. Por bula de 15 de Junho de 1517, o papa concedeu a D. Manuel a nomeação dos abades de todos os mosteiros e conventos do reino<sup>81</sup>. Mais tarde, em 1 de Fevereiro de 1562, após demoradas negociações, muito insistentes no governo joanino, este privilégio fixou-se em definitivo nas mãos da Coroa<sup>82</sup>. Ainda nes-

ta linha de obtenção de lugares, por breve de 1 de Janeiro de 1517, o papa concedeu ao rei o provimento de 50 novos benefícios eclesiásticos e à rainha outros 10, com o que se viu substancialmente aumentado o padroado régio<sup>83</sup>.

Estas conquistas e benesses não resultaram apenas da conjuntura favorável e da posição privilegiada de Portugal. Elas também se pagavam. Dê-se apenas um exemplo. O da concessão ao cardeal Montepulciano de uma pensão de 400 000 réis, em função dos seus serviços na obtenção da legacia pelo cardeal D. Henrique<sup>84</sup>. E os diplomatas disto estavam cientes, como facilmente se percebe a partir da períclope de uma missiva do embaixador na Cidade Eterna para Lisboa, do ano de 1559, onde, depois de se explicar como estava difícil a causa da prorrogação da legacia de D. Henrique, diz: «... e que com a carta de Vosa Alteza alguma cousa faria, ainda que estes homens stão todos costumados a presentes e non vem de la nada e eu como passa de duas caixas de marmelada nom posso ja ir mais adiante como fiz em outros tempos por serviço del rei Vosso avo que Deus tem»<sup>85</sup>.

Este bom ambiente foi esporadicamente turvado. No reinado de D. Manuel, registem-se as dificuldades motivadas por causa das pretensões do cardeal Jorge da Costa aos arcebispados de Braga e Lisboa (1501-1502)<sup>86</sup> e ainda algumas fricções surgidas quando o papa não quis prover o infante D. Afonso, filho do rei, no bispado da Guarda e como cardeal, em função da sua pouca idade<sup>87</sup>.

Durante a menoridade de D. Sebastião, registaram-se dissensões a propósito da actuação da Inquisição e da suspensão do cardeal D. Henrique da sua função de legado papal, numa altura em que o papa Paulo IV revogou todos os legados que Roma tinha. Isso fez com que, de 1555 a 1559, as relações entre os dois estados tivessem sido «deixadas à deriva»<sup>88</sup>.

Os casos mais graves, no entanto, ocorreram no reinado de D. João III, na sequência de celeumas relacionadas com as competências da acção da Inquisição portuguesa, com os poderes jurisdicionais dos nuncios papais e com a promoção ao cardinalato de Miguel da Silva. Este último episódio sucedeu em 1541 e desagradou muito ao monarca, que ordenou o retorno a Lisboa do seu embaixador em Roma<sup>89</sup>. Os litígios motivaram mesmo que o rei tivesse solicitado ao papa a retirada dos seus máximos representantes de Portugal, de tal forma que os três primeiros nuncios foram todos forçados a abandonar o reino.

O primeiro, Marco della Rovere, que chegara a Portugal em 7 de Maio de 1532, teve problemas causados pela suspensão da Inquisição, decretada nesse ano, e ainda por uma série de questões de jurisdição, até com o próprio poder eclesiástico, que tudo fazia para se isentar da sua alçada. Chegou a elaborar-se um «Memorial dos abusos cometidos pelo nuncio» onde ele era acusado de dispensar a acumulação de benefícios nas mãos de um mesmo clérigo a troco de dinheiro, de outorgar muitos perdões a clérigos homicidas e consentir que continuassem a viver na terra onde os tinham cometido, de dar benefícios que vagavam a naturais de Portugal com a condição de estes autorizarem sobre eles pensões para os seus familiares e criados, etc.<sup>90</sup>. Por tudo isto, entre Julho e Agosto de 1535, D. João III escrevia ao papa pedindo-lhe que mandasse retirar de Portugal o nuncio<sup>91</sup>.

O nuncio seguinte, Hieronimo Capodiferro, cuja entrada só foi permitida em Portugal em 11 de Abril de 1537, depois de publicada a bula papal *Cum ad nihil magis*, que estabelecia em definitivo a Inquisição portuguesa<sup>92</sup>, o que é muito significativo, também teve dificuldades, quase todas motivadas pelo domínio que tentava exercer sobre a actuação do Santo Ofício<sup>93</sup>.

Tal como os dois primeiros, também o terceiro nuncio permanente, Luigi Lippomano, teve problemas. Chegou a Portugal durante o ano de 1543, pouco depois do episódio da promoção ao cardinalato de Miguel da Silva, que tanto desagradara ao rei. Após uma permanência muito difícil (inicialmente o rei não o recebeu enquanto não lhe foi garantido que não trataria dos negócios da Inquisição e do cardeal Miguel da Silva), em 27 de Junho de 1544 era incumbido pelo papa Paulo III de publicar em Portugal um breve que ordenava a suspensão de todas as sentenças da Inquisição. Lippomano

notificou o inquisidor-geral, D. Henrique, e ordenou mesmo a afixação deste breve papal às portas das igrejas de Lisboa, o que aguçou de tal forma as animosidades que teve de esperar mais cerca de um ano para poder abandonar Lisboa<sup>94</sup>. As relações só se recompuseram, a partir de 1545, graças em boa medida à acção do nuncio Giovanni Ricci, num contexto em que a promoção de D. Henrique ao cardinalato foi uma das formas de apaziguar os desentendimentos.

Simultaneamente, e no que toca às relações com a Igreja nacional, assiste-se a uma aliança entre o rei e certos sectores do clero no sentido de se afirmar uma relação de cooperação que permitisse aguentar melhor o eventual impacte ou reacção de Roma em face das políticas tendentes a limitar a sua interferência nos negócios eclesiásticos do reino. Essa união entre a Coroa e importantes sectores do clero, de que há ecos nas queixas que os nuncios faziam da oposição do rei e dos eclesiásticos nacionais à actuação dos representantes do Papa, expressou-se naquilo a que já se chamou a «clericalização dos governos», evidente a partir do reinado de D. João III. Por outro lado, parece igualmente evidente que os monarcas, ao mesmo tempo que colocavam eclesiásticos em lugares de destaque governativo, o faziam para os aliciarem. Por essa via, limitavam a criação de facções de poderosos que se opusessem a uma política onde é notório o reforço ou tentativa de maior domínio sobre a Igreja, visível no aumento das competências que se procuram para o capelão-mor, nas medidas de desamortização da propriedade eclesiástica, na política de controlo das ordens militares, no aumento do número de comendas, nas inúmeras reformas das ordens religiosas, na reestruturação da rede das dioceses portuguesas, na criação da Mesa da Consciência e da Inquisição.

O reforço dos poderes e competências do capelão-mor foi um dos meios utilizados para que o rei, através de uma figura que lhe era muito próxima, passasse a ter maior controlo sobre o clero. Como tantas outras, esta estratégia iniciou-se no reinado de D. Manuel. Foram imensas as prerrogativas que se foram conseguindo, numa política paciente, montada passo a passo. Em 8 de Dezembro de 1514, uma bula papal determinava que o capelão-mor tivesse jurisdição cível e crime sobre todos os eclesiásticos pertencentes ao serviço real<sup>95</sup>. No ano seguinte, eximiu-se a Capela Real da jurisdição do arcebispo de Lisboa, sujeitando-a à jurisdição plena do capelão-mor<sup>96</sup>. Em 16 de Setembro de 1519, um breve autorizava este último a reprimir os clérigos que fossem apanhados a caçar em coutadas régias<sup>97</sup>. Em 27 de Abril de 1521, outro breve legitimava-o a perseguir os clérigos que prevaricassem em relação às leis relativas ao comércio com a Índia e a Etiópia, defendendo-se, por esta via, o monopólio régio de trato de especiarias<sup>98</sup>. A partir de 1531, conferiam-se-lhe poderes para ordenar a prisão dos eclesiásticos que incorressem em certos crimes, como furto ou cunhagem de moeda falsa<sup>99</sup>. Em 18 de Dezembro de 1551, ordenava-se que nenhum prelado pudesse lançar excomuniões nas terras do reino, sem que antes o capelão-mor examinasse os motivos que a isso o moviam<sup>100</sup>.

A limitação da propriedade eclesiástica também mereceu a atenção do rei. D. Manuel promulgou legislação impedindo igrejas ou ordens religiosas de comprarem ou receberem bens de raiz, como forma de pagamento de dívidas, sem prévio consentimento<sup>101</sup>. Por outro lado, procura-se exercer uma maior vigilância sobre uma das principais vias de acesso da Igreja à propriedade: os legados pios. Uma bula de 27 de Maio de 1519 ordenava que, sem o consentimento dos ministros do rei, os bispos não procedessem à execução dos testamentos antes de um ano e um dia após o falecimento dos testadores<sup>102</sup>. Note-se que estas medidas não foram de aplicação fácil e, em pleno século XVIII, ainda há notícias de problemas entre as duas justiças, motivados pela tomada de contas dos legados pios<sup>103</sup>.

A posse de outras importantes fontes de receita e de lugares também esteve na mira dos monarcas, o que foi evidente através de um sem-número de benefícios obtidos em Roma e que, a partir de 1551, fazem dos reis de Portugal senhores absolutos das três ordens militares. Além disso, muitos privilégios para a criação de novas comendas, como sucedeu com D. Manuel, e para a

forma como elas podiam ser dadas pelo rei, fizeram deste instituto um dos meios privilegiados de o rei gerir clientelas.

A reforma de certas ordens religiosas, seguramente ditada por preocupações de fervor religioso ante a profunda degradação da vida monástica que há muito se fazia sentir, contribuiu igualmente para que o rei pudesse interferir sobre este sector. Como já foi bem demonstrado, D. Manuel foi o primeiro dos reis portugueses a avaliar os efeitos nefastos do problema monástico em Portugal. Logo por 1501 obtém o apoio de Roma para uma reforma geral das ordens religiosas, tomando medidas concretas nas Clarissas, Menores Claustrais, Dominicanos, Carmelitas, Trinitários e Crúzios. Todavia, «o esforço reformista do ciclo manuelino foi pouco brilhante nos resultados», estando reservada «à corte de D. João III a glória de efectuar a reforma congreganista», num movimento em que foi bem acolitado pelos infantes seus irmãos e que teve repercussões de relevo nos mosteiros cistercienses, agostinhos, franciscanos, carmelitas e dominicanos<sup>104</sup>. A Ordem da Santíssima Trindade e os Beneditinos, como mostrou este autor, foram objecto da acção mais tardia do cardeal D. Henrique. Note-se ainda, neste contexto, o grande apoio prestado por D. Catarina, enquanto regente, à Companhia de Jesus, num esforço onde ficou vincado o retorno que o apoio a esta nova ordem podia ter do ponto de vista do exercício do poder do rei. Disso se dá conta através de uma carta, de 17 de Abril de 1559, da rainha-regente para o embaixador Lourenço Pires de Távora, em Roma, em que lhe pede que tratasse com toda a diligência dos negócios que lhe chegassem relativos à Companhia de Jesus. Nela se faz referência ao Colégio das Artes, à sua importância para as missões na Índia e Brasil e aos serviços que os Jesuítas prestavam à Coroa<sup>105</sup>.

A interferência da Coroa nos negócios da Igreja manifestou-se ainda na reforma da geografia eclesiástica do reino, com a criação de novas arquidioceses (Évora), novas dioceses (Leiria, Miranda, Elvas e Portalegre), e na instauração de uma nova instância ligada à administração dos negócios eclesiástico-religiosos da Coroa: a Mesa da Consciência. Esta instituição algo ambígua, que carece de um estudo sistemático, simultaneamente tribunal e conselho, foi instituída por D. João III, em Dezembro de 1532. Na opinião de uma das autoras que melhor a estudou, as suas competências eram muito amplas e heterogéneas, sendo que tenderam a aumentar com o tempo. Sigam-se as suas palavras: «Um primeiro grupo de atribuições dizia respeito à vigilância das instituições religiosas, assistenciais e culturais, em que, tradicionalmente, se reconhecia a competência da Igreja, como visitação e reforma dos mosteiros, hospitais, gafarias, albergarias, capelas, mercearias e da própria Universidade; poder-se-ia ainda juntar o dever de vigilância pelo cumprimento dos testamentos, tanto de religiosos como de leigos, cuja execução era motivo de escrúpulo de consciência. (...) Um outro grupo dizia respeito às ordens militares, adstritas à coroa, à qual tinha sido confiada a administração do temporal e do espiritual. (...) Um terceiro grupo de atribuições dizia respeito a todas as questões da Igreja no Reino e nas conquistas, como administração, vigilância e garantia de uma acção unificadora e coesa, animada por um mesmo credo a defender e uma disciplina a proteger. Um quarto grupo atendia à necessidade de estudo teórico dos textos das Ordenações e dos documentos emanados de Roma que se reportassem a casos de consciência e à definição das mútuas competências.»<sup>106</sup> O desiderato do monarca era por certo criar mais um meio para melhor poder exercitar a sua tutela sobre os assuntos eclesiásticos, de tal forma que as suas intenções não foram bem apreciadas por Roma. O nuncio Lippomano, em 1542, disse dá conta através de carta, na qual, em tom profundamente condenatório, escreve que a Mesa fora instituída para «pillar» a jurisdição eclesiástica e que era administrada tanto por laicos, como por eclesiásticos que não eram competentes nas matérias de que tratavam, tudo à revelia de qualquer autorização papal<sup>107</sup>. A presença de laicos nesta instituição é, sem dúvida, sintomática das intenções do monarca.

Por último, os monarcas tudo fizeram para criar um tribunal da Inquisição, à maneira do instituído pelos Reis Católicos em Espanha, colocando as-

sim sob controlo da Coroa um poderosíssimo meio de combate às heresias e um eficaz instrumento de controlo social.

No reino não houve grandes tensões entre o monarca e a Igreja. Já se deu conta de um desentendimento motivado pela avidez do monarca em relação às rendas dos bispados, que originou a celebração de uma concordata em 1516. Pontuais querelas sempre existiram em torno de casos concretos relacionados com jurisdição, bens materiais, interferência régia na administração de mosteiros e acção da Mesa da Consciência, sem que nunca tivesse havido qualquer séria tensão entre os dois poderes, quiçá em virtude de uma certa supremacia da Coroa sobre o corpo da Igreja. Notícias de atritos encontram-se na documentação da embaixada que parte para Roma em 1562<sup>108</sup> e ainda nos apontamentos do estado eclesiástico nas Cortes de 1562. Aí, as queixas dos prelados, que igualmente indiciam uma certa submissão ao poder monárquico, reportam-se ao não cumprimento de acordos que se tinham celebrado entre o rei e o estado eclesiástico no tempo de D. Dinis e de D. Afonso V. São denúncias variadas contra a não observação de privilégios de foro, económicos e ainda queixas avulsas contra o modo de proceder de oficiais seculares nas suas relações com as instâncias jurisdicionais dos prelados, que dão a ideia de que, apesar de tudo, havia muitas prerrogativas de natureza jurisdicional em que os prelados se consideravam agravados<sup>109</sup>.

No final deste período, depois de os decretos do Concílio de Trento terem sido recebidos em Portugal sem reservas e considerados lei geral do reino e se terem promulgado medidas tendentes a facilitar o exercício da jurisdição eclesiástica sobre laicos<sup>110</sup>, celebrou-se, em 18 de Março de 1578, um acordo entre D. Sebastião e o estado eclesiástico pelo qual alguns dos desentendimentos que ocorriam entre as duas esferas foram regulados. Por ele aumentava-se a jurisdição do clero sobre os institutos pios e o padroado das igrejas, estabelecia-se que as rendas e os géneros dos eclesiásticos ficavam isentos da inspecção das alfândegas, e acrescentava-se ao poder jurisdicional do clero a possibilidade de prender leigos, medidas que reforçavam o poder da Igreja, se bem que outras houvesse que lhe cerceavam anteriores competências como, por exemplo, a legitimidade que anteriormente era conferida aos bispos para serem eles a passar as licenças que permitiam a um indigente mendigar em locais públicos<sup>111</sup>. Estes dois acontecimentos — a recepção de Trento e a «Concordata» de 1578 — são geralmente vistos como marcas de um relativo refluxo, ou abrandamento, daquela que foi a tendência geral das relações entre a Igreja e o Estado ao longo deste período e que iam claramente na linha do aumento dos poderes seculares. Mais, não teriam sido alheios à supremacia da figura do cardeal D. Henrique na vida governativa da nação desde 1557.

Em síntese, é claro o bom ambiente existente entre Portugal e Roma, na sequência de circunstancialismos extrínsecos a Portugal, mas igualmente consequência de acções e políticas do seu arbítrio que se procuram aproveitar a favor de um aumento do poder jurisdicional e de participação nas rendas da Igreja por parte do rei. Por outro lado, procura-se o apoio de sectores estratégicos do alto clero, cada vez mais um corpo de clientelas régias, para que melhor se pudessem opor a pretensões de dominação romana e simultaneamente, na óptica do rei, para que a sua política de limitação das prerrogativas e poder da Igreja, sobretudo nos planos jurídico/legal e económico, não encontrasse no clero nacional, ao nível das suas máximas hierarquias, fortes facções opositoras. Em suma, dir-se-ia que a política de «clericalização dos governos» não resultou da pressão do clero, derivada de qualquer aumento que se estivesse a verificar do seu poder económico, político ou cultural, antes teria sido o resultado de uma estratégia que visava permitir à monarquia o aumento dos seus benefícios e competências sobre a esfera eclesiástica. O que não significa que, pontualmente, alguns dos representantes do clero não tenham sabido aproveitar as suas posições para obterem favores para si ou para a instituição. Frise-se ainda que estas medidas não se subordinavam a uma estratégia ideológica de tipo regalista visando a obtenção de maiores poderes para a Coroa e redução dos poderes da Igreja, mas eram antes pensadas como

meio imediato de obtenção de interesses pontuais no sentido de um maior aproveitamento, por parte do rei e das suas clientelas, de recursos até então nas mãos da Igreja.

## OS ÁUSTRIAS

COM A DOMINAÇÃO FILIPINA instaurou-se um novo período na vida política que teve evidentes repercussões nas relações entre a Igreja e o Estado. Este ciclo, que se prolongará por 60 anos, durante o qual o prestígio e a influência de que até então Portugal gozava na capital do mundo católico foram abalados, teve duas fases distintas. A primeira, durante o governo de Filipe I (1581-1598), em que o monarca busca em Roma e em dignidades da Igreja portuguesa apoios para a sua causa, não tomando quaisquer medidas que pudessem suscitar a animosidade do clero, numa conjuntura em que a política filipina ia no sentido de criar consensos em volta da sua legitimidade à posse da coroa. A segunda, que se inicia com a subida ao trono de Filipe II e que se encerrará em 1640, pautou-se por um conjunto de posições anti-romanas e de ataque a privilégios da Igreja e motivou um clima de relações tensas e conflituosas quer com Roma, quer com o clero nacional. Esta linha acentuou-se com o tempo e culminou no reinado de Filipe III e do seu valido, o duque de Olivares.

Em contraste com o que se vinha verificando desde o reinado de D. Manuel assiste-se, a partir de 1580, a um progressivo enfraquecimento das posições portuguesas em Roma. As raízes desta situação prendem-se quer com a dominação castelhana, que no plano diplomático internacional subalternizava os interesses específicos de Portugal, quer com as próprias políticas romanas, que procuravam maior protagonismo e centralismo de acção.

Tudo isso se materializou em aspectos muito concretos. Por um lado, Portugal deixou de ter embaixadores autónomos em Roma e os enviados que lá foram integravam-se perfeitamente nas estratégias superiores determinadas por Madrid. Os sintomas desta situação são variados. Quando, em Janeiro de 1604, Filipe II envia a Roma como seu agente José de Melo, após um longo período em que não houve ninguém com essas funções, a primeira instrução que lhe foi dada determinava que ele, apenas chegado ao seu destino, fosse ter com o embaixador de Espanha e em tudo se aconselhasse<sup>112</sup>. Além disso, Roma nunca teve nuncio permanente em Lisboa mas apenas colectores apostólicos. Assim, não é de estranhar uma clara redução da intensidade das relações diplomáticas, visível no drástico decréscimo do volume de breves e bulas emitidas por Roma relacionados com Portugal. Por outro lado, a partir de 1585, no pontificado de Sisto V, fixou-se o número de cardeais em 70 e as nações católicas passaram a ter a honra de propor a criação de cardeais nacionais, tendo Portugal ficado à parte desse movimento até 1686<sup>113</sup>.

O caso mais flagrante desta redução da autoridade portuguesa em Roma prende-se com o padroado régio, sobretudo no Oriente, que desde D. Manuel tinha constituído um pilar central da acção da Coroa. É certo que os problemas relacionados com o Padroado Português no Oriente haviam começado antes de 1580, com a instalação dos Espanhóis nas Filipinas e a subsequente acção de evangelização por eles intentada. Todavia, após 1580, o enfraquecimento das posições portuguesas precipitou-se. O primeiro golpe ocorreu em 1608, por acção da bula *Apostolicae sedis*, do papa Paulo V, que autorizava os membros das ordens mendicantes a irem para Oriente por via de portos e navios não portugueses, tendo-se deste modo revogado o quase monopólio de missão de que a Coroa disfrutava na Ásia desde 1514. Mais tarde, em 1633, o papado abriria os territórios portugueses à acção de outras ordens religiosas, que não apenas as mendicantes. A grande machadada foi, no entanto, dada em Janeiro de 1622. A fim de controlar e centralizar a acção evangelizadora da Igreja, Gregório XV instituiu a Sacra Congregação de Propaganda Fide, instância especificamente destinada a tratar das matérias relacionadas com a missão. Com a sua criação, e apesar de algum res-



*D. Sebastião*, por Cristovão de Morais, 1565 (Madrid, Convento das Descalzas Reales).

peito que ao princípio se teve para com antigos direitos portugueses, iniciou-se um processo de tentativa de cerceamento de privilégios que haviam sido concedidos aos monarcas de Portugal e a Santa Sé começou a enviar missionários para os locais da Ásia onde não existia soberania de Portugal. A tibieza portuguesa ao tempo era tal que foi quase nula a oposição a que missionários enviados pela congregação rumassem ao Oriente, mesmo em navios portugueses largados de Lisboa, tentando-se apenas que os evangelizadores não se dirigissem para territórios de dominação política portuguesa. Em 1637, a Congregação da Propaganda Fide criava o vicariato apostólico de Hidalcão, (Decão) propondo-se evangelizar sem qualquer dependência de Portugal<sup>114</sup>.

Neste quadro geral de esbatimento do poderio português em Roma, a acção governativa de Filipe I foi cautelosa e prudente. Face a alguma resistência movida por sectores do clero, desde cedo procurou o apoio da Santa Sé para solidificar as suas posições em Portugal. Parece claro que o rei quis usar a influência hispânica em Roma para exercitar o controlo do clero português em matéria política. Logo em 11 de Fevereiro de 1581, o cardeal Alexandre Riario, que era o legado papal, emite um édito impondo a pena de excomunhão maior aos pregadores e confessores que tratassem de assuntos relacionados com o estado do reino de Portugal<sup>115</sup>. Na mesma data, emite uma carta monitória excomungando «muitos religiosos frades e clérigos, assi seculares como regulares» que tomaram armas pelo partido do prior do Crato, dando a todos nove dias para se apresentarem e «darem descargo das ditas culpas»<sup>116</sup>. Posteriormente, por breve de 18 de Março de 1582, o papa manda condenar os «excessos» cometidos pelo bispo da Guarda, João de Portugal, partidário do prior do Crato<sup>117</sup>. Em Outubro desse ano um breve papal dirigido a todos os arcebispos e bispos de Portugal concedia-lhes permissão para poderem entregar à justiça secular os eclesiásticos que conspirassem contra o rei<sup>118</sup>. Enfim, fica evidente a existência de um processo de perseguição aos desalinha-dos que contou com o apoio romano.

A prudência de Filipe I manifestou-se ainda no facto de não ter bulido com a Igreja e seus privilégios, procurando, através de uma política de promoções e protecção, obter o apoio de figuras de proa da hierarquia eclesiástica. Dê-se como exemplo Miguel de Castro. Bispo de Viseu desde 1579, promovido ao arcebispado de Lisboa, de que tomou posse em Julho de 1586, ficou como um dos cinco governadores do reino quando o primeiro vice-rei, cardeal-arquiduque Alberto, regressou a Madrid em 1593. Ou o caso do bispo de Portalegre, André de Noronha, que presidia aos destinos daquela diocese desde 1560 e que, em 1581, foi nomeado para a diocese de Placência, onde viria a falecer em 1586. Ou Jorge de Ataíde, que tinha sido forçado a abandonar a diocese de Viseu no final do reinado de D. Sebastião e que Filipe I muito estimou, nomeando-o capelão-mor, esmoler, membro do Conselho de Portugal e propondo-o mesmo para muitos arcebispadados, que ele, todavia, recusou.

Com a subida ao trono de Filipe II esta linha de actuação mudou. Dora-vante assiste-se a uma estratégia insistente de afirmação da esfera secular sobre a Igreja e a um esforço de autonomia face a Roma. Há mesmo quem considere que as políticas seguidas se enquadram na linha das doutrinas regalistas então emergentes e que em Portugal tiveram como grande teorizador, numa primeira fase, Gabriel Pereira de Castro, com o seu *Tractatus de manu regia* (1622-1625), tratado que viria a ser condenado pela Santa Sé em 1640. Esta postura foi-se acentuando com o passar dos anos e com Filipe IV «o regalismo atingiu o seu auge, tendo provocado dificuldades e lutas com a Cúria de Roma, o que levou a Santa Sé a fechar a nunciatura para evitar maior interferência do poder régio nos seus negócios»<sup>119</sup>. Semelhante é a posição de Luís Torgal, quando afirma que os anos 20 e 30 do século XVII foram um período de confronto entre as forças regalistas e eclesiásticas, sublinhando que os sectores da Igreja que pugnaram pela defesa das suas liberdades «parecem confundir-se, como vieram a reclamar depois da Restauração, com as forças defensoras da independência»<sup>120</sup>. Ou seja, ao lutarem pelos seus interesses, certos sectores do clero teriam contribuído para engrossar as fileiras dos opositores ao governo da monarquia dual.

Nas instruções que, em 1604, Filipe II deu a José de Melo são já evidentes os sinais desta postura de reforço do poder secular. Foi este agente encarregado de insistir com o papa para que não desse dispensas a portugueses que, em função de os seus bispos os não quererem ordenar, se deslocavam a Roma para aí obterem ordens sacras em dioceses italianas; de tentar que o papa não concedesse benefícios do padroado régio e do padroado de vassallos laicos sem o consentimento do monarca; de obter informações sobre portugueses que difamassem a acção da Coroa, acusando-a de defraudar a jurisdição eclesiástica; de saber se em Roma se concediam benefícios ou pensões de Portugal a estrangeiros, o que era contrário às leis do reino<sup>121</sup>.

Em Portugal, por outro lado, foram muitas as dificuldades que se colocaram aos representantes da Santa Sé: proibía-se aos colectores a ingerência no governo de ordens religiosas, impunha-se-lhes o levantamento de interditos e censuras que tivessem determinado, impossibilitava-se a visita a arcebispados e bispados, tendo ainda eclodido confrontos motivados por questões jurisdicionais e de propriedade eclesiástica<sup>122</sup>.

Conhecem-se inúmeros ecos destas disputas com o poder romano. Um dos primeiros problemas surgiu por causa dos bens dos religiosos que morressem fora do claustro. Um alvará régio de 28 de Agosto de 1611 instituía que os bens de mão-morta dos mosteiros e comunidades eclesiásticas revertessem para a Coroa, legislação que contrariava as pretensões de Roma, das ordens e de muitos colégios. A questão arrastou-se alguns anos. Em 1616, e uma vez que entre as faculdades que haviam sido legadas ao colector pelo papa se incluía a percepção dos espólios dos religiosos, o rei informou-o de que em Portugal não tinha esse direito. Entretanto, num caso concreto, houve recurso de uma decisão do representante papal para a Casa da Suplicação, o ministro romano não obedeceu e a justiça régia mandou prender um seu oficial. Num breve de 4 de Outubro de 1616 o papa queixa-se de violências cometidas pela justiça secular contra o seu colector em Lisboa<sup>123</sup> e, no ano seguinte, o colector, Octavio Accoramboni, chegou ao ponto de excomungar as justiças régias. O rei interveio e, em 1618, o representante papal foi convocado a Roma e destituído do cargo.

Posteriormente, com base em outros motivos, continuaram a assinalar-se disputas entre os dois poderes. Por breve de 5 de Março de 1622, o papa roga ao rei que ponha termo às «grandes violações» da imunidade eclesiástica cometidas pelos seus ministros<sup>124</sup>. Em Junho de 1625 há queixas de violências praticadas contra o colector apostólico<sup>125</sup>. Em 1633, mais uma vez o colector, desta feita Lourenço Tramali, impõe um interdito de oito dias sobre Lisboa e censuras contra os ministros do rei. O auge das polémicas viria a dar-se em 1639, com a expulsão cominada ao colector, após rocambolescas acções, entre as quais se conta a sua prisão. Tudo havia sido causado por desentendimentos motivados por legislação que cerceava as igrejas da posse de bens de raiz doados pelos fiéis ou deixados para sufrágio das almas. Em 19 de Maio de 1640, o marquês de Castelo Rodrigo escrevia ao rei sobre esta matéria, dizendo que falara ao papa e que ele havia feito «grande ruido»<sup>126</sup>. E de facto assim era, pois em 7 de Setembro de 1640 era promulgado o breve *Emanarunt alias* pelo qual se afirmava que todos os injuriadores do colector em nenhuma parte pudessem ser absolvidos das censuras com que foram fulminados<sup>127</sup>.

As disputas não ocorreram apenas entre a Coroa e os representantes da Santa Sé. A ofensiva filipina procurou de igual modo limitar o poder da Igreja portuguesa, cerceando-lhe a posse de bens — de que os problemas com Roma que se acabam de relatar são já um efeito —, restringindo o exercício da liberdade de jurisdição eclesiástica e até impondo tributos fiscais sobre o clero. Em boa parte, esta pressão sobre o clero resultava das dificuldades económicas que se viviam e da necessidade de a Coroa se apoderar de parte dos rendimentos da esfera eclesiástica. Vejam-se, de seguida, alguns dos casos mais emblemáticos desta tendência.

Em 1617, o rei escrevia ao papa tentando justificar o comportamento dos seus ministros da Relação do Porto, que haviam tomado medidas contra o bispo da diocese, em virtude de este não ter querido colar numa paróquia de

padroado régio, como era, aliás, seu direito, um indivíduo que o monarca nomeara. Na missiva solicita que o sumo pontífice censure o bispo e o coletor apostólico, para que não se intrometam na jurisdição real<sup>128</sup>.

Em 1624, um cônego da Sé de Lisboa protestava contra uma lei pragmática sobre o uso de coches, que o monarca emitira com o fim de se libertarem mais cavalos para a guerra, o que no seu parecer contrariava a liberdade eclesiástica. As suas teses foram impressas num panfleto onde se pretende argumentar a defesa da liberdade eclesiástica em relação à lei geral do reino, o que é sintoma dos múltiplos atritos que por então ocorreriam<sup>129</sup>.

A partir de 1625, Filipe III, alegando a urgente necessidade de socorro da Índia, procura que o imposto do real-d'água recaísse também sobre o clero. Cabidos e bispos levantam-se contra esta pretensão. O cabido de Coimbra, em sessão de 12 de Dezembro de 1625, recusa-se a pagar este imposto, por ir contra as «liberdades do estado eclesiastico»<sup>130</sup>. Madrid procura o apoio do papa e consegue obter um breve, em 31 de Janeiro de 1629, que forçava o clero a pagar o real-d'água. Mas o monarca acabou por desistir e fez uma conciliação directa com os bispos<sup>131</sup>. Esta ofensiva tributária suscitou tomadas de posição do Conselho-Geral do Santo Ofício, como mostra António de Oliveira, citando um documento daquele conselho onde se lê: «Se quereis Portugal próspero, não encontreis as coisas da Igreja, não lhe lanceis tributos e peditórios.»<sup>132</sup>

Em 1639, um procurador da Coroa embargou a publicação das Constituições Sinodais de Braga, ordenadas pelo arcebispo Sebastião de Matos Noronha, só publicadas em 1697, depois de modificadas certas passagens. Relatava o procurador no seu parecer que dezasseis dos títulos das constituições colidiam com a jurisdição real, nomeadamente em pontos relacionadas com legados pios, confrarias, direito de asilo, avaliação incorrecta de certos delitos como sendo de foro misto — por exemplo dar «tabolagem» de jogo, ou um homem vestir-se de mulher<sup>133</sup>.

Por último, deve notar-se como o esforço de racionalização e burocratização característico da administração filipina também se fez sentir ao nível das instâncias através das quais a Coroa exercia o governo das matérias eclesiásticas e até na reforma de certas instituições. Em 1591, ainda no reinado de Filipe I, foi criado o Tribunal da Junta da Cruzada, com competências no âmbito da cobrança e administração das rendas da Bula da Cruzada e, em 10 de Maio de 1634, foi-lhe dado um regimento. Em 1608 há novos regimentos para a Mesa da Consciência e Ordens. A partir de 1622, com a nomeação de Nuno de Mendonça, os presidentes deste órgão passaram a ser quase sempre laicos<sup>134</sup>. Em 1613, foi a vez de se publicar um novo regimento do Santo Ofício, o primeiro impresso que aquela instituição teve. Finalmente, a partir de 1620, há novos regimentos e estatutos para as três ordens militares.

As alterações registadas e o clima que entretanto se havia criado davam a D. João IV, o rei aclamado na Restauração, uma herança pesada. De facto, quando o primeiro Bragança subiu ao trono, as relações entre Portugal e Roma não tinham o sabor que as caracterizara nos tempos finais da dinastia de Avis. Em Dezembro de 1640 fazia quase um ano que todas as igrejas de Lisboa haviam sido interditas por Roma, estando a cidade privada de culto público. Díficeis tempos se avizinhavam.

## DA RESTAURAÇÃO ATÉ 1670

DESDE QUE EM 1640 D. João IV assumiu o poder, até 1670, ano em que, já com o recém-eleito papa Clemente X e com D. Pedro II regente, volta a haver entre os dois estados representantes ao mais alto nível mutuamente reconhecidos (embaixador de Portugal em Roma e núncio em Lisboa), inicia-se um novo ciclo na história das relações entre a Igreja e o Estado. Período difícil do ponto de vista da conjuntura política-económica, foi intensamente perturbado no quadro das relações diplomáticas entre Portugal e Roma, com consequências nefastas no âmbito da vida interna da Igreja portuguesa, pese

embora o facto de se notar que, no que tocava à resolução dos problemas que se dirimiam em Roma, o rei e os sectores mais representativos da Igreja tivessem estado normalmente irmanados.

Neste período duas questões dominaram: o reconhecimento papal da legitimidade de D. João IV ao trono de Portugal, o que era indispensável para a existência de relações regulares entre os dois estados; e o provimento dos bispados e outros benefícios, aspecto que, à medida que o tempo ia passando, contribuía para a criação de uma situação delicada no interior da Igreja. Ou seja, pode dizer-se que as atenções da Coroa, passado um primeiro momento em que D. João IV procura obter o apoio dos mais altos dignitários da Igreja para o seu partido e move algumas pontuais perseguições aos que manifestaram o seu desalinhamento em relação à causa restauracionista, estiveram mais voltadas para as relações externas com Roma, do que para a situação interna da Igreja nacional.

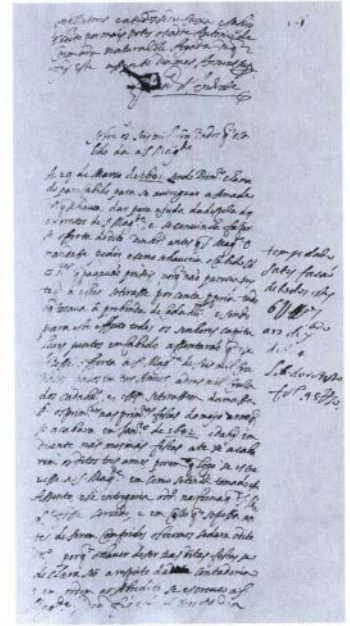
Graças aos rigorosos trabalhos de A. Antunes Borges (1957 e 1958), que se vieram juntar aos anteriores contributos de J. Augusto Ferreira (1917) e de Eduardo Brazão (1947), é exequível fazer uma pormenorizada reconstituição dos factos que pautaram as relações com Roma após a subida ao trono de D. João IV. A visão multiangular que Antunes Borges propõe, atenta às posições das partes directamente envolvidas, mas também de Espanha e de França, é essencial para perceber como, no contexto da política internacional, a situação que se vivia era muito complexa e por isso se arrastou, sem uma solução definitiva, durante aproximadamente três décadas.

Desde muito cedo se procuraram soluções para tentar resolver os dois grandes problemas mencionados. Uma consistiu no envio de representantes à Santa Sé, quer por iniciativa do monarca, quer por parte do estado eclesiástico. Logo em Abril de 1641, D. João IV promove a primeira, liderada pelo bispo de Lamego, Miguel de Portugal. O prelado, pesem os obstáculos levantados pelo papado à concretização da embaixada, chegou a Roma em 20 de Novembro de 1641. Aí os diplomatas espanhóis tudo faziam para impedir que o papa o recebesse, instigando-o ainda a condenar publicamente a sublevação portuguesa. Chegaram mesmo, em 20 de Abril de 1642, a atacar a comitiva na qual seguia o ordinário lamacense, tendo na refrega havido mortos e feridos. Nesta acção esteve envolvido o recém-nomeado embaixador de Espanha em Roma, o marquês de Los Velez, a quem Filipe IV havia prometido o vice-reino de Nápoles caso ele conseguisse obter do papa a expulsão do bispo de Lamego. E de facto, pese o empenho do prelado português, a 18 de Dezembro de 1642 regressava à pátria sem ter conseguido ser recebido como embaixador de Portugal por Urbano VIII.

Este mau presságio inicial viria a repetir-se nos anos vindouros e, à data da morte de D. João IV, em Novembro de 1656, a situação continuava por resolver. Em Abril de 1643 pensou-se enviar a Roma, em missão extraordinária, o conde da Vidigueira, embaixador em Paris. Simultaneamente, buscava-se o envolvimento da França no processo. Luís XIII chegou a solicitar a Urbano VIII que tentasse resolver a questão.

Pelos inícios de 1644, foi o clero português que decidiu mandar a Roma um seu representante. Era uma nova estratégia que se desenhava. Foi encarregado da incumbência Nicolau Monteiro, prior de Cedofeita. Este apresentou ao papa os enormes danos que a situação estava a causar em Portugal onde, na altura, eram já dezassete as mitras vagas. Mas também esta missão se revelou infrutífera e o enviado regressou, em 1646, depois de ter sido assaltado em Roma por um grupo de castelhanos e napolitanos, em 2 Abril de 1645, num atentado que provocou a morte de um dos seus lacaios e que contribuiu para ofuscar a imagem de Espanha junto das várias representações diplomáticas e da própria cúria.

Com a saída de Nicolau Monteiro esmoreceram os esforços empenhados tentados desde 1641. Em Outubro de 1648, ainda o rei decidiu mandar a Roma, a pedido dos três estados, Manuel Álvares Carrilho, cuja acção não teve qualquer efeito prático positivo e, posteriormente, foi necessário esperar pela morte do papa Inocência X, para que o rei reincidisse no pedido de



Acórdão do cabido da Sé de Coimbra sobre a oferta de 6000 cruzados ao rei D. João IV (Arquivo da Universidade de Coimbra).

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO  
DE LEITORES.

admissão na Santa Sé de um seu embaixador. Foi encarregado dessa missão o experiente diplomata Francisco de Sousa Coutinho. Recebido pelo sumo pontífice em 14 de Dezembro de 1655 e pese a boa impressão com que ficou da audiência, também os seus esforços não foram recompensados. Em 1659, após a morte de D. João IV, e muito desacreditado por certas facções que então se assenhorearam do poder, regressaria ao reino, depois de acesas polémicas com o cardeal Ursino, então cardeal-protector de Portugal, a quem em várias ocasiões acusara de negligente e ludibriador dos interesses da Coroa.

Entretanto, para além do envio destas embaixadas e da procura dos apoios franceses, desde 1643 que se vinham intentando outras estratégias de acção. Assim, pensou-se criar um cardeal-protector de Portugal que funcionasse na cúria como centro da defesa dos interesses portugueses. Ponderaram-se inúmeras hipóteses. O cardeal Bichi, sugerido pelo embaixador de Portugal em França, o cardeal Barberini, escolha do padre jesuíta João de Matos, etc. Sopejavam-se os seus apoios e influências, os encargos financeiros que isso traria e uma decisão definitiva ia sendo adiada. Finalmente, através de um despacho de 16 de Abril de 1652, D. João IV acabou por nomear o cardeal Virgílio Ursino protector do reino, solicitando ao papa que o aceitasse como tal.

No decurso deste longo processo várias soluções de compromisso foram exploradas sem que se tenha conseguido um consenso. Em 1643 uma congregação de cardeais foi do parecer que a solução para o problema do provimento dos bispados seria fazê-lo sob a fórmula «ad supplicationem seu nominationem Regis», sem especificar o nome do rei, para assim não haver da parte romana um comprometimento expresso com a legitimação da situação portuguesa, aconselhando ainda que ninguém que de forma pública tivesse sido partidário da aclamação de D. João IV fosse provido por este modo. Em 1644 foi a vez do rei aceitar que nas bulas de nomeação dos prelados não houvesse menção expressa de que os bispos haviam sido apresentados por si, desde que na Secretaria do Vaticano ficasse arquivada a certidão do rei que os nomeava e, mais, que se obtivesse uma declaração na qual se atestasse que as ditas nomeações ficavam aí arquivadas. Era um modo capcioso de provocar, ainda que de forma não publicitada, um reconhecimento tácito por parte da Santa Sé da legitimidade de D. João IV. Finalmente, em Maio de 1645, o papa chegou a prover em consistório os bispados de Viseu, Miranda e Guarda, com os bispos nomeados por D. João IV, mas debaixo da cláusula de «motu proprio» e não falando no rei, o que foi considerado inaceitável por parte da Coroa. Pensaram bem os conselheiros régios quando lhe fizeram sentir que, por esta fórmula, se resolvia o problema dos bispados, mas, deixando o papa de estar pressionado pelas dificuldades que essa situação incómoda lhe criava, ficava o monarca privado de qualquer meio de pressão para forçar Roma a reconhecer a sua legítima condição de rei de Portugal.

Estas diligências conduziram a que, em alguns momentos, tivesse nascido a esperança de se estar na iminência de alcançar um acordo. Tal sucedeu quando o papa Urbano VIII morreu, em 29 de Julho de 1644, e houve a expectativa de que o domínio do conclave pelos cardeais Barberini elegeria um papa pró-francês. Isso não veio a consumir-se, tendo a eleição recaído sobre o cardeal Pamfili, sugerido pela facção espanhola. Mais tarde, na sequência dos apoios procurados junto de certos cardeais, volta a haver uma esperança de que o problema dos bispos se ia resolver. O próprio rei, em 12 de Julho de 1647, remete ao marquês de Niza, embaixador em França, uma carta na qual declara destinar 20 000 cruzados para agraciar os que tivessem parte na consumação favorável do negócio<sup>135</sup>. Noutras momentos foi o desalento que se instalou. Tal se depreende de uma carta que D. João IV envia para o padre Nuno da Cunha, encarregado dos negócios da Coroa em Roma, na qual, em jeito de *ultimatum*, estabelece a data do nono aniversário da sua subida ao poder para que toda a situação com Roma se resolvesse, ameaçando: «... porque passado esse dia não tendes que falar mais ao Papa na materia e eu cuidarei que está vaga a sede de S. Pedro e que não tenho recurso a ela e farei o que nesse caso pede a extrema necessidade de meus vassallos e mandarei

notificar a todos os príncipes cristãos e ao mundo a justificação com que procedi e dos inconvenientes que se seguirem dará conta a Deus o Papa...»<sup>136</sup>. Nesse ano de 1649 o papa decidia encerrar a nunciatura em Portugal, mandando retirar de Lisboa Vicente Nobili.

O insucesso de todas estas iniciativas e a situação de impasse que se foi instalando resultavam da complexidade da situação que estava criada bem como dos múltiplos e contraditórios interesses em jogo. As relações entre Roma e os reis de Espanha, no que concernia às questões de Portugal antes de 1640, tinham criado um mau clima entre os dois estados que se havia reflectido na expulsão de Lisboa do representante papal por Filipe III e no subsequente interdito lançado sobre Lisboa, situação que vigorava quando D. João IV assumiu o poder. A provisão dos bispados agravava-se ainda pelo facto de que, antes de Dezembro de 1640, foram nomeados por Filipe III bispos para as dioceses do Porto, Portalegre e Miranda, provisões que foram de novo preconizadas, em 18 de Março de 1641, por proposta do cardeal Cueva, em nome do rei de Castela, enquanto rei de Portugal. A nomeação do bispo do Porto foi mesmo confirmada em consistório, em 1 de Julho de 1641, numa altura em que também D. João IV havia proposto para aquela diocese o nome de Sebastião César de Meneses. Nenhuma destas propostas acabou por vingar, mas tudo causou perturbações na comunicação entre as partes.

Em todo este processo a Santa Sé estava numa situação profundamente difícil. Se é certo que não podia assistir passivamente à degradação interna da Igreja portuguesa e se temia a possibilidade de algum movimento cessacionista, não é menos verdade que um eventual reconhecimento das pretensões joaninas colocava Roma em franca oposição a Espanha. Ora, decorrendo a Guerra dos Trinta Anos e no rescaldo de um sem-número de querelas político-religiosas no seio da cristandade europeia, o apoio daquela potência era-lhe imprescindível.

A monarquia hispânica desde cedo percebeu esse peso, bem como a importância estratégica que constituiria para D. João IV o seu reconhecimento como rei pelo papa, e tudo tentou, inclusivamente o uso da violência, para inviabilizar qualquer compromisso entre as duas partes.

A França, por um lado, interessava que a situação política portuguesa se resolvesse favoravelmente a D. João IV mas, simultaneamente, a continuação dos conflitos contribuía para debilitar a força da sua sempre rival Espanha. Concomitantemente, numa altura em que os Franceses intentavam obter posições no Oriente, convinha-lhes a fragilidade portuguesa para defender os seus direitos de padroado naquelas paragens.

As posições portuguesas também não eram tão lineares como aparentemente podia parecer. O investimento feito pela monarquia restaurada para obter apoios papais e para que se resolvessem as situações das dioceses vagas era contrabalançado por interesses de sinal contrário. De facto, a vacância das dioceses trazia alguns proventos materiais ao rei que eram de enorme valia no difícil contexto económico que se vivia, sobretudo pela pressão das campanhas militares defensivas contra os exércitos castelhanos. Uma análise atenta da longa série de correspondência que, desde 1641, D. João IV manteve com o cabido eborense prova-o à saciedade. Na ausência do arcebispo o rei ficava para si com parte ou a totalidade das rendas do arcebispado, a título de empréstimo, aproveitando ainda a fuga para Castela de muita gente que tinha pensões impostas sobre essas rendas para ficar com elas para si, pese sempre alguma oposição do cabido<sup>137</sup>. Esta situação não foi exclusiva de Évora e confirma a ideia de que o rendimento dos bispados vagos, depois de 1640, era habitualmente remetido ao rei<sup>138</sup>.

Por outro lado, havia muitos indivíduos e grupos, mesmo no interior do clero, para quem o prolongamento do impasse era vantajoso. O experiente embaixador Sousa Coutinho dá disso conta desde 1656. Apercebendo-se dos muitos eclesiásticos portugueses que viviam em Roma, a título individual ou em representação de religiões e de cabidos, o embaixador refere que para eles era utilíssima a dilação do não provimento dos bispados e por isso tudo faziam para perturbar a sua própria acção, uma vez que iam aproveitando a

conjuntura para em Roma serem providos em alguns dos benefícios que iam vagando e ainda porque, na ausência de prelados, não tinham ninguém para controlar a sua acção em Portugal, podendo mais livremente agir em função de interesses pessoais ou clientelares<sup>139</sup>. Já para não falar de plausíveis apoios que em Portugal certos sectores da Igreja dariam à causa castelhana, como era o caso da Inquisição, quanto mais não fosse para expressar o desagrado por certas medidas que se intentaram tomar, da parte da Coroa, no contexto da obtenção de apoios financeiros de sectores cristãos-novos. O mesmo Sousa Coutinho lança suspeitas graves sobre a acção da Inquisição enquanto «fortaleza de Castela» no interior do reino, em carta à rainha Luísa de Gusmão, de 13 de Agosto de 1657<sup>140</sup>.

Em face deste enredado novelo a estratégia de Roma foi não decidir. Ir protelando qualquer solução definitiva até que conjunturas mais propícias abrissem as portas a um acordo. Neste quadro, a fidelidade ao catolicismo que o rei e muitos sectores da sociedade portuguesa iam demonstrando foi essencial para a orientação da política romana. E o papado não se esquecia de medir o pulso às acções portuguesas. Neste contexto, merece especial menção uma carta, de 25 de Outubro de 1647, em que o informador pontifício em Portugal, Vincenzo Mobili, comunica ao secretário de Estado em Roma que se o rei de Portugal não fosse tão pio e católico já se teria caído na hereesia<sup>141</sup>. Isto é, Roma, pressionada por conditionalismos da política internacional complexos, confiava na submissão e catolicismo dos Portugueses, para que o tempo fosse resolvendo certas questões, com a confiança de que o perigo de uma ruptura estava fora de causa.

A dilatação de uma solução final ia agravando os problemas internos da Igreja. A partir de 1643, começa a levantar-se a delicada questão da renovação papal e colecta do dinheiro da Bula da Cruzada, fundamental para a defesa das conquistas africanas e asiáticas e ainda da nomeação que D. João IV fez de um novo comissário da Bula, que Roma temia ratificar para não ferir as susceptibilidades espanholas. Além do não provimento dos bispados outros lugares iam ficando desamparados. Por 1648 D. João IV protestava por um sem-número de requerimentos pendentes relativamente a questões das ordens militares e pensões dos bispados, na mesma altura em que se lamentava pelo facto de, nesse ano, em virtude da inexistência de prelados, para haver santos óleos nas várias dioceses do reino, ter sido necessário que o seu capelão deixasse de fazer os ofícios da Semana Santa na Capela Real, para os fazer na Catedral de Lisboa<sup>142</sup>. Em 1649, os três estados, reunidos em cortes, dirigiram uma carta ao papa em que expunham a grave situação do reino, onde já só a diocese de Elvas tinha prelado. A partir de 1653, com a morte do inquisidor-geral Francisco de Castro, também a Inquisição ficou sem comando, situação que se viria a perpetuar até 1671.

Em 1659 morria o único bispo titular ainda existente, o de Targa, ficando então o império sem qualquer bispo. Esta situação dava origem a desmandos praticados pelos cabidos no governo das dioceses e a uma situação geral de grande desordem e impunidade no interior da esfera da Igreja, de que há múltiplas notícias coevas. Não é possível fazer uma avaliação definitiva dos reflexos concretos desta situação no exercício das visitas pastorais, no movimento diocesano das ordenações sacerdotais, no provimento das collações, no desempenho dos tribunais diocesanos, na gestão das rendas das mesas episcopais, no comportamento do clero em geral, não sendo de excluir que as queixas tinham algum fundamento.

Tudo era agravado pelo facto de certos sectores do laicado e do clero terem começado a tomar posições próximas do galicanismo político, ao que não eram estranhas as aproximações diplomáticas à França. Estas doutrinas, inclusivamente, suscitaram a redacção de tratados em que não só o problema do provimento dos bispados mas toda a questão das relações entre o papado, a Coroa e a Igreja portuguesa foram debatidos. Apesar de não terem obtido o valimento do monarca e da maioria das figuras de proa, quer do clero, quer dos círculos seculares palatinos, não haja dúvidas de que, episodicamente, elas floresceram. A integridade católica do reino começou a ser posta em causa

em Dezembro de 1643, quando o rei convocou uma junta composta por alguns dos bispos ainda existentes, por prelados eleitos mas ainda não reconhecidos e por teólogos e canonistas da Universidade de Coimbra. Pantaleão Rodrigues Pacheco, bispo de Elvas e eleito capelão-mor, líder das posições mais radicais, chegou a alvitrar a solução da eleição de um patriarca português que pudesse posteriormente prover as dioceses vagas. As decisões finais da junta não perfilharam nunca a tese de insubmissão a Roma. Idênticos aflorescimentos voltaram a ocorrer em 1645, quando uma nova junta se debruçou sobre as violências que em Roma se haviam praticado sobre o enviado Nicolau Monteiro, e mais tarde, em 1649, quando o rei decidiu convocar uma comissão de teólogos portugueses para emitir parecer sobre cinco pontos, entre os quais o de saber se poderiam ser sagrados bispos sem recurso ao Papa, tendo obtido uma resposta afirmativa.

Após a morte de D. João IV, a procura de soluções ficou praticamente paralisada. Em Dezembro de 1663 ainda Francisco Manuel de Melo foi a Roma para tentar resolver a situação. Chegou a ser recebido pelo papa Alexandre VII, mas a conjuntura conturbada das relações entre o papado e a França, bem como as dificuldades sempre criadas pelo partido espanhol em Roma, não permitiram que a sua missão fosse coroada de êxito<sup>143</sup>. Nesta altura já governava Afonso VI, que tal como o pai nunca aceitou a proposta que Roma há muito fazia para que a questão do provimento dos bispados fosse resolvida, com o papa a nomear os bispos apresentados pelo rei de Portugal mas com a designação «de motu proprio» e não reconhecendo o seu direito de padroado na bula de nomeação.

Desde os inícios de 1664 até Setembro de 1668, não há registo de contactos entre a diplomacia portuguesa e a romana, o que sugere que as relações estiveram cerradas. Explicam-no a situação política de Portugal, com os conflitos entre as facções próximas de Afonso VI e as do irmão D. Pedro, e o penoso arrastar destas relações por mais de 20 anos sem qualquer solução. A paz consumada entre Portugal e Castela, no ano de 1668, viria finalmente criar as condições para que tudo se recompusesse.

## DE 1670 ATÉ À EXPULSÃO DA COMPANHIA DE JESUS

A ASSINATURA EM MADRID (Fevereiro de 1668) do tratado de paz com Castela foi factor decisivo para que o curso das relações entre Portugal e a Santa Sé se restabelecesse. A sua importância foi bem percebida e pouco depois, por ordem de D. Pedro II, o confessor da rainha, Francisco Villa, foi a Roma, entre outras coisas, para comunicar a assinatura do tratado.

Em Setembro de 1668 retomam-se os contactos entre os dois estados, com os assuntos relativos à anulação do matrimónio de Afonso VI<sup>144</sup>. E pelos inícios de 1669 os canais diplomáticos começam a ser activados de forma consistente, já não para tratamento da questão da anulação do consórcio do rei deposto e da dispensa de casamento de D. Pedro com a cunhada. Por breve de 2 de Abril daquele ano já o papa declarava aceitar um embaixador português a ser enviado por D. Pedro e resolver o problema do provimento dos bispados<sup>145</sup>. Ainda nesse ano é reconhecida a independência de Portugal e nomeado embaixador o conde de Prado, Francisco de Sousa, a quem foram dadas minuciosas instruções, em 1 de Maio de 1669<sup>146</sup>. No ano seguinte, também em Maio, após Clemente X ter sido eleito papa, aceita-o como embaixador extraordinário de Portugal em Roma<sup>147</sup>. Em 12 de Agosto de 1670, pelo breve *Praecipuas inter*, a Santa Sé elegeu um núncio para Portugal, Francisco Ravizza, bispo de Sidónia<sup>148</sup>, nomeação acolhida com enorme agrado pelo regente D. Pedro II<sup>149</sup>. Por fim, e ainda em 1670, começou a fazer-se regularmente o provimento dos bispados.

O primeiro bispo a ser confirmado foi o de Leiria, Pedro Vieira da Silva, e nesse ano quase todas as dioceses foram providas, ainda que sob a modali-

dade anterior a 1580. Ou seja, os bispados antigos com a cláusula «ad supplicationem» do rei e os novos (Leiria, Miranda, Elvas e Portalegre) sob a fórmula «ad nominationem seu presentationem». A diplomacia portuguesa, seguindo recomendações de Lisboa, tudo tentava para que nas bulas de nomeação aparecesse esta última designação extensível a todas as dioceses, como tinha sido praticado enquanto os reis de Castela foram detentores da Coroa de Portugal, o que não foi conseguido. A fórmula definitiva da nomeação dos prelados só veio a ajustar-se em 1740, no pontificado de Bento XIV, altura em que todos passaram a ser providos sob a cláusula «ad presentationem» do rei<sup>150</sup>. Ficavam ultrapassados os dois grandes obstáculos que durante trinta anos tinham gerado tantos inconvenientes.

Começa a emergir, a partir de então, um novo ciclo, extensível até 1759, altura em que, na sequência da expulsão da Companhia de Jesus, instigada pela acção de Sebastião José de Carvalho e Melo, um corte de relações entre Portugal e Roma, em 1760, viria alterar a configuração dos rumos que se vinham trilhando. Os anos iniciais do reinado josefino não constituíram nenhuma fissura profunda com tendências do passado. Quando em 1750 Carvalho e Melo foi nomeado secretário de Estado, as suas ideias a propósito das relações entre a Igreja e o Estado não eram mais radicais do que as que no reinado de D. João V se tentaram implantar<sup>151</sup>. Aliás, pouco após a morte de D. João V, o núncio Lucas Tempì, bom conhecedor da realidade portuguesa, na sequência de seis anos de permanência em Portugal, escreve para Roma noticiando as movimentações políticas que se davam em Lisboa e, ao referir que Carvalho e Melo devia ser um dos nomeados para uma das secretarias de Estado, classifica-o como uma «boa escolha». A constituição, em Março de 1756, de Francisco de Borja como patrono principal e protector do reino contra os terramotos<sup>152</sup>, a nomeação de Francisco Saldanha da Gama para o cardinalato, em Maio desse ano<sup>153</sup>, o provimento de um irmão bastardo do rei, Gaspar de Bragança, para o arcebispado de Braga, são sinais do bom ambiente que se vivia.

Nesta fase (1670-1760) há duas linhas estratégicas principais, de que se encontram os primeiros traços na governação de D. Pedro II, que serão acentuados pelo filho D. João V e que os primórdios da regência josefina, com o paulatino processo de controlo do exercício do poder por Carvalho e Melo, não vieram alterar substancialmente. Por um lado, assiste-se a um esforço de reconquista e requalificação, no cenário romano, da imagem positiva e influente de que Portugal gozara no passado, ao mesmo tempo que se procura usar a relação com Roma e com a Igreja portuguesa para a promoção do poder do rei, numa dimensão tanto pessoal como institucional, que se procurava tivesse reflexos quer no plano externo, quer no plano interno. Por outro lado, foi evidente uma política de intensificação de medidas afirmativas da soberania portuguesa face ao poder pontifício, rumo que não era totalmente inédito, mas que agora se intensifica, e que se materializou em acções reguladoras e cerceadoras do exercício dos ministros romanos em Portugal e simultaneamente de reforço do poder da Coroa sobre a Igreja nacional. Estas acções decorrem num clima que, apesar de geralmente tender para a proximidade e bom entendimento, conheceu também sérias tensões, causadoras até de um corte de relações diplomáticas, e que colocaram habitualmente parte substancial do alto clero ao lado da Coroa contra Roma. Nota-se ainda que estas relações foram sendo reguladas por uma diplomacia cada vez mais hábil, com mais meios, com políticas mais concertadas e marcadas por um sentido estratégico, onde os interesses individuais e as decisões casuísticas iam dando lugar a uma postura mais institucional e a um certo taticismo de actuação. Isto decorria num cenário em que, da parte de Roma, se procurou, por via desta reaproximação, obter dividendos que compensassem as muitas querelas que por esta altura foram emergindo e depauperando a sede do mundo católico (galicanismo e jansenismo) e a auxiliassem na defesa contra a ofensiva turca.

A recuperação do prestígio e influência em Roma constitui um traço determinante deste ciclo. Visível desde 1670, esta política viria a ser fortemente



intensificada durante todo o reinado do *Magnânimo*, através da procura constante de títulos e privilégios para a Igreja, para certos membros do clero e para si próprio, como forma de afirmação estratégica do poderio português no conspecto internacional e de afirmação do poder interno da própria Coroa. Este objectivo foi-se consumando através de múltiplas vias. Uma foi o engrandecimento e lustre das cerimónias de entrada em Roma dos embaixadores portugueses. Nas importantes instruções que D. Pedro II deu a Francisco de Sousa, seu primeiro embaixador na capital romana — onde constam os decisivos assuntos da provisão dos bispados vagos, da reorganização administrativa das dioceses brasileiras, da obtenção de fundos oriundos das rendas da Igreja, dos benefícios para distribuir pelas clientelas régias, de questões de jurisdição relacionadas com a soberania da Coroa, do pedido da púrpura cardinalícia para o bispo-duque de Laon —, o monarca tem logo de início o cuidado de recomendar que o embaixador fizesse em Roma a entrada «mais luzida que permitir a pocibilidade»<sup>154</sup>. O mesmo voltou a acontecer, em Janeiro de 1676, quando o bispo de Lamego, Luís de Sousa, na sua qualidade de embaixador, fez uma entrada «de aparato fora do vulgar» em Roma<sup>155</sup>. A procura de luzimento atingiu o seu esplendor com a entrada em Roma do cardeal Bichi, em 1732, a quem D. João V ordenou que se enviasse a larga soma de 25 000 cruzados para custear as despesas do acto.

D. Pedro II, óleo sobre tela, de Henrique Ferreira, 1718 (Lisboa, Casa Pia).

FOTO: IPPAR/MANUEL PALMA.

◁ Alegoria à expulsão dos Jesuítas, gravura a água-forte e buril, c. 1759 (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: LAURA GUERREIRO.

A promoção ao cardinalato de portugueses e dos nuncios que tivessem exercido funções em Lisboa foi outra face desta estratégia. Em 1671, Clemente X concedeu à Coroa de Portugal o direito da «nómina cardinalícia», honra que até então era apenas apanágio de Espanha, França e Áustria, o que com toda a presteza foi bem aceite por D. Pedro II<sup>156</sup>. Em Maio desse ano, ascendia ao título o bispo de Laon, francês, primo da rainha Maria Francisca de Sabóia, e em 2 de Setembro de 1686, mais de 100 anos após o último cardeal luso ter falecido, as insígnias cardinalícias voltaram a ser cingidas por um português, o inquisidor-geral Veríssimo de Lencastre.

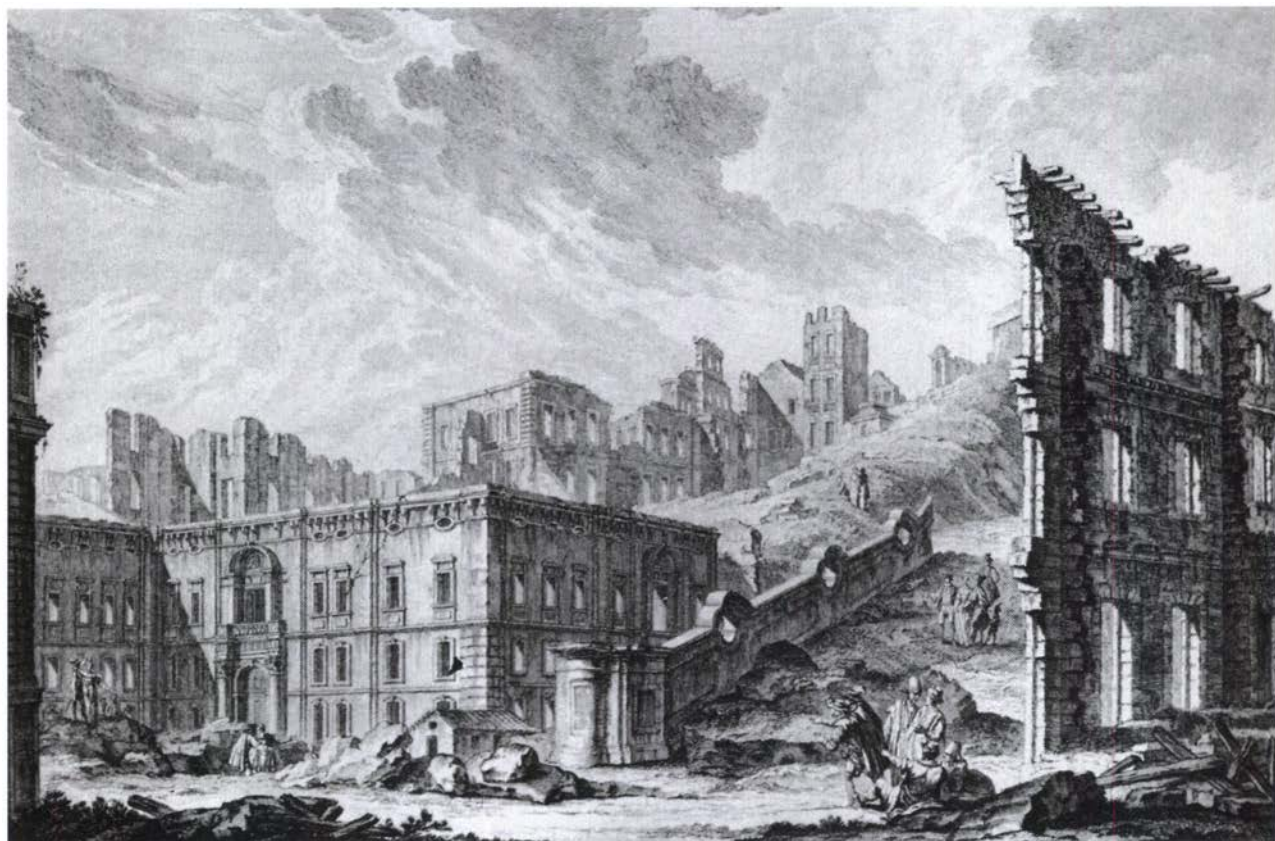
Entretanto, as ajudas estratégicas prestadas a Roma, em certa medida sustentadas pelo ouro brasileiro, aumentavam e iam dando os esperados frutos. Em 28 de Abril de 1717, depois de uma visita do rei, largava de Lisboa uma armada destinada a auxiliar na defesa contra os Turcos, que combateu na Batalha de Matapão, e por 1719 enviava-se um socorro financeiro, no valor de um milhão de cruzados, desde 1717 recolhido por todo o clero do reino<sup>157</sup>.

A promoção de novos cardeais portugueses e outras vantagens logo se procuraram. A partir de 1720, D. João V intenta que todos os indivíduos que exercessem o cargo de nuncios em Lisboa fossem promovidos a cardeais, na altura em que abandonassem a nunciatura, à imagem do que sucedia com os que serviam noutras capitais do mundo católico como Viena, Paris e Madrid. Depois de algumas dificuldades essa prerrogativa foi concedida pela primeira vez em 1731, a Vicente Bichi, que fora nuncio em Lisboa entre 1709 e 1721. Posteriormente, pensou-se alcançar o barrete cardinalício para o patriarca de Lisboa e todos os seus sucessores. Também esta benesse foi de difícil concessão, pois mereceu forte oposição das diplomacias francesa, espanhola e imperial. Por fim, em 17 de Dezembro de 1737, publicava-se a bula áurea que concedia mais esta alta distinção para a Igreja portuguesa, tendo o primeiro beneficiário sido Tomás de Almeida<sup>158</sup>. Enfim, pelo ano de 1737, como corolário de todos os esforços, havia quatro cardeais: Nuno da Cunha, eleito em 18 de Maio de 1712; José Pereira de Lacerda, desde 19 de Novembro de 1719; João da Mota e Silva, a partir de 9 de Dezembro de 1726; Tomás de Almeida, cardeal após 20 de Dezembro de 1737.

A valorização da imagem régia e do prestígio da Igreja portuguesa passou também pela promoção da Capela Real a basílica patriarcal. O processo começou a desenhar-se em 1710, com a publicação da bula *Apostolatus ministerio*, que erigia a Capela Real em colegiada. Posteriormente, em função das enérgicas acções diplomáticas de Melo e Castro e do marquês de Fontes, bem como do ouro brasileiro<sup>159</sup>, a que se devem juntar os apoios prestados pela Coroa portuguesa no socorro de Veneza ameaçada pelos Turcos, em 7 de Novembro de 1716, a Capela Real foi finalmente alcandorada à condição de patriarcal. A partir de então investiu-se no aumento da cerimonialidade do culto aí praticado e na obtenção de privilégios para o seu clero. O monarca tanto desejava que a sua patriarcal se assemelhasse à Basílica de São Pedro que mandou vir de Roma um cerimoniário, o cônego Gabriel Cimbali. Este circulava por Lisboa vestido como era usual fazerem-no os mestres-de-cerimónias do Papa e tinha por função velar para que tudo na patriarcal se executasse consoante o uso da capela pontifícia<sup>160</sup>. Chegou a usar-se a expressão «nova Roma» para glorificar Lisboa<sup>161</sup>.

Por fim, as distinções com que o papado honrou D. João V e a Igreja são bem significativas do investimento e das boas relações que desde 1670 se faziam na cúria. Por 1714, o sumo pontífice envia a Lisboa um emissário especial com a incumbência de entregar ao primogénito do rei, o infante D. Pedro, umas faixas benzidas pelo papa, honroso presente até então exclusivamente outorgado aos herdeiros das mais poderosas casas reinantes europeias<sup>162</sup>. Em 28 de Abril de 1742, através da bula *Rationi congruit*, obteve-se a bula de canonização de Santa Isabel, rainha de Portugal<sup>163</sup>. Todo este processo culminou com a atribuição do título de *Fidelíssimo* a D. João V, por *motu proprio* de 23 de Dezembro de 1748<sup>164</sup>.

Uma segunda tendência visível neste ciclo aponta para o reforço do poder da Coroa face a Roma e à Igreja portuguesa. Tomam-se medidas ten-



dentes ao restabelecimento do beneplácito régio, limitam-se os poderes dos núncios, volta-se a cercear a possibilidade do provimento de benefícios ou pensões nas mãos de estrangeiros e obtém-se um acordo definitivo em relação ao modo de provimento dos bispos.

Esta política não era nova. Desde D. Manuel que a gradual modernização do Estado a ia determinando. Os passos dados nesse sentido tinham-se acentuado no tempo de D. João III e no dos dois últimos Filipes, significativamente aqueles durante os quais mais conflitos entre estas esferas são detectáveis. E nem mesmo algum desinvestimento nesta linha, em função de conjunturas específicas, como sucedeu durante a regência de Filipe I e de D. João IV e até de relativa retracção durante as duas últimas décadas da monarquia de Avis, pode fazê-lo esquecer.

O beneplácito régio sobre os decretos emanados por Roma tinha sido abolido em 1487, no reinado de D. João II. A ideia de o reintroduzir foi logo declarada nas instruções que, em 1669, foram dadas ao primeiro embaixador que partiu para Roma. Pretendia-se a criação de uma junta que se sugeria dever ser constituída pelo arcebispo de Lisboa, inquisidor-geral, capelão-mor, núncio e «outros ministros de virtudes e letras». Esta devia avaliar todos os breves e bulas que fossem enviados pela Santa Sé, verificando se não colidiam com a jurisdição civil. Intentava-se por este modo evitar os conflitos então frequentes, como é expressamente declarado no texto: «Com isto ficavam cessando as duvidas, as ordens de Sua Santidade obedecidas e as partes compostas e quietas como he rezão.»<sup>165</sup> Os conflitos deste teor eram variados e com regularidade provocavam descatos, com o papa a apelar para que se prendessem oficiais do rei, por ajuizar que tinham atentado contra os seus direitos, e o monarca, através dos seus tribunais, a cominar penas de prisão a oficiais dos núncios que se considerava usurparem as competências da Coroa.

O assunto do beneplácito voltou a estar na mira das atenções do embaixador seguinte, Luís de Sousa que, pese embora a sua condição de eclesiástico e bispo de Lamego, manifestou entendimentos totalmente favoráveis à

A Praça da Patriarcal, em Lisboa, depois do terramoto de 1755 (Lisboa, Museu da Cidade).

existência de um instituto deste género, como o seguinte passo de uma sua missiva, de 9 de Janeiro de 1677, deixa claramente transparecer: «Eu não aprovo indistintamente que possuão os ministros seculares suspender as bullas da Sé apostólica (...). Mas não tendo nós nem o estilo de Veneza, que a mim me faz escrupollo, nem o das outras coroas, que por numeraveis autores he julgado por licito, julgo que não será conveniente declinar a outro excesso, qual será o de sogeitar à jurisdição eclesiástica o direito que Sua Alteza tem para defender os privilégios da sua Coroa.»<sup>166</sup> E o embaixador não deixou mesmo de sublinhar que esta era uma realidade que, por toda a Europa, se ia impondo. Mais tarde, em 5 de Julho de 1728, numa altura de conflito com a cúria, D. João V chegou a promulgar um decreto no qual estabelecia que nenhuma «bula, breve, graça ou despacho do papa, ou de seus tribunais ou ministros» tivesse valimento, sem primeiro ser examinada por oficiais régios<sup>167</sup>. Apesar de ter sido apenas usado temporariamente, enquanto duraram as hostilidades com Roma, esta medida era um claro sinal dos tempos que se viviam.

Os poderes dos nuncios também estiveram sob vigilância. Já no tempo de D. Pedro II tinha havido claros sinais disso quando, por resolução de 3 de Julho de 1672 e decreto de 4 de Outubro de 1676, se confirmou doutrina estabelecida por 1620 que instituía a possibilidade de recurso do juízo do Tribunal da Nunciatura para a Coroa e se decretou o Tribunal do Desembargo do Paço como última instância, mesmo nas causas eclesiásticas<sup>168</sup>. A questão foi, no entanto, retomada com mais vigor logo nos inícios da governação joanina. André de Melo e Castro, ministro plenipotenciário em Roma (1707-1718), tinha recebido essa incumbência nas primeiras instruções que lhe foram dadas. No ponto 14 desse documento, peça fundamental para captar as traves-mestras da política de D. João V face a Roma, o rei exigia que lhe fosse apresentada uma lista com os nomes que Sua Santidade pretendia enviar como seus ministros, sendo que o monarca se reservaria o direito de excluir dela quem lhe parecesse, exigindo ainda que nenhum nuncio saísse de Portugal sem antes lhe ser concedido o cardinalato, sob a ameaça de não se lhe admitirem sucessores. E quando o primeiro nuncio, Vicente Bichi, chegou a Lisboa, em 1710, os breves que trazia foram mandados analisar pelo Desembargo do Paço. O parecer emitido por essa instância levou Eduardo Brazão a escrever: «Eram assim os poderes dos nuncios manifestamente cercados em obediência ao princípio da autoridade do poder central em matéria de justiça.»<sup>169</sup>

O poder romano em Lisboa chegou a reear afrontas mais gravosas. Num carta de Outubro de 1743, saída da Nunciatura de Lisboa, assegurava-se que era intento do rei instaurar a possibilidade de, fundado em «justos motivos», poder expulsar de Portugal os súbditos do nuncio e ainda de, para controlar melhor o Tribunal da Nunciatura em Lisboa, nomear juizes para o comporem<sup>170</sup>. Actos significativos de afirmação da jurisdição da Coroa chegaram a consumir-se. Nos inícios da governação josefina foi preso um dos secretários do nuncio, o que motivou alguns problemas entre a Coroa e este último, apesar de Carvalho e Melo ter afiançado a Tempí que o caso seria tratado considerando a dignidade do poder que o preso representava.

A cruzada pelo reforço dos poderes da Coroa materializou-se, de igual modo, em relação à Igreja portuguesa através da interferência numa série de áreas que já vinham de trás: obtenção de rendas, reforma das ordens religiosas e tentativas de limitação de novos ingressos, reorganização da geografia eclesiástica motivada pela elevação de Lisboa a patriarcal e criação de novas dioceses no Brasil e na China.

Destaque-se neste quadro a pressão sobre as rendas. Como já se deixou escrito, D. Pedro II procurou muitas delas para alguns dos filhos, à imagem das políticas que tanto D. Manuel como D. João III tinham praticado. Além disso, em 1670 solicitou ao embaixador que partia para Roma diligências no sentido de se manter a contribuição que o estado eclesiástico já pagava para sustentar o debilitado reino, ao mesmo tempo que buscou autorização papal para imposição de um novo subsídio a cobrar junto do clero nacional para so-



corro da Índia<sup>171</sup>. D. João V, em 1707, apesar de o não ter alcançado, não se esqueceu de recomendar que o clero comesse a pagar a décima<sup>172</sup>. Em 30 de Agosto de 1745 assina-se uma concordata que estipulava o valor anual dos direitos que se deviam pagar a Roma nos canonicatos das dioceses do Porto, Lamego, Viseu, Guarda, Faro, Leiria e Elvas, que passavam a ser da apresentação exclusiva do rei<sup>173</sup>. Note-se que os valores a pagar eram menores do que acontecia anteriormente, ou seja, cada vez ficava mais dinheiro em Portugal e ia menos para Roma. Isto para além de se terem conseguido muitas novas pensões e a criação de novas comendas, em igrejas do padroado régio e da Casa de Bragança. Com isto se favoreciam clientelas seculares e obtinha igualmente para si o papa recursos, através das anatas, taxas e *componenda* que estas criações prodigalizavam<sup>174</sup>. E em 19 de Agosto de 1756, o papa Bento XIV autorizou que, durante 15 anos, o rei usasse a terça parte dos rendimentos das igrejas paroquiais, dignidades, canonicatos, prebendas, benefícios e capelanias para efeito de construir, reparar e ornar templos afectados pelo terramoto de 1755<sup>175</sup>.

Ao longo do período, assistiu-se a um clima de geral estabilidade nas relações entre a monarquia, o papado e a Igreja, pontualmente cortado por algumas tensões que, por norma, colocaram o clero ao lado da Coroa em todas as disputas que estalaram com o poder papal.

O primeiro grande problema foi originado pela suspensão da actuação da Inquisição, decretada em 3 de Outubro de 1674 pelo breve *Cum dilecti*<sup>176</sup>. Desde os anos de 1672-1673 que em Roma se jogavam influências em torno deste negócio, que contava com o patrocínio de muitos cristãos-novos e de alguns portugueses ilustres, como era o caso do padre António Vieira. Em Portugal, contrariamente, havia um enorme consenso em torno da perpetua-

D. João V, óleo sobre tela, atribuído a Pompeo Batoni, 1.ª metade do século XVIII (IPPAR/Palácio Nacional da Ajuda).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ D. Tomás de Almeida (bispo de Lamego, do Porto e 1.º patriarca de Lisboa), de Vieira Lusitano, c. 1755.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ção da acção do Tribunal da Fé que congregava o rei, a rainha, os três estados do reino, os prelados, os cabidos, a universidade. A cultura de «limpeza de sangue» que se fora instalando na sociedade portuguesa e o poder da instituição em causa talvez o expliquem. Os prelados teriam mesmo chegado a propor um sínodo nacional para cancelar disposições papais e em Roma correram rumores da possibilidade de um cisma liderado por alguns deles<sup>177</sup>. O envio, em 1676, de um novo embaixador para Roma, Luís de Sousa, esteve muito ligado à tentativa de resolução desta melindrosa questão que, por 1678, o diplomata considerava ter sido motivada por acções de suborno financeiro dos cristãos-novos, que haviam corrompido a congregação romana do Santo Ofício, alguns cardeais e os próprios papas<sup>178</sup>. Note-se que nesta avaliação não se tinham em consideração duas linhas da actuação que se viam afirmando na cúria: uma maior tolerância face a outras seitas e correntes consideradas menos ortodoxas, bem como uma estratégia de intensificação da autoridade pontifícia que igualmente passava pela subordinação da Inquisição portuguesa à tutela da congregação romana. Neste clima, por meados de 1679, as relações entre Portugal e Roma estiveram tremidas. O papa chegou a determinar que, enquanto o caso se não resolvesse, os prelados portugueses retomassem a jurisdição sobre os casos de heresia, o que estes teriam recusado. E o embaixador de Portugal ousou propor o seu abandono de Roma e a expulsão do nuncio de Portugal<sup>179</sup>. Por fim, em 22 de Agosto de 1681, tudo foi resolvido a contento das pretensões portuguesas e pela bula *Romano pontifex* era restabelecido o funcionamento da Inquisição em Portugal.

Outro dos pontos causadores de atrito foi a política romana para as missões de evangelização, que se começa a declarar pelos anos 20 do século XVII e que interferiu com prerrogativas ancestrais do padroado português, já muito beliscadas desde então. Durante o tempo em que Luís de Sousa permaneceu em Roma várias diligências se fizeram para impedir a criação de novas dioceses ou vicariatos apostólicos no Extremo Oriente, pois isso entendia-se ofender o padroado português naquelas paragens. Em 1678 o diplomata lamentava-se da dificuldade em se ganhar esta causa, em função do desinteresse jesuítico e da forte pressão de França no Oriente<sup>180</sup>. Apesar de tudo, em 1690, ainda se conseguiram erigir duas novas dioceses portuguesas naquelas partes remotas (Nanquim e Pequim), num esforço derradeiro tendente a preservar uma certa hegemonia na zona. Mais tarde os problemas intensificaram-se. Preocupado com a defesa do padroado, em 16 de Janeiro de 1712, D. João V mandava a Roma como embaixador extraordinário Rodrigo Anes de Sá Almeida e Meneses, 3.º marquês de Fontes. Pouco antes, um patriarca de Antioquia, enviado pelo papa para a China, abusara das suas funções em relação à jurisdição da Coroa em Macau, colocara os Portugueses e as suas missões em difícil situação ante o imperador da China, criando de novo tensões delicadas de resolver<sup>181</sup>.

O conflito mais grave foi motivado pelas dificuldades levantadas à promoção ao cardinalato dos nuncios de Lisboa. Quando Vicente Bichi, o primeiro nuncio que exercera estas funções no tempo de D. João V, terminou a sua missão em Lisboa, pretendeu o rei ver consumada a pretensão que, desde 1707, trazia no espírito, de alcandorar todos os que abandonassem este posto a cardeais. Havia nessas pretensões algumas dificuldades. A acção de Bichi tinha sido muito desonrosa para Roma, a quem ele constantemente desobedecera e contra quem havia múltiplas queixas, sobretudo da parte de ordens religiosas<sup>182</sup>. Além disso significava um patrocínio da Coroa portuguesa no exterior, que Roma, por pressão de outros estados, tinha dificuldade em sustentar. Em 1721, foi mandado um novo nuncio para Portugal, José Firrao, que o rei se recusou a reconhecer enquanto o anterior não fosse feito cardeal. Isto criou um conflito. Ambos ficaram em Lisboa até que, em Março de 1728, após muitas diligências, D. João V determina a sua expulsão. Simultaneamente, o monarca ordenou o regresso do seu representante em Roma, André de Melo e Castro. Depois, em Julho de 1728, manifestou um rompimento formal com Roma, ordenando a saída de Portugal dos vassallos do papa, estipulando ainda o retorno de todos os seus súbditos residentes no estado

pontifício num prazo de seis meses. A quebra de relações durou três anos. Só no pontificado de Clemente XII foram reatadas as relações, na sequência da criação do cardinalato de São Pedro in Montorio, para o qual Vicente Bichi foi provido. Um decreto régio de 19 de Outubro de 1731 suspendeu as proibições da carta de 1728 e reatou as relações. A 9 de Novembro de 1732 chegava a Lisboa o novo nuncio Caetano Orsini Cavalieri.

Na esfera interna não foram tão difíceis as relações com a Igreja. Claro está que continua a haver notícias de pontuais problemas motivados por disputas de jurisdição e de bens materiais, de que os mais dramáticos talvez tenham sido os ocorridos pelos anos 70 do século XVII quando D. Pedro II, para melhorar as receitas da Coroa, proibiu os eclesiásticos de negociarem com tabaco e mais tarde, nos anos 20 do século XVIII, quando há ecos da não realização das visitas pastorais, pelo menos em algumas dioceses, em função de uma polémica suscitada pela definição de competências no que tocava à tomada de contas dos legados pios. Mas o clima geral foi de calma e até de cooperação. A política iniciada cerca de dois séculos antes que fazia depender do rei a escolha de todos os lugares-chave da Igreja não é por certo alheia a esta situação.

Tudo isso contribuiu para dar a imagem de uma grande comunhão de interesses entre a Igreja e o Estado, que D. João V bem soube aproveitar em proveito pessoal e, simultaneamente, para fazer refulgir a Igreja portuguesa como a mais íntegra e fiel parte do orbe católico. O melhor exemplo do que se acaba de dizer foi o modo como em Portugal foi aceite a bula *Unigenitus* pela qual, em 1713, Clemente XI condenou proposições jansenistas, originando em França uma tremenda controvérsia que já se vinha arrastando há longa data. Rumando contra muitos sinais de contestação a esta disposição que ecoavam em várias partes da Europa, a Universidade de Coimbra, em 1717, reuniu expressamente o seu senado para jurar e defender, se necessário com a morte, a constituição do papa, assumindo uma posição que apresentava como representativa do sentir de toda a nação. No primeiro artigo de um parecer solicitado pelo claustro universitário à Faculdade de Teologia fica lapidariamente expresso este espírito: «Que o Pontífice romano, ainda fora do concílio ao qual é superior, ensinando ex cathedra a igreja universal acerca da fé e da moral, tem a assistência infalível do espírito santo, e por isso não erra nem pode errar.»<sup>183</sup>

Apesar dos conflitos o peso de Roma e da Igreja era imenso. Daí que faça todo o sentido rematar com as palavras certeiras de João Lúcio de Azevedo: «a unidade da crença entre os súbditos e a sua identidade com a do soberano era um princípio político cuja necessidade se revelou, na aparição do Estado Moderno, como complemento indispensável da unidade do poder régio»<sup>184</sup>.

## DA REFORMA POMBALINA ATÉ 1820

NO ÂMBITO DAS RELAÇÕES com o poder eclesiástico, o projecto político de Sebastião José Carvalho e Melo — futuro conde de Oeiras e marquês de Pombal — começou a afirmar-se através da luta que conduziu à expulsão dos Jesuítas, em 1759, implantando-se decididamente após a quebra das relações diplomáticas com Roma no ano seguinte. Na linha daquilo que genericamente é designado por despotismo esclarecido pretendia-se a criação de um Estado secular, apesar de católico, totalmente liberto da pressão ultramontana em questões de jurisdição, inequivocamente soberano face ao poder pontifício, a Igreja e o clero subordinados ao poder da Coroa e não interferindo no governo temporal do rei. No espírito de Pombal a intervenção do Estado era um imperativo para pôr cobro às situações de excepção dos eclesiásticos, cujas imunidades e privilégios colocavam as suas pessoas e bens fora da jurisdição do Estado, o que não fazia qualquer sentido para um poder que se pretendia absoluto e independente. Igualmente, era insensato fazer depender a «felicidade e tranquilidade pública de uma autoridade supranacional como era o pontífice romano»<sup>185</sup>.

Em bom rigor, como já foi reconhecido, esta era uma «velha luta» que de há séculos se vinha a travar<sup>186</sup>. Excluindo a expulsão dos Jesuítas e a reforma da Inquisição, aspectos anteriormente inexistentes, a grande novidade pombalina é que a sua acção foi empreendida com um outro ritmo, de uma forma coerente, como um projecto político doutrinadamente fundamentado, e, acima de tudo, consumou-se de facto. Os pontuais reveses despoletados pela «viradeira» não foram suficientes para derrubar um sistema pombalino que se escudara na reforma da universidade como pólo estruturante da profunda transformação de práticas e quadros culturais e mentais de um tempo passado. A governação de D. João VI viu solidificar as reformas pombalinas cujos frutos continuarão a florir no século seguinte. Faz pois todo o sentido dizer: «nos reinados de D. Maria e de D. João VI acentua-se o processo de utilização dos meios da Igreja pelo poder, recorre-se a personalidades de formação pombalina e prossegue a sujeição do eclesiástico ao civil que o liberalismo levará ao excesso de querer transformar os sacerdotes em funcionários públicos, quando não em agentes eleitorais»<sup>187</sup>.

O marquês de Pombal escolheu bem alguns confrontos estratégicos como meio de afirmação de um poder do Estado que não se queria constrangido nem por Roma nem pela Igreja. É por essa óptica que se podem ler os dissídios com o núncio Acciaiuoli, logo por Setembro de 1754, com a Companhia de Jesus, com o inquisidor-geral José de Bragança e ulteriormente com o bispo de Coimbra, Miguel da Anunciação. O núncio e os Jesuítas eram emblemas do poder romano, o inquisidor-geral o representante de uma instituição poderosíssima; a prisão do bispo de Coimbra deixou bem claro, se disso ainda restassem dúvidas em 1768, que ninguém se deveria opor à afirmação plena do poder do Estado.

Pequenos problemas com o núncio Filipe Acciaiuoli ocorreram em 1754, ano da sua chegada a Lisboa. Este sentiu-se insultado em função das dificuldades que teve em fazer passar os seus bens na alfândega, por suspeitas de contrabando. O processo foi demorado e uma carta do provedor da alfândega, datada de Setembro e assinada por Carvalho e Melo, comunicando que uma caixa com flores tinha obtido permissão para entrar no reino sem problemas, deixou-o bastante indignado. Esta aparentemente insignificante desinteligência, marcada pelo caricato episódio das flores, é sintomática de uma estratégia que o ministro de D. José ia alimentando e para isso nada melhor que testar o próprio poder do papado<sup>188</sup>.

Mas a grande causa pombalina foi a perseguição jesuítica. O processo adensou um ambiente geral de mal-estar que esteve na origem do corte de relações diplomáticas com Roma em 1760. O amplo poder cultural, económico e até político da Companhia de Jesus em Portugal, os entraves que os Jesuítas colocaram à consumação plena do Tratado de Madrid que, em 1750, redefinira as fronteiras entre Portugal e Espanha a sul do Brasil, com a cedência da colónia de Sacramento por troca com extensos territórios no Uruguai — região onde havia muitas missões jesuíticas —, a oposição da Companhia de Jesus ao desenvolvimento da Companhia do Grão-Pará, criada por Pombal, e admita-se até, uma antipatia pessoal do ministro josefino pelos filhos de Loiola, ditaram a acção. Aproveitando um clima hostil em relação à Companhia que também se vivia em certos sectores de Roma, a partir de 1757, começou Pombal a urdir a campanha que os havia de derrubar. Primeiro, associando-os a violentos tumultos ocorridos no Porto contra a recém-criada Companhia-Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro. Depois, obtendo uma nomeação papal que investia o cardeal Saldanha, homem da sua confiança, como visitador dos Jesuítas em Portugal. Em Setembro de 1757 expulsando-os do Paço Real. A partir de Setembro de 1758, após o atentado contra a vida de D. José I, associando doutrinas jesuíticas a essa tentativa frustrada de regicídio. Finalmente, em Setembro de 1759, consumava-se a expulsão dos Jesuítas do reino<sup>189</sup>. Acto verdadeiramente inovador do consulado pombalino, mais tarde extensível a outros territórios europeus, em processos onde se pode vislumbrar a mão da diplomacia portuguesa.

Todo este caso era seguido com muita apreensão pelas autoridades ponti-

ficias e ia degradando as relações com o núncio em Lisboa. Nos finais de 1759, na sequência do caso jesuíta, corria por Roma que Pombal acabaria por adoptar a «Declaração do clero galicano», que instituiria o galicanismo em França desde 1682. E esta sensação perdurou durante alguns anos. Pela mesma altura, Setembro de 1759, novos problemas surgiram com o núncio Acciaiuoli que acabara de ser promovido a cardeal e que se sentira despeitado pelo facto de o rei não ter presidido, como era protocolar, à cerimónia de imposição do barrete.

Em 6 de Junho de 1760, celebrou-se o casamento de D. Maria, princesa do Brasil, e o núncio não foi convidado, ao contrário de todas as representações diplomáticas sedeadas em Lisboa. Desconsiderado, e depois de tentar obter satisfações junto de Luís da Cunha, secretário dos Negócios Estrangeiros, decidiu não pôr no seu palácio as costumadas luminárias sinalizadoras de regozijo pelo consórcio da princesa. Estava encontrado o pretexto para a ruptura. A 15 de Junho, o representante da Santa Sé era intimado a sair de imediato de Lisboa e do reino. A 7 de Julho, o ministro português nos estados pontifícios abandonava Roma. Por fim, a 4 de Agosto, foram postos em vigor os decretos que em 1728 tinham sido promulgados por D. João V para pôr cobro às relações com o papado. Voltou assim a determinar-se a saída do reino de todos os vassallos do papa num prazo de três meses, que nenhum português se pudesse deslocar aos estados pontifícios, inviabilizou-se qualquer solicitação ao papa ou aos seus ministros sem prévio consentimento régio e proibiu-se a entrada nas alfândegas de tudo o que fosse oriundo de Roma<sup>190</sup>. Iniciava-se uma segunda fase da acção pombalina.

Não foi apenas o poder de Roma que Pombal enfrentou. Na década de 60 atingiram-se outros objectivos. Deve reconhecer-se que os alvos foram exemplarmente escolhidos para demonstrar que ninguém estava acima do poder do Estado. Em 1761, José de Bragança foi destituído do cargo de inquisidor-geral, na sequência de obstáculos que colocara à edição de um livro regalista, da autoria de João Inácio Ferreira Souto, intitulado *De potestate regia*. A partir de então, a acção da Inquisição foi-se gradualmente submetendo a uma intervenção cada vez maior do governo. Na mesma altura, dois oratorianos que na sua qualidade de censores inquisitoriais puseram entraves à circulação da obra foram desterrados e a Congregação do Oratório esteve a ponto de ser banida, tal como sucedera aos Jesuítas<sup>191</sup>. Finalmente, alvejou-se um membro da alta hierarquia da Igreja, o bispo de Coimbra, Miguel da Anunciação. O motivo da perseguição foi uma pastoral que o prelado, sem o beneplácito régio, emitiu em 8 de Novembro de 1768, na qual condenava a leitura de várias obras, entre elas textos pró-regalistas de Febronius e Dupin, recentemente introduzidas em Portugal com o patrocínio do governo. Considerara-se que a pastoral era um atentado à autoridade régia, pois «usurpava» atribuições próprias da Real Mesa Censória, instituição recentemente criada. No dia 8 de Dezembro de 1768, um regimento de soldados prendia o prelado no seu paço, em Coimbra, e trazia-o sob escolta para Pedrouços, onde ficaria encarcerado durante oito anos. Em 9 de Dezembro era enviada uma carta ao cabido de Coimbra, comunicando o crime e prisão do bispo, solicitando a nomeação de um governador para o bispado e manifestando o agrado do monarca na «eleição» de Francisco de Lemos. Em 19 de Janeiro de 1769, a Real Mesa Censória emitiu um parecer decisivo sobre a Jacobeia, movimento a que o prelado conimbricense e outros bispos estariam ligados, na qual considerava as suas doutrinas «soberbas, cismáticas, hipócritas e sediciosas», tendo por finalidade «o fanatismo e a ilusão dos povos» pelo «que seriam capazes de armar os vassallos uns contra os outros e de arruinar inteiramente o Estado»<sup>192</sup>.

O corte de relações com Roma, decretado em Agosto de 1760, abriu um período novo que se prolongou até 1770. Esta situação, do profundo desagradado do rei, deixou o conde de Oeiras numa posição de completa liberdade para empreender um vasto programa de reformas tendente a subordinar a Igreja ao Estado e a tornar este inequivocamente soberano face a Roma. O sistema arquitectado consumou-se através de um vasto corpo legislativo

promulgado principalmente nos anos de 1768 e 1769 e marca, de modo inequívoco, uma ruptura com a situação herdada.

Acresce que as medidas tomadas não tiveram um carácter avulso, nem foram ditadas por conveniências conjunturais ou puros interesses pessoais. O programa teve uma fundamentação teórica-doutrinal e foi dominado por uma lógica institucional evidente. As linhas-mestras da doutrina eclesiástica assumida por Pombal tiveram nos tratados do oratoriano António Pereira de Figueiredo um instrumento nuclear. Na *Doctrina Veteris Ecclesiae* (1765) Pereira de Figueiredo propugna as teses de que o monarca deve ter controlo absoluto sobre a Igreja, que pode cobrar impostos sobre o clero, que qualquer eclesiástico que se sinta agravado pode recorrer à justiça secular, que acima do poder do monarca só se reconhece o poder de Deus, que todo o clero, incluindo os bispos, estão sob a autoridade do rei. Ora, na opinião de Silva Dias, as expressões magnas do «discurso teológico-canónico» e do «discurso histórico-juridicista» em defesa do poder do príncipe atingiram a sua máxima sistematização e dimensão precisamente neste tratado de Pereira de Figueiredo e ainda na *Dedução cronológica e analítica* (1768), de José de Seabra da Silva, e no *De sacerdotio et imperio* (1770), de António Ribeiro dos Santos<sup>193</sup>. Mas para além destes tratados outros, quiçá de menor fôlego, viram a luz do dia, como sucedeu, por exemplo, com a obra de João de Ramos de Azeredo Coutinho, *Sobre o poder dos bispos* (1766). A própria tradução de doutrina estrangeira foi empreendida. Em 1770, aparece a obra de Febrónio, *Do estado da Igreja e poder legítimo do Pontífice Romano*, traduzida por Miguel Tibério Pedegache Brandão Ivo. As doutrinas regalistas difundiam-se amplamente em Portugal, se bem que continue a ser discutível afirmar que o projecto pombalino era jansenista, febroniano, galicano ou episcopalista<sup>194</sup>, pese embora a existência de alguns pontos em comum entre estas diferentes correntes e a tendência, por parte da ortodoxia católica, para as identificar como se de uma única expressão se tratasse<sup>195</sup>. Apesar destes receios da sede do catolicismo, deve reconhecer-se que o Estado católico, entendido numa nova perspectiva é certo, não foi nunca posto em causa por Pombal.

Muito do corpo doutrinal difundido nas obras que se acabam de nomear, fundamentalmente os trabalhos de Pereira de Figueiredo, materializou-se num enorme conjunto de medidas concretas que estavam muito próximas das que então eram tomadas nos estados austríaco, espanhol, francês e napolitano.

A partir de Setembro de 1762, o clero deixou de estar isento do pagamento da décima, imposto lançado em 1654 e que esforços de monarcas anteriores não tinham conseguido consumir. Desde 1763, os rendimentos da Bula da Cruzada passam a ficar na quase totalidade para a Coroa. Por decreto de 10 de Maio de 1764, o rei reservou para a sua exclusiva jurisdição a excomunhão sobre membros dos seus tribunais e ministros. A 18 de Janeiro de 1765 proíbe os núncios de lançarem censuras em Portugal e determina que as sentenças da nunciatura e dos prelados só pudessem ser postas em prática depois de um apoio do braço secular. Uma lei de 6 de Maio de 1765 restabelecia o beneplácito régio para toda a documentação originária da autoridade pontifícia. Em 2 de Abril de 1768 suprimem-se todos os exemplares da Bula da Ceia, que é completamente abolida a partir de 1770. A 4 de Julho de 1768, uma lei de amortização limita os direitos de propriedade das instituições eclesiásticas. A 9 de Dezembro de 1768, por alturas da prisão do bispo Miguel da Anunciação, o rei promulgou um édito sujeitando todas as pastorais episcopais ao beneplácito régio. Por decreto de 16 de Janeiro de 1769 ordena-se que nenhum eclesiástico fique isento de jurisdição secular em matérias de natureza temporal, ou seja, põe-se fim a uma importante parte do chamado «privilegio de foro» do clero. A 10 de Agosto de 1769, foi a vez de circunscrever o direito canónico exclusivamente aos tribunais eclesiásticos sendo que, nos tribunais da Coroa, só se admitia o direito civil. A 9 de Setembro de 1769, um decreto circunscrevia o montante dos legados pios a um terço da terça parte dos bens do doador com algumas excepções nos caso das Misericórdias e hospitais.

A promulgação desta série de decretos ia-se fazendo ao mesmo tempo que se procedia a um exame prévio das cartas que os prelados das religiões enviavam para Roma, que se procurava reduzir o número de eclesiásticos — tanto seculares como regulares —, que o patriarca de Lisboa e o arcebispo de Évora emitiam dispensas de casamento em casos habitualmente reservados ao Papa, que se incentivava o «recurso ao príncipe» (possibilitando aos membros do clero descontentes com decisões dos tribunais eclesiásticos apelar para a justiça do rei), que um alvará de 5 de Abril de 1768 instituiu a Real Mesa Censória — subtraindo assim à esfera religiosa a tutela sobre a censura do livro (note-se, no entanto, que muitos dos seus censores continuaram a ser eclesiásticos) —, que se reorganizava a Inquisição submetendo-a a uma maior intervenção do Estado, que se davam os primeiros passos no sentido de estabelecer um sistema de ensino estatal que escapasse ao controlo jesuítico e da Igreja<sup>196</sup>. Até algumas tendências claramente episcopalistas, que não tinham tradição em Portugal e que a longo prazo acabaram por não vingar, se difundiram. De facto, em 1769, vinha a lume mais uma obra de Pereira de Figueiredo, a *Demonstração theologica*, cujo objectivo era fornecer uma argumentação teológica que permitisse a consagração dos bispos sem necessidade de recurso à Santa Sé, fundada na tese de que estes eram papas nas suas dioceses, partilhando aí com o sumo pontífice uma «plenitude potestatis» semelhante à de que os papas dispunham na globalidade da Igreja.

Tudo isto sem se esboçar qualquer contestação enérgica por parte das cúpulas hierárquicas da Igreja, no interior da qual alguns dos homens fortes eram da confiança do marquês de Pombal. E este vasto conjunto de diplomas punha de facto termo a uma série de privilégios e imunidades jurisdicionais, económicas, sociais e culturais que haviam feito da Igreja uma força poderosíssima na sociedade portuguesa.

Apesar de algumas tentativas infrutíferas empreendidas para que se reatassem as relações entre os dois estados, que contaram sempre com a oposição da diplomacia francesa, a reaproximação só se deu no pontificado de Clemente XIV (1769-1774). Primeiro pela nomeação do novo núncio Inocencio Conti, no mês de Janeiro de 1770, e depois, em 23 de Agosto, com a promulgação de um decreto régio que reatava as relações com a corte de Roma. Posteriormente, só em 1834 se voltaria a declarar um rompimento.

Instaurava-se agora uma terceira fase na governação pombalina, caracterizada por uma reaproximação a Roma. Os novos ventos manifestaram-se, inclusivamente da parte de Roma, através da supressão da Companhia de Jesus, decretada pela bula *Dominus ac Redemptor*, de 21 de Julho de 1773, que a extinguiu durante 41 anos; em louvores ao rei, a quem em 1770 se atribuiu a Rosa de Ouro; em cartas papais gratulatórias da acção pombalina; e até em manifestações de desagravo, como o jantar que, em Dezembro de 1770, o núncio Conti deu em Lisboa para «compensar o comportamento absurdo» do seu antecessor Acciaiuoli, quando este não acendera luminárias por altura do consórcio de D. Maria.

Esta reaproximação fundou-se, no entanto, em parâmetros novos. Triunfou uma lógica de afirmação da soberania da Coroa e de limitação dos poderes dos núncios e, consequentemente, de Roma. De todas as medidas tomadas por Pombal nos dez anos anteriores apenas uma conheceu retrocesso: as dispensas de casamento em 1.º e 2.º graus voltaram a estar reservadas ao poder papal. Assim, esta terceira fase da acção pombalina, que durará até 1777, foi marcada pela regularização das relações entre Portugal e a Santa Sé com a reabertura da nunciatura e, no plano interno, pelo projecto de reorganização da geografia eclesiástica do país, com a criação de seis novas dioceses.

Em relação aos poderes dos núncios e em consonância com «avisos» que já haviam sido fornecidos em 1754, proibia-se, entre outros pontos, que estes visitassem as catedrais, que bulissem com o funcionamento dos cabidos, que julgassem causas em primeira instância, que interferissem na administração económica dos conventos regulares claustrais sem o consentimento prévio do monarca.

Durante a nunciatura de Inocencio Conti, até Maio de 1774, a consonância



Brasão do bispo de Bragança e de Bragança e Miranda, D. Bernardo Pinto Ribeiro Seixas (1773-1792), figura próxima de Pombal (representado no alçado superior traseiro da liteira do mesmo bispo). Bragança, Museu do Abade de Baçal.

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

entre as duas partes foi constante e muitas medidas favorecedoras da supremacia da Coroa sobre a Igreja foram aprovadas pelo poder romano. Reconheceram-se o direito de «*recursus ad principem*» para todos os eclesiásticos, o beneplácito como validador das decisões romanas, a não obrigatoriedade de aceitação do *Index* romano, a legitimidade da Real Mesa Censória, a ilegalidade das medidas de excomunhão impostas pela Santa Sé quando motivadas por causas não espirituais, e até se aceitou a prisão do prelado conimbricense Miguel da Anunciação pelo desacato que fizera à autoridade real. Como já outros afirmaram: «com a complacência do papa Pombal assumira o comando da Igreja em Portugal»<sup>197</sup>.

Após o falecimento de D. José I e a subsequente e imediata demissão de Pombal, em 1777, durante o governo de D. Maria (1777-1792) iniciou-se um processo, que não teve implicações exclusivamente nas relações entre o Estado e a Igreja, que a historiografia designa por «viradeira». Tratou-se de uma reacção de pendor ultramontano que se expressou em algumas medidas pontuais e emblemáticas de reabilitação de figuras e de doutrinas que haviam sido objecto da acção pombalina.

De facto, com a saída de Pombal, muitos dos seus homens foram igualmente afastados, temporária ou definitivamente, como sucedeu, por exemplo, com Frei Manuel do Cenáculo, ou com o primo de Pombal, Francisco de Almeida Mendonça, que era embaixador em Roma, e ainda com a generalidade dos ministros e secretários de Estado. Por outro lado, tomaram-se medidas de recompensa em relação a muitos que haviam sido perseguidos, como é visível na promoção de certos lazaristas e oratorianos, ou no envio para Roma, decretado pela rainha, de 400 000 000 réis para socorro dos jesuítas expulsos. Celebraram-se ainda, e logo nos inícios da governação mariana, o que não deixa de ser significativo, algumas concordatas com Roma que indiciavam alguma recuperação do poder eclesiástico em Portugal. A primeira, em 20 de Julho de 1778, regulamentava o provimento de benefícios. Ao rei caberia apresentar os vagos nos meses até então da alternativa do Papa, ficando reservadas para a Santa Sé as dignidades maiores das catedrais e as das principais colegiadas, assim como os benefícios que vagassem estando na posse de familiares de cardeais ou de oficiais do Papa. Disponha-se ainda que todos os benefícios, mesmo os apresentados pelo rei, deviam ser confirmados por Roma<sup>198</sup>. No entender de Frei Caetano Brandão, por esta concordata favorecia-se o papado, pois permitia-se-lhe continuar a cobrar as anatas, ou seja, o pagamento devido a Roma pelo primeiro ano em que se tinha um benefício<sup>199</sup>. A segunda destas concordatas firmou-se em 1780 e estabeleceu a criação de um tribunal para a censura de livros, composto por laicos e eclesiásticos, denominado Tribunal da Comissão Pontifícia e Régia<sup>200</sup>.

Esta visão apressada deve ser matizada e até reavaliada. De facto, apesar desta reacção epidérmica, alguns dos homens-chave da administração de Pombal mantiveram-se e até foram promovidos, como sucedeu com Martinho de Melo e Castro, com o reformador da universidade Francisco de Lemos, com Frei Manuel do Cenáculo. Sobretudo, a estrutura do sistema arquitectado por Pombal não foi profundamente abalada. As instituições com ligações mais directas à Igreja, como a Inquisição, a Mesa da Consciência e Ordens e as instâncias judiciais para as quais o clero podia apelar, mantiveram-se fornecidas com pessoal leal a Pombal. O poder jurisdicional dos nuncios manteve-se limitado. Logo em 1779 o nuncio procedeu judicialmente contra dois agostinhos, estes recorreram para a Relação de Lisboa e para o procurador da Coroa, o que o ministro romano tentou impedir impondo ainda ameaças de excomunhão. Obteve como resposta que as suas censuras eram ilegais e que no reino qualquer súbdito tinha o direito de apelar para a justiça da Coroa. A Universidade de Coimbra, por via das reformas introduzidas nos cursos de Direito Canónico e Teologia, continuou a ser um bastião das doutrinas pombalinas, formando nos princípios regalistas aqueles que depois exercitavam o poder, mesmo nas instâncias eclesiásticas<sup>201</sup>.

Neste contexto, a importância da reforma da Universidade de Coimbra (1772) foi fundamental e duradoura<sup>202</sup>. Através de um novo ensino de Direito

Eclesiástico, marcado pelas doutrinas regalistas, ela funcionou como viveiro da formação de eclesiásticos, políticos e jurisconsultos que ficaram indelevelmente marcados pela formação recebida naquela escola. Muitas teses de Direito Canónico ali defendidas são disso um exemplo paradigmático. Em 1785 Joaquim de Seixas, canonista, defendera teses nas quais admitia a possibilidade de o beneplácito régio ser extensível a documentos eclesiásticos que tratassem de assuntos de natureza dogmática. Pelo ano de 1790, Lourenço de Lima, filho do visconde de Vila Nova, defendia teses em Direito Canónico nas quais postulava, entre outros aspectos, que o poder religioso era independente do civil mas que este último tinha «direitos» sobre o religioso (mesmo em negócios internos da Igreja e dos seus dogmas), que o príncipe podia usar a sua autoridade para verificar se os cânones da Igreja eram correctamente aplicados, que lhe competia zelar para que não circulassem heresias e até para convocar um concílio nacional e proibir livros que atacassem a religião, que tinha direito a examinar a vida dos institutos religiosos e a suprimi-los em caso de ameaça do bem público. Sustentava até que, em função de prementes necessidades do Estado, o príncipe podia usar em seu proveito os bens da Igreja e dos eclesiásticos, mesmo que estivessem ao serviço do culto! Em 1792 um outro candidato a graduação em Cânones defendeu que o príncipe tinha legitimidade para validar um matrimónio que tivesse sido anulado pela justiça eclesiástica. De facto, afluía um regalismo por vezes ultra-extremista e isso deixava preocupados os representantes do papado. Em Setembro de 1800, pouco antes de o expansionismo napoleónico ter alvoroçado o poder pontifício e ocasionado a pilhagem de parte do património de muitas igrejas em Portugal, o núncio Bartolomeu Pacca enviava para Roma alguns exemplares destas teses, demonstrando as suas suspeições<sup>203</sup>.

A governação de D. João VI, iniciada em 1792, veio afastar de vez as aflorações de cariz ultramontano que haviam despontado no reinado da mãe e reforçar o sistema pombalino. Conhecem-se muitas medidas nesse sentido. Por breve de 1 de Abril de 1801, Pio VII permitiu que revertissem para a Coroa, durante uma década, os rendimentos de um ano de todos os benefícios eclesiásticos, após a morte dos seus possuidores, a que se chamou «ano da morte»<sup>204</sup>. Em Setembro de 1804, foi criada uma Direcção da Comissão dos Negócios de Roma, órgão que passava a ser o «pivot» de todas as relações com a cúria e com a nunciatura. O núncio do tempo, Lourenço Caleppi, ficou atemorizado e escreveu para Roma dizendo que o objectivo de mais este projecto era limitar a quantidade de dinheiro que ia para Roma, reduzir os apelos para a Santa Sé e arrogar para a Coroa uma parte dos poderes que de direito pertenciam ao eclesiástico. Como concluía, «numa palavra o jansenismo triunfará plenamente e todas as doutrinas favorecedoras do regalismo serão postas em execução»<sup>205</sup>.

Em suma, tudo se ia gradualmente encaminhando para um cada vez maior controlo da Coroa sobre os negócios eclesiásticos e para a limitação da capacidade de interferência da cúria nas questões da Igreja portuguesa, postura que levaria às posições extremistas de anticlericalismo que o liberalismo vintista acabou por ver nascer.

## AS GRANDES TENDÊNCIAS

DA LEITURA CONJUNTURAL que se acaba de propor há algumas tendências que parecem emergir.

Primeiro, e podendo globalmente considerar-se como cordial e até de proximidade o clima geral das relações entre a monarquia, o papado e a Igreja portuguesa, o que autoriza a que se tenham propugnado afirmações como a de que «A identificação dos objectivos da Igreja e do Estado é uma característica da época da Contra-Reforma»<sup>206</sup>, é preciso desmistificar a ideia de que essas relações tenham sido sempre cooperantes, pacíficas e alheias a conflitos. Ao longo destes três séculos, surdiram por vezes grossas disputas em torno de questões relacionadas com os rendimentos e a imunidade dos bens da Igreja,



*D. João VI*, óleo sobre tela, de Domingos Sequeira, c. 1818-1826 (IPPAR/Palácio Nacional da Ajuda).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

delimitação de competências entre a jurisdição eclesiástica e secular e até problemas mais estritamente políticos. A maioria delas tinha até remotas raízes medievais, como foram os casos das leis de desamortização e de criação do beneplácito régio<sup>207</sup>. Outras assumiram contornos de extrema gravidade, como sucedeu no reinado de D. João III, durante a governação dos dois últimos Filipes, nos anos que se seguiram à Restauração, entre Julho de 1728 e Outubro de 1731, e mais tarde, desde Agosto de 1760 até Agosto de 1770.

Merece ainda ser referida uma carta do núncio permanente em Lisboa,

Marco della Rovere, dirigida a Paulo III, em 13 de Novembro de 1534, onde enuncia as suas impressões gerais sobre o reino, após uma estadia de quase dois anos em Portugal. Nela se escreve a dado passo: «neste reino há pouca reverência e respeito às expedições de Roma, tanto em coisas de justiça como de graça, tanto por parte dos eclesiásticos como dos seculares», aludindo-se ainda ao excesso de pregadores na corte que falavam mal do papa, em especial um frade Afonso de Castela, declarado anti-romanista<sup>208</sup>. Estas impressões reflectem bem a ideia de que, mesmo num quadro de grande comunhão de interesses e cooperação entre a monarquia e o papado/Igreja, muitas resistências e inércias deflagraram.

Em segundo lugar, parece indiscutível que à medida que o tempo vai passando, e dadas as tendências para o aumento da centralização do poder régio e o alargamento do próprio conceito de soberania do monarca, se vão atenuando e diluindo poderes e privilégios de terceiros, entre os quais os da própria Igreja enquanto instituição, ou dos elementos que a compunham. Não se devendo centrar a questão em termos de um debate doutrinal/ideológico, e nesse sentido falar de regalismo como uma doutrina ou prática políticas da Coroa, suficientemente pensadas, coerentes e estruturadas, parece claro que cada vez mais os interesses do rei e da Coroa se vão sobrepondo aos dos membros do clero e da Igreja, contribuindo para uma redução clara do seu poderio económico, jurisdicional, e interferindo até em questões mais estritamente religiosas, dir-se-ia no domínio do espiritual. Assim, devem reconhecer-se três tendências: a) aumento das competências jurídicas da Coroa e correlata limitação de privilégios e isenções da Igreja; b) afirmação da soberania da Coroa em relação à capacidade de interferência da Santa Sé em questões relacionadas com a Igreja ou clero de Portugal; c) aumento do usufruto da Coroa em relação aos bens da Igreja e decréscimo dos rendimentos e bens nas mãos desta.

Do ponto de vista da limitação da jurisdição eclesiástica e da redução da influência de Roma em matérias de direito envolvendo portugueses, o processo acabou por desembocar num vasto conjunto de medidas tomadas no reinado de D. José, sendo que algumas delas se vinham a anunciar desde o tempo de D. Manuel.

No que concerne ao aumento do usufruto da Coroa em relação aos bens da Igreja, quer para si, quer para as suas clientelas, processo que viria a culminar com a nacionalização dos bens das ordens religiosas em 1834, isso é detectável através da tendência para o reforço e criação de novas comendas, visível desde o início do século XVI, e sobretudo na imposição de uma série de pensões sobre as rendas das mesas episcopais de todas as dioceses do reino, pensões essas que muitas vezes iam parar aos próprios cofres do monarca. Esta intensificação da imposição de pensões sobre as rendas dos bispados era muitas vezes negociada com os próprios titulares dos cargos antes de neles serem nomeados e até como condição prévia à sua nomeação por parte do rei. Tal sucedeu, por exemplo, com a nomeação de Martim Afonso de Mexia para a diocese de Lamego<sup>209</sup>.

O avolumar destas pensões e a tendência geral para a supressão de rendimentos da Igreja foi criando situações difíceis em certas dioceses. Por exemplo, em 1639, no relatório da visita *ad limina* que João Coutinho, arcebispo de Évora, enviou para Roma, esclarece-se que as rendas da mitra rondavam os 40 000 cruzados, sobre os quais havia pensões impostas que totalizavam 11 000 cruzados<sup>210</sup>. E motivou reclamações oriundas do estado eclesiástico. Nas Cortes de 1641, os representantes do clero alertam para o problema da redução das suas rendas, em função das muitas pensões com que estavam sobrecarregadas as dioceses, pelas grossas maquiãs das comendas e de dízimos que se concediam a leigos e pelas muitas pensões que se despachavam em Roma. Pelo que solicitavam que as pensões impostas sobre as rendas dos bispados não pudessem exceder a quinta parte do total das rendas de cada diocese e que na de Portalegre, por ser pobre, e em Braga, pelos muitos gastos sobretudo com os pobres, não se impusessem quaisquer pensões<sup>211</sup>.

Por outro lado, continua-se uma tendência já herdada do passado, que



Carta de concessão do patriciado romano a D. Frei José Maria da Fonseca e Évora, bispo do Porto (1741-1752), (iluminura). Lisboa, Fundação de Casa de Bragança.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ Representação de D. Frei José Maria da Fonseca e Évora na sua carta de concessão do patriciado romano. Lisboa, Fundação da Casa de Bragança.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

visava contrariar a amortização da propriedade nas mãos da Igreja, logo notória desde o reinado de D. Manuel.

É claro que o clero ia tentando resistir a estas investidas do poder secular. Já atrás se referenciou a oposição que se fazia em relação à imposição de exageradas pensões sobre as rendas dos bispados, tendo-se também notícia de tentativas para limitar a aplicação das sucessivas leis que visavam impedir a aquisição de bens de raiz por parte do clero, como sucedeu, com algum vigor, por volta de 1612-1614<sup>212</sup>.

Em terceiro lugar nota-se uma tendência para abordar a questão dos poderes da Igreja e do Estado numa lógica cada vez mais institucional e cada vez menos «personalizada», o que por um lado decorre e ao mesmo tempo determina um aumento claro da elaboração de tratados ou posicionamentos que tendiam a regular num quadro jurídico-político e a fundamentar ideologicamente o campo das relações entre a Igreja e o Estado, do poder temporal dos reis e do espiritual da Igreja. É evidente uma propensão para o aumento da criação de doutrina estruturada e sistematizada, produzida tanto por seculares como por eclesiásticos, a propósito dos poderes e competências das duas esferas. Doutrina que gradualmente se vai afirmando como fundamentadora da acção concreta, quer do Estado quer da Igreja, onde há já uma perspectiva e definição dos limites e origens dos dois poderes e que, por isso, acabará a longo prazo por tornar as relações entre estas esferas um jogo entre instituições e não tanto entre interesses dos indivíduos e/ou grupos que as compõem.

Neste contexto, as linhas que gradualmente se vão afirmando tendem

inequivocamente a legitimar e reforçar o poder e a soberania do Estado sobre a Igreja e a alargar a autonomia da Igreja nacional face à Santa Sé. Seguindo Luís Reis Torgal, dir-se-ia que desde o Concílio de Trento começaram a ser profundamente debatidos dois tipos de problemas, que envolviam três instâncias: o papado, o monarca, a Igreja nacional<sup>213</sup>. Por um lado, havia os problemas iminentemente políticos que dirimiam a legitimidade de interferência do papado no poder temporal dos reis e a capacidade destes para intervirem sobre o temporal das Igrejas. Por outro lado, havia uma discussão que assumia um «carácter fundamentalmente eclesiástico» e que procurava discernir a capacidade de o Papa, por si só, determinar os cânones ideológicos e doutrinários, sem o apoio do resto da *eclesia* e ainda sem o beneplácito do Estado.

No estado actual da investigação, as origens deste movimento em Portugal podem situar-se nas primeiras décadas de Seiscentos, em alguns passos da obra do ilustre jesuíta, teólogo e professor na Universidade de Coimbra Francisco Suarez, particularmente em alguns livros da *Defensio fidei*, mais próximo da defesa de posições pró-romanistas, e numa obra que aparece precisamente para dar resposta às teses de Suarez, situando-se num campo mais ligado às correntes geralmente designadas por regalistas. Refiro-me ao *Tractatus de manu regia*, da autoria de Gabriel Pereira de Castro, juiz do Desembargo e do Conselho do Rei, cujo primeiro volume saiu a lume em 1622 e o segundo em 1625. O próprio Pereira de Castro confirma esta interpretação, logo na abertura do seu tratado, através de uma longa carta dirigida ao padre Francisco Suarez, motivada pelo propósito de contestar um texto escrito pelo jesuíta sobre competências da jurisdição eclesiástica e secular. Aí, entre outros aspectos, dizia-se que o rei em Portugal cortava algumas liberdades à justiça eclesiástica, dando-se, entre muitos outros exemplos, o facto de a Coroa tomar as armas aos clérigos quando estes as usavam em horas proibidas e protestando contra o facto de a jurisdição secular intervir quando um laico sofria opressão na justiça eclesiástica. Conhecem-se, aliás, outros ecos destes protestos, por parte de sectores do clero, como é o caso de um pequeno texto intitulado *Carta de representação em nome de Deus e do cabido*, surgido em 1626, pela pena de João Mendes de Távora, então cônego magistral da Sé de Lisboa, mais tarde bispo de Coimbra. Gabriel Pereira de Castro teria elaborado ainda um outro tratado, intitulado *Monomachia sobre as concórdias que fizeram os reis com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdição eclesiástica e temporal* que, todavia, só viria a ser impresso em 1738. Outros houve que por esta altura assumiram posições neste debate. Francisco Salgado de Araújo, protonotário apostólico e comissário do Santo Ofício, publicou em 1627, numa oficina de Madrid, *Lei régia de Portugal*, obra que denuncia «uma mentalidade claramente romanista, marcando bem a dependência do Estado face à Santa Sé e às prerrogativas eclesiásticas»<sup>214</sup>. Sebastião César de Meneses, eclesiástico, publicou, em 1629, uma *Summa política*, onde assume posições mais próximas do poder regalista do príncipe.

Durante a Restauração a tendência para a publicação de doutrina sobre a competência do poder da Igreja e do monarca acentuou-se. Por 1643 ou 1644, António Carvalho Parada publicou uma *Arte de reynar* onde combateu tendências «regalistas». Igualmente defensor de interesses da Igreja foi Feliciano Oliva e Sousa, presbítero secular, canonista e provisor no arcebispado de Braga, que defende as suas posições no *Tractatus de foro ecclesiae*, obra em três volumes, publicada entre 1649 e 1678. Numa linha não atentatória da superioridade romana pode ainda nomear-se o tratado *Balidos das Igrejas de Portugal ao Supremo Pastor Sumo Pontífice Romano*, editado em Paris no ano de 1653, cuja autoria anda normalmente atribuída a Nicolau Monteiro. Os partidários mais próximos da defesa de interesses da Coroa, mesmo não assumindo posições ofensivas da «autoridade espiritual do papa» ou da «autonomia e as imunidades da Igreja e do seu clero», também se fizeram ler<sup>215</sup>. Por 1644, foi a vez de Francisco Velasco de Gouveia, desembargador da Casa da Suplicação, publicar a *Justa Aclamação (...)*, onde defende que o Papa não tinha qualquer poder temporal fora dos seus estados, pelo que os reis católicos se deviam submeter aos pontífices exclusivamente no campo espiritual<sup>216</sup>. Em 1651, An-

tónio de Sousa Macedo, desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação, diplomata muito activo no reinado de D. João IV e mais tarde secretário de Estado de Afonso VI, escreve *Armonia política dos documentos divinos com as conveniências d'estado* (...). Depois de 1659, escreveu Manuel Rodrigues Leitão um *Tratado analítico e apologético sobre os provimentos dos bispos da Coroa de Portugal*, que só veio a ser impresso em 1715, no reinado de D. João V, à semelhança do que sucedera com a *Monomaquia* de Gabriel Pereira de Castro, e curiosamente em contextos durante os quais a Coroa procurava adquirir alguma superioridade face ao poder de Roma. Há ainda notícias indirectas de outros autores com posições regalistas, como teriam sido António Velez Caldeira e Melchior da Graça Brito Robles<sup>217</sup>.

Este movimento de fundamentação teórica do poder do Estado e da sua absoluta independência e soberania face à Igreja e a Roma viria a atingir o seu expoente durante o consulado pombalino, na segunda metade do século XVIII, sobretudo nos tratados do oratoriano António Pereira de Figueiredo, a saber a *Doctrina Veteris Ecclesiae* (1765), a *Tentativa teológica* (1766) e a *Demonstração teológica* (1769), que acabaram por constituir doutrina que perdurou após a revolução liberal.

## NOTAS

- <sup>1</sup> BOXER - *A Igreja*, p. 85-86.
- <sup>2</sup> DE WITTE - *La correspondance*, vol. 2, p. 155-160.
- <sup>3</sup> FERREIRA - *Fastos*, vol. 3, p. 133-136.
- <sup>4</sup> VAZ - *O cabido*, p. 247-262.
- <sup>5</sup> ALMEIDA - *Acordos*, p. 76-77.
- <sup>6</sup> CARDOSO - *Allegação*.
- <sup>7</sup> CRUZ - *As regências*, vol. 2, p. 14.
- <sup>8</sup> ALMEIDA - *Acordos*, p. 296-297.
- <sup>9</sup> NOVAIS - *Relação*, fl. 12 v.
- <sup>10</sup> PAIVA - *Bruxaria*, p. 31-32.
- <sup>11</sup> MARQUES - *A parenética*.
- <sup>12</sup> BARATA - *Cartas*, p. 209-213.
- <sup>13</sup> CORPO diplomático, vol. 12, p. 8.
- <sup>14</sup> MONTEIRO - *A attitude*, p. 4.
- <sup>15</sup> OLIVEIRA - *Poder*, p. 198-200.
- <sup>16</sup> CORPO diplomático, vol. 4, p. 50-51.
- <sup>17</sup> FERREIRA - *Memórias*, p. 161.
- <sup>18</sup> MAGALHÃES - *O rei*, p. 72.
- <sup>19</sup> ANTT. Corpo Cronológico, parte 1, maço 101, doc. 79.
- <sup>20</sup> CRUZ - *As regências*, vol. 2, p. 206.
- <sup>21</sup> MILLER - *Portugal*, p. 283.
- <sup>22</sup> BGUC. *Apontamentos dos prelados*, ms n.º 3187.
- <sup>23</sup> CARDIM - *Cortes*, p. 22-31.
- <sup>24</sup> CORPO diplomático, vol. 8, p. 63-65.
- <sup>25</sup> FERREIRA - *Fastos*, vol. 2, p. 459.
- <sup>26</sup> ALMEIDA - *Acordos*, p. 140-141.
- <sup>27</sup> CARNEIRO - *Elementos*, p. 102.
- <sup>28</sup> ALMEIDA - *História*, vol. 2, p. 64.
- <sup>29</sup> INSTITUTO, vol. 13, p. 191.
- <sup>30</sup> ANTT. Ministério do Reino, Livro das funções da corte, ASE, Livro 186, fl. 15-15 v e 17 v.
- <sup>31</sup> ANTT. Chancelaria de D. Sebastião, Privilégios, L.º I, fl. 278.
- <sup>32</sup> TRINDADE - *Conquista*, vol. 3, p. 127.
- <sup>33</sup> ALMEIDA - *Acordos*, p. 340-357.
- <sup>34</sup> CORPO diplomático, vol. 6, p. 39-40.
- <sup>35</sup> DE WITTE - *Correspondance*, vol. 2, p. 70.
- <sup>36</sup> CORPO diplomático, vol. 14, p. 70-71.
- <sup>37</sup> *Ibidem*, vol. 15, 2.ª parte, p. 399.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, vol. 12, p. 187-189.
- <sup>39</sup> *Ibidem*, vol. 9, p. 208.
- <sup>40</sup> *Ibidem*, vol. 2, p. 80-85.
- <sup>41</sup> *Ibidem*, p. 102.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, p. 108-109.
- <sup>43</sup> *Ibidem*, p. 110.
- <sup>44</sup> *Ibidem*, p. 134.
- <sup>45</sup> *Ibidem*, p. 140.
- <sup>46</sup> *Ibidem*, p. 234-237.
- <sup>47</sup> ABRANCHES - *Fontes*, p. 191, n.º 1404 e p. 192, n.º 1408.
- <sup>48</sup> *Ibidem*, p. 192, n.º 1410.

- <sup>49</sup> *Ibidem*, p. 192, n.º 1414.  
<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 193, ref. 1419.  
<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 193, n.º 1420.  
<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 62, ref. 408.  
<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 86, ref. 587.  
<sup>54</sup> DE WITTE – *La Correspondance*, vol. 2, p. 292.  
<sup>55</sup> *CORPO diplomático*, vol. 9, p. 490-496.  
<sup>56</sup> *Ibidem*, vol. 15, parte 1, p. 41-42.  
<sup>57</sup> *Ibidem*, vol. 9, p. 273-274.  
<sup>58</sup> ABRANCHES – *Fontes*, p. 107, ref. 763 e 764.  
<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 137, ref. 1002.  
<sup>60</sup> *CORPO diplomático*, vol. 8, p. 184.  
<sup>61</sup> *Ibidem*, vol. 9, p. 235.  
<sup>62</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 234-238.  
<sup>63</sup> SANTARÉM – *Quadro*, vol. 10, p. 146.  
<sup>64</sup> *CORPO diplomático*, vol. 1, p. 101.  
<sup>65</sup> ABRANCHES – *Fontes*, p. 60, ref. 385.  
<sup>66</sup> BRAZÃO – *Coleção*, p. 109-114.  
<sup>67</sup> SANTARÉM – *Quadro*, vol. 10, p. 191.  
<sup>68</sup> *CORPO diplomático*, vol. 10, p. 536.  
<sup>69</sup> BETHENCOURT – *A Igreja*, p. 156.  
<sup>70</sup> *CORPO diplomático*, vol. 1, p. 474-475.  
<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 498.  
<sup>72</sup> *Ibidem*, vol. 2, p. 39.  
<sup>73</sup> ABRANCHES – *Fontes*, p. 128, ref. 933.  
<sup>74</sup> *CORPO diplomático*, vol. 7, p. 241.  
<sup>75</sup> *Ibidem*, vol. 6, p. 345.  
<sup>76</sup> *Ibidem*, vol. 8, p. 210 e 230.  
<sup>77</sup> OLIVEIRA – *História*, p. 139.  
<sup>78</sup> *CORPO diplomático*, vol. 1, p. 375.  
<sup>79</sup> *Ibidem*, vol. 7, p. 90-100.  
<sup>80</sup> SANTARÉM – *Quadro*, vol. 10, p. 138.  
<sup>81</sup> *CORPO diplomático*, vol. 1, p. 449.  
<sup>82</sup> *Ibidem*, vol. 9, p. 425 ss.  
<sup>83</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 400 e 403.  
<sup>84</sup> *Ibidem*, vol. 7, p. 328.  
<sup>85</sup> *Ibidem*, vol. 8, p. 96-97.  
<sup>86</sup> *Ibidem*, vol. 1, p. 6-7, 9-12 e 25-26.  
<sup>87</sup> ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 52-53.  
<sup>88</sup> DE WITTE – *La correspondance*, vol. 1, p. 401.  
<sup>89</sup> *CORPO diplomático*, vol. 5, p. 1.  
<sup>90</sup> *Ibidem*, vol. 3, p. 239-241.  
<sup>91</sup> *Ibidem*, vol. 3, p. 237.  
<sup>92</sup> *Ibidem*, vol. 3, p. 302-307.  
<sup>93</sup> DE WITTE – *La correspondance*, vol. 1, p. 61.  
<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 84-91.  
<sup>95</sup> *CORPO diplomático*, vol. 1, p. 304.  
<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 331.  
<sup>97</sup> *Ibidem*, vol. 2, p. 26.  
<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 41.  
<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 317-319.  
<sup>100</sup> *Ibidem*, vol. 7, p. 87-88.  
<sup>101</sup> Ordenações Manuelinas, Livro II, Tit. VIII.  
<sup>102</sup> *CORPO diplomático*, vol. 2, p. 24.  
<sup>103</sup> PAIVA – *A administração*, p. 80-82.  
<sup>104</sup> DIAS – *Correntes*, vol. 1, p. 98-100.  
<sup>105</sup> *CORPO diplomático*, vol. 8, p. 120-121.  
<sup>106</sup> CRUZ – *As regências*, vol. 2, p. 24-25.  
<sup>107</sup> *CORPO diplomático*, vol. 5, p. 139.  
<sup>108</sup> CRUZ – *As regências*, vol. 2, p. 94.  
<sup>109</sup> BGUC. Apontamentos dos prelado deste reino nas cortes que se fizeram em Dezembro de 1562, ms. 3187, fl. 30-42.  
<sup>110</sup> CARVALHO – *A jurisdição*, p. 139-147.  
<sup>111</sup> CASTRO – *Monomachia*, p. 228-241.  
<sup>112</sup> *CORPO diplomático*, vol. 12, p. 111-115.  
<sup>113</sup> CASTRO – *O cardinal*, p. 9-11.  
<sup>114</sup> BOSCHI – *Estruturas*, vol. 2, p. 429-431.  
<sup>115</sup> *CORPO diplomático*, vol. 12, p. 1.  
<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 2-3.  
<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 8.  
<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 18.  
<sup>119</sup> BORGES – *Do galicanismo*, p. 185.  
<sup>120</sup> TORGAL – *Ideologia*, vol. 2, p. 63.  
<sup>121</sup> *CORPO diplomático*, vol. 12, p. 111-115.  
<sup>122</sup> ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 320.

- 123 *CORPO diplomático*, vol. 12, p. 207.  
 124 *Ibidem*, p. 215.  
 125 *Ibidem*, p. 252.  
 126 *Ibidem*, p. 279-282.  
 127 ABRANCHES - *Fontes*, p. 421, ref. 2305.  
 128 *CORPO diplomático*, vol. 12, p. 210.  
 129 TÁVORA - *Carta*.  
 130 ALMEIDA - *Acordos*, p. 260-261.  
 131 MARQUES - *A parenética*, p. 168.  
 132 OLIVEIRA - *Poder*, p. 128-129.  
 133 BPE. Dúvidas, códice cx/2-2, fl. não numerado.  
 134 VELLOSO - *Notícia*.  
 135 *CORPO diplomático*, vol. 13, p. 144-145.  
 136 *Ibidem*, p. 525-526.  
 137 BPE. Cartas de D. João IV para o cabido (1641-1646), Gaveta I, vol. 1 e 2.  
 138 VAZ - *O cabido*, p. 200.  
 139 *CORPO diplomático*, vol. 13, p. 291 ss.  
 140 *Ibidem*, p. 450-451.  
 141 ASV. Archivo della Nunziatura in Lisbona, 24, fol. 73-73 v.  
 142 *CORPO diplomático*, vol. 13, p. 524.  
 143 PRESTAGE - *D. Francisco*, p. 362-382.  
 144 *CORPO diplomático*, vol. 14, p. 30.  
 145 *Ibidem*, p. 40.  
 146 *Ibidem*, p. 42-65.  
 147 *Ibidem*, p. 86.  
 148 *Ibidem*, p. 92.  
 149 *Ibidem*, p. 94.  
 150 ALMEIDA - *História*, vol. 2, p. 50.  
 151 MILLER - *Portugal*, p. 36-38.  
 152 ABRANCHES - *Fontes*, p. 207, ref. 1515.  
 153 *Ibidem*, p. 208, ref. 1517.  
 154 *CORPO diplomático*, vol. 14, p. 42.  
 155 AZEVEDO - *História*, p. 312-313.  
 156 *CORPO diplomático*, vol. 14, p. 134.  
 157 CASTRO - *O cardial*, p. 104-105.  
 158 BRAZÃO - *D. João V*, p. 279-284.  
 159 *Ibidem*, p. 218.  
 160 CASTRO - *O cardial*, p. 128.  
 161 BARBOSA - *Elogio*.  
 162 BRAZÃO - *D. João V*, p. 95-120.  
 163 ABRANCHES - *Fontes*, p. 202, ref. 1472.  
 164 CASTRO - *Colecção*, vol. 2, p. 328-335.  
 165 *CORPO diplomático*, vol. 14, p. 53.  
 166 *Ibidem*, p. 345.  
 167 ALMEIDA - *História*, vol. 3, p. 263.  
 168 BRAZÃO - *D. João V*, p. 25-28.  
 169 *Ibidem*, p. 33.  
 170 MILLER - *Portugal*, p. 36.  
 171 *CORPO diplomático*, vol. 14, p. 49.  
 172 BRAZÃO - *D. João V*, p. 13.  
 173 IDEM - *Colecção*, p. 120-125.  
 174 *CORPO diplomático*, vol. 15, parte 1, p. 33-34.  
 175 ABRANCHES - *Fontes*, p. 209, ref. 1525.  
 176 *CORPO diplomático*, vol. 14, p. 221.  
 177 *Ibidem*, p. 153-235.  
 178 *Ibidem*, vol. 15, 1.<sup>a</sup> parte, p. 322-390.  
 179 *Ibidem*, 2.<sup>a</sup> parte, p. 232.  
 180 *Ibidem*, 2.<sup>a</sup> parte, p. 114-120.  
 181 BRAZÃO - *D. João V*, p. 51-63.  
 182 ALMEIDA - *História*, vol. 2, p. 346.  
 183 BRAZÃO - *D. João V*, p. 72-93.  
 184 AZEVEDO - *História*, p. 111.  
 185 CASTRO - *O regalismo*, p. 408.  
 186 TORRALBA - *Acerca*, p. 11.  
 187 RAMOS - *Sob o signo*, p. 18.  
 188 MILLER - *Portugal*, p. 39-43.  
 189 BRAZÃO - *Pombal*, p. 341-352.  
 190 FERREIRA - *Memórias*, p. 357-372.  
 191 DIAS - *Pombalismo*, p. 52.  
 192 SILVA - *A questão*, p. 395-411.  
 193 DIAS - *Pombalismo*, p. 46.  
 194 MILLER - *Portugal*, p. 111.  
 195 CASTRO - *O regalismo*, p. 366-367.  
 196 MILLER - *Portugal*, p. 110, 127, 131-137 e 199-200.  
 197 *Ibidem*, p. 299.

<sup>198</sup> CASTRO – Coleção, vol. 3, p. 300-305.

<sup>199</sup> BRAZÃO – Coleção, p. 136.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 143-151.

<sup>201</sup> MILLER – *Portugal*, p. 312-314.

<sup>202</sup> NETO – *O Estado*, p. 34-36.

<sup>203</sup> MILLER – *Portugal*, p. 345 e 353-354.

<sup>204</sup> ABRANCHES – *Fontes*, p. 222, ref. 1628.

<sup>205</sup> MILLER – *Portugal*, p. 369.

<sup>206</sup> DIAS – *Pombalismo*, p. 52.

<sup>207</sup> OLIVEIRA – *História*, p. 87.

<sup>208</sup> DE WITTE – *La correspondance*, vol. 2, p. 70.

<sup>209</sup> ASV. Archivo Concistoriale, Processus consistoriales, vol. 5, fl. 267.

<sup>210</sup> ASV. Congregazione del Concilio, Relationes Diœcesium, 311, fl. 267 v.

<sup>211</sup> ANTT. Maço 8 de cortes, n.º 3, Cortes de Lisboa 1641, Capítulos do estado eclesiástico,

IV e V.

<sup>212</sup> ALMEIDA – *História*, vol. 2, p. 83-84.

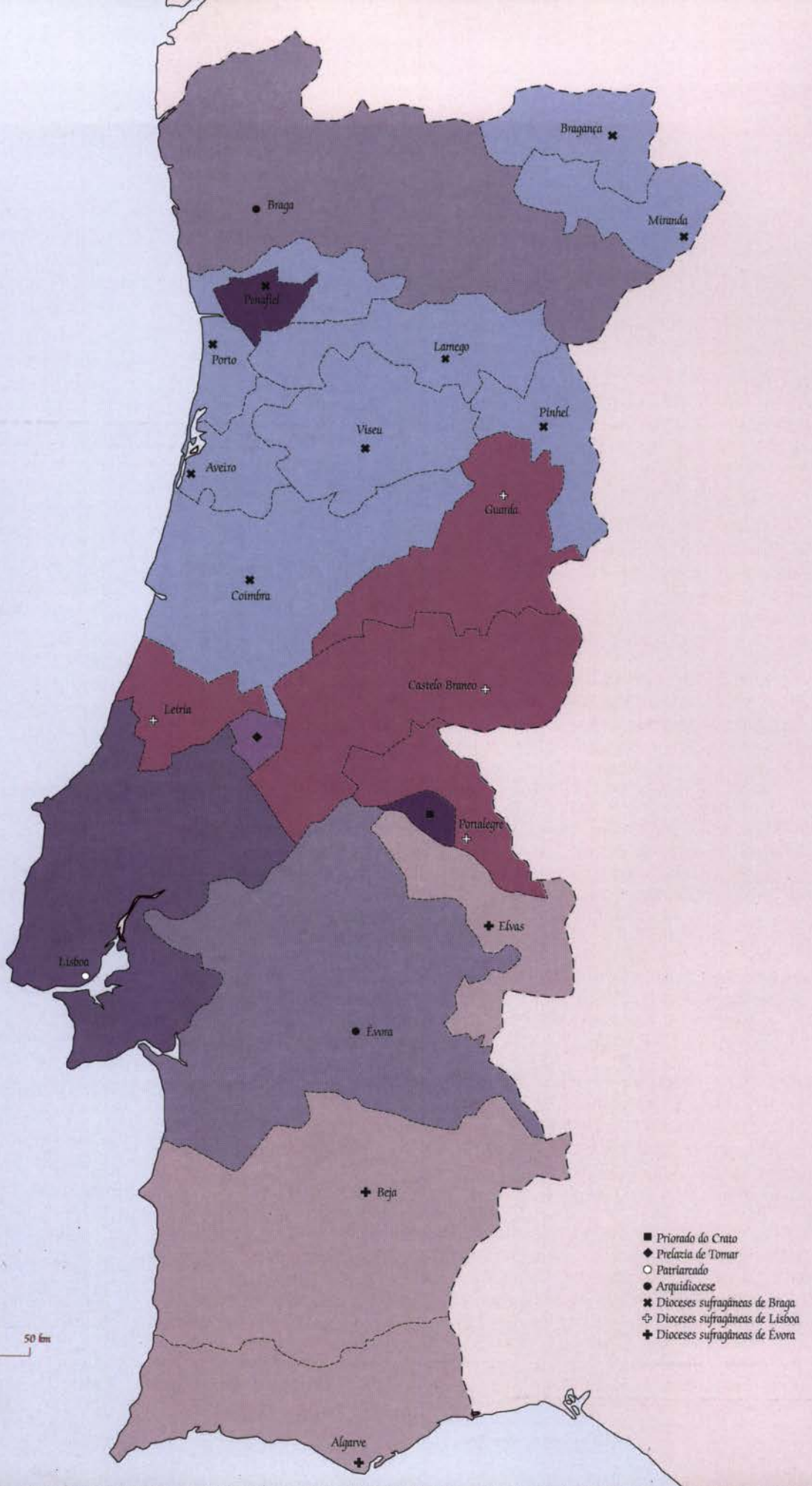
<sup>213</sup> TORRALBA – *Ideologia*, vol. 2, p. 46-48.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>216</sup> GOUVEIA – *Iusta*, p. 44.

<sup>217</sup> MILLER – *Portugal*, p. 337.



# Dioceses e organização eclesiástica

José Pedro Paiva

## GEOGRAFIA DIOCESANA

O ESPAÇO RELIGIOSO ERA ATRAVESSADO por vários sedimentos, criadores de uma rede extremamente densa, cujas fronteiras, quando existiam, nem sempre são fáceis de delimitar, onde vários níveis se sobrepunham, em função dos múltiplos poderes, lugares sagrados e representações mentais que nele confluíam. O escopo desta incursão limita-se à organização administrativa diocesana. Deve, no entanto, ter-se presente que não era essa a única força estruturadora do espaço sagrado, ou da esfera da acção de instituições por qualquer modo relacionadas com a acção da Igreja. Outras havia, como a Inquisição, as várias ordens religiosas, as confrarias, as igrejas, os locais que albergavam relíquias, os centros de romagem, os milhares de cruzeiros e alminhas que bordejavam os caminhos, etc.

Nem sequer do ponto de vista da organização espacial do poder territorial dos prelados a rede das dioceses esgota o modo como a acção destes se processava. Acima do bispado existia um nível supradiocesano, o das províncias eclesiásticas, aglutinadoras de várias dioceses que se submetiam à tutela dos arcebispos. Por outro lado, o interior das dioceses era seccionado em vários segmentos, desde a célula-base — a freguesia ou paróquia — até às divisões criadas com o objectivo de melhorar a eficácia da acção pastoral, judicial e económica dos prelados. Estas subdivisões, compostas por um número muito variável de freguesias, podiam ter denominações distintas de diocese para diocese, mesmo quando cumpriam objectivos ou funções idênticas. As mais comuns eram «comarcas», «arcediagados», «vigariarias», «arciprestados», «ouvidorias», «ramos», «distritos», «quadrelas» e «visitas».

Há ainda que tomar em consideração que havia territórios que estavam isentos da jurisdição de qualquer bispo (tinham a designação canónica de *nullius diocesis*). Habitualmente, eram pequenas áreas, autênticas «ilhas» no interior de dioceses, que os estudos actualmente disponíveis não inventariam de forma exaustiva. Até estes isentos terem sido totalmente extintos, o que veio a ocorrer apenas em 1882, as instituições mais importantes que tutelavam a maioria dessas regiões eram as ordens militares de Cristo, Avis e Malta e ainda alguns institutos religiosos, entre os quais os Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra. As zonas isentas da Ordem de Malta tinham um núcleo de territórios concentrados em torno da vila alentejana do Crato (priorado do Crato) e as dominadas pela Ordem de Cristo concentravam-se em torno de Tomar (prelazia de Tomar). Até 1545, altura em que foi erigida a diocese de Leiria, a vila de Leiria e algumas zonas em seu redor eram isentas de Santa Cruz de Coimbra.

Uma das poucas dioceses para a qual se conhecem com rigor todas as freguesias isentas que ficavam encravadas nos seus limites é a de Coimbra. Nela escapavam à jurisdição do bispo conimbricense as sete freguesias da Tocha (ou Quintã), Ribeira de Frades, Antosede e São João de Santa Cruz — que estavam na dependência dos crúzios de Coimbra — e Travaçô, Eirol e Travanca, que faziam parte dos crúzios de Grijó. Áreas insignificantes, quando se sabe que a diocese teria neste período perto de 360 freguesias<sup>1</sup>.

As formas superiores de organização da geografia eclesiástica foram bastante alteradas desde o reinado de D. Manuel I até ao consulado pombalino. A base herdada do século xv, composta pelos dois arcebispos de Braga (eram suas sufragâneas Porto, Lamego, Viseu e Coimbra) e Lisboa (eram suas sufragâneas Guarda, Évora e Algarve), conheceu três grandes alterações dita-

◁ Divisão eclesiástica em 1774.

FONTE: José Pedro Paiva, baseado na Carta Administrativa de Portugal 1:250 000, Lisboa, Comissão Nacional do Ambiente/Instituto Hidrográfico, 1979.



Entrada solene de um bispo na diocese, *Ceremoniale episcoporum Clementis papae VIII et Innocentio X. Romae: Michaelis Angeli et Petri Vincenti*, 1713, p. 4.

FOTO: VARELA PÉCURTO/  
/ARQUIVO CÍRCULO  
DE LEITORES.

das pelo crescimento físico do império português ultramarino e ainda pelo esforço de reorganização interno do espaço, que se foi acentuando desde o século XVI. Este século, sobretudo durante o reinado de D. João III, foi aquele em que se deram maiores alterações na organização supradiocesana. A província eclesiástica de Lisboa viu aumentar a sua área de jurisdição, em função da criação de novas dioceses, todas inicialmente integradas nos seus limites: Funchal, Angra, Cabo Verde, São Tomé, Congo, Bahia e Goa. Por outro lado, foram ainda erectas três novas metrópoles: Évora, Funchal e Goa. A diocese de Évora tornou-se metropolitana pela bula *Gratiae divinae praemium*, emitida em 24 de Setembro de 1540<sup>2</sup>. A transferência de D. Henrique, irmão do rei D. João III, do arcebispado de Braga para Évora nesse ano deve ter estado por trás desta promoção que era igualmente sinal do prestígio do novo titular. De Évora ficaram sufragâneas as dioceses de Silves (anteriormente pertencente à província de Lisboa), Tânger (que era, tal como Ceuta, provavelmente «imediata» à Santa Sé) e mais tarde Elvas (1570).

A diocese do Funchal foi tornada metropolitana em 1533, no pontificado de Clemente VII, se bem que essa decisão só deva ter-se efectivado a partir de 8 de Julho de 1539, altura em que, pelo breve *Romani Pontificis*, Paulo III confirmava e estabelecia os limites territoriais da nova província<sup>3</sup>. Ficaram-lhe subordinadas as dioceses de Angra, Cabo Verde, São Tomé e Goa (1534). Foi brevíssima a experiência metropolitana do Funchal já que, em 1551, perdeu essa dignidade, tendo-se tornado sufragânea de Lisboa, sucedendo o mesmo aos territórios que estavam sob a sua jurisdição.

O crescimento da presença portuguesa no Oriente, a necessidade de melhorar a administração desses vastos espaços e a distância em relação a Lisboa condicionaram a criação de uma província eclesiástica com base em Goa. Em 4 de Fevereiro de 1558 foi expedida a bula *Etsi sancta et immaculata* que o determinava<sup>4</sup>. Nessa altura ficaram suas sufragâneas Cochim e Malaca. Posteriormente, à medida que no Oriente se iam reorganizando os territórios diocesanos, foram-se acrescentando outras. No século XVI, foram incorporadas as dioceses de Macau (1575) e de Funai no Japão (1588). No século XVII foi a vez de Meliapor (1606), Cranganor (1609), Moçambique (1612), Nanquim (1690) e Pequim (1690).

Durante o século XVII, no que respeita às arquidioceses, a única alteração foi a criação do arcebispado da Bahia, na sequência da cada vez maior impor-

tância da presença portuguesa no Brasil. Tal sucedeu no quadro da reaproximação que então se estabelecia entre Portugal e Roma, em 16 de Novembro de 1676, pela bula *Inter pastoralis officii*<sup>5</sup>. Ficaram-lhe adstritas as dioceses de Olinda e do Rio de Janeiro, criadas na mesma data. No ano seguinte, foi aumentada com as dioceses do Maranhão e do Congo/Angola. Todas as novas dioceses que ao longo do século XVIII foram nascendo nas terras de Vera Cruz ficaram na sua dependência: Belém do Pará (1741), Mariana, São Paulo, e as prelazias de Cuiabá e de Goiás (todas em 1745).

No século XVIII voltam a ocorrer mudanças de algum significado. Primeiro, durante o reinado de D. João V, na sequência da promoção da Capela Real a basílica patriarcal, em 7 de Novembro de 1716. Na mesma ocasião o arcebispado de Lisboa foi cindido em duas partes: Lisboa Oriental e Lisboa Ocidental, esta ligada ao novel patriarcado. Da metrópole de Lisboa Oriental passaram a ficar sufragâneas as dioceses da Guarda, Portalegre, Cabo Verde, São Tomé e Congo (que desde 1677 pertencia à Bahia). De Lisboa Ocidental as dioceses de Lamego, Leiria, Funchal e Angra. Esta divisão terminou em 13 de Dezembro de 1740 quando, pela bula *Salvatoris Nostri mater*, se promulgou a união de Lisboa Oriental ao patriarcado, voltando a haver uma única metrópole, dirigida por um prelado que passou a intitular-se patriarca de Lisboa<sup>6</sup>.

Na segunda metade do século XVIII (entre 1770 e 1774) a reorganização da rede das dioceses do território continental promovida por Pombal, sem alterar a estrutura das províncias eclesiásticas do continente que então vigorava, mudou o corpo das dioceses que as compunham. Braga, para além das que já tinha (Porto, Miranda, Coimbra, Viseu e Lamego), passou a contar com as novas dioceses de Penafiel, Pinhel e Aveiro. Lisboa foi acrescida com Castelo Branco, Évora com o bispado de Beja. Na prática esta alteração não mudava substancialmente o domínio territorial das províncias existentes, uma vez que a quase totalidade das novas dioceses foram criadas a partir de territórios de dioceses que já eram sufragâneas das províncias nas quais se integraram.

Por sua vez, o interior das dioceses, como se disse, era atravessado por uma retícula de paróquias cujo número e área variava bastante de diocese para diocese e que se caracterizava por congregar à volta de uma igreja e do seu pároco, sob o patrocínio de um orago particular, uma comunidade de fiéis que de vários modos se ligavam a esse espaço sagrado. Esta retalhada divisão, que carece ainda de um inventário sistemático e rigoroso, profundamente atomizada sobretudo na metade ocidental a norte do Douro, não tinha a mesma aparência em todas as dioceses. O arcebispado de Braga era aquele mais dividido, sempre com mais de 1000 paróquias, enquanto Leiria, com as suas 50 freguesias, ocupava a última posição. A área das freguesias tendia a aumentar à medida que se avançava em direcção ao Sul do país, o mesmo sucedendo, ainda que de modo não tão sensível, quando se caminhava para Leste. As paróquias eram unidades com uma grande tendência para a inércia. O seu número e área dificilmente eram alterados sem criar grandes celeumas. Por exemplo, a diocese de Coimbra teve, entre os séculos XV e XVIII, um número máximo de 369 freguesias, tendo sido apenas criadas oito novas freguesias entre 1500 e 1800 (três no século XVII, cinco no XVIII) e ocorrido algumas alterações no nome de outras, sem que isso transtornasse os seus limites<sup>7</sup>.

Acima das freguesias, mas sempre no interior das dioceses, havia outras circunscrições formadas por grupos de freguesias, que constituíam unidades com alguma coerência para efeitos da realização de visitas pastorais, ou do exercício de jurisdições delegadas do bispo. Em algumas delas residiam representantes dos bispos com competências variadas: prender em flagrante delito, aplicar penas de justiça até certas quantias, controlar a realização de procissões, efectuar a colecta dos dízimos, elaborar inventários *post mortem* dos párocos, etc. Não cabe nos limites que nos ocupam fazer uma exaustiva inventariação daquilo que actualmente se sabe a este respeito. Diga-se apenas que essas subdivisões tinham designações diferentes de diocese para diocese, como já se disse, e que tal como as freguesias eram unidades com uma grande tendência para a inércia, isto é, devem ter sofrido muito poucas modificações. Por exemplo, na diocese do Porto havia quatro «comarcas» para efeito de vi-

situações: Feira, Maia, Sobretâmega e Penafiel, além da da cidade, existindo ainda uma organização por «terras», plausível reminescência dos arcediagados medievais: Maia, Refóios, Aguiar de Sousa, Penafiel, Meinedo, Gouveia, Benviver, Baião, Penaguião, Gaia e Gondomar<sup>8</sup>. O bispado de Lamego, por sua vez, para efeito das visitas pastorais organizava-se em quatro «distritos» (Serra, Entre Côa e Távora, Cimadouro e Cimacoa) e no tocante à administração episcopal estava repartido em arciprestados<sup>9</sup>.

Quando o rei D. Manuel I subiu ao trono, no ano de 1495, existiam no reino nove dioceses: Braga, Porto, Lamego, Viseu, Guarda, Coimbra, Lisboa, Évora e Silves. A este número devem acrescentar-se as do padroado português em África. A saber: Ceuta (que a partir de 1512 terá freguesias encravadas no Alentejo: Campo Maior, Ouguela e Olivença), Tânger e Safim. Esta última já erigida com o *Venturoso* no poder, em 1499, foi formada pelos territórios das vilas de Azamor, Almedina, Tite e Mazagão e logo em 1541 deixou de pertencer a Portugal<sup>10</sup>.

Os bispados não eram iguais nem em dimensão, nem em população, nem nas rendas que propiciavam aos seus titulares, nem ainda em prestígio. Não é pois de estranhar que os membros da família real que ocuparam os tronos episcopais se tenham sempre sentado em Braga, Évora ou Lisboa, o mesmo sucedendo com a maior parte dos bispos que tiveram por berço linhagens mais prestigiadas. As maiores dioceses do reino, de acordo com cálculos efectuados a partir do Numeramento de 1527, eram Évora (25 724 km<sup>2</sup>), Braga (16 392 km<sup>2</sup>), Guarda (11 828 km<sup>2</sup>), Lisboa (9 940 km<sup>2</sup>) e Coimbra (8 747 km<sup>2</sup>), que em muito se afastavam da mais pequena em área, o Porto (2 484 km<sup>2</sup>). Do ponto de vista das gentes que as habitavam, Braga sobressaía com os seus 73 230 fogos, seguida por Lisboa, 44 532 fogos, sendo a cauda ocupada pelo quase deserto Algarve, 9 918 fogos<sup>11</sup>. Estas disparidades reflectiam-se nos rendimentos que revertiam para os prelados, já que a grande fonte das receitas das mesas episcopais era constituída pelos dízimos cobrados à população residente. Como indicação veja-se o que sucedia por 1630. Então, Évora renderia 55 000 cruzados/ano, Braga 47 000, Lisboa 40 000, Coimbra 37 000. Já muito distantes vinham depois a Guarda e Viseu com 20 000 cruzados cada. A mais modesta era Leiria, que não renderia mais de 9 000 cruzados<sup>12</sup>.

Nos cerca de 300 anos que se seguiram à subida de D. Manuel ao trono esta configuração foi profundamente alterada. Esta foi a época que mais transformações da geografia eclesiástica conheceu na história da Igreja portuguesa. No continente passou-se dos nove bispados existentes para 19. No vasto império ultramarino fundaram-se 24 novas dioceses. Os tempos fortes desta mudança foram o reinado de D. João III e a parte final do consulado pombalino, no que toca à parte continental do reino e à esquadria da organização da parte oriental do império. E os reinados de D. Pedro II e de D. João V no que concerne ao Brasil.

A justificação para tal bulício é pluriforme. De acordo com o direito canónico o único argumento que podia justificar a criação de uma nova diocese era o da inviabilidade de uma boa administração episcopal, em função da extensão do espaço confiado à guarda de um prelado. Daí que todas as solicitações que se endereçaram para Roma aduzissem como justificativo das alterações que se intentavam consumir a vastidão da diocese a fragmentar e os consequentes prejuízos para as almas que ficavam desamparadas do proficiente múnus do seu pastor. Por outro lado, o contínuo crescimento do império, função de conquistas e descobertas, obrigava ainda os monarcas detentores do padroado em todas essas paragens a solicitarem a criação de novas dioceses que tornassem governáveis tão amplas e por vezes hostis regiões. Por isso, a emergência de novas dioceses acompanha de perto as conjunturas de exploração económico-política dos espaços ultramarinos. Estes eram os argumentos universalmente declarados. Mas nem sempre seriam a verdadeira origem das mudanças propostas. Pressões e influências pessoais e clientelares de vária ordem, trocas de favores entre a monarquia portuguesa e o estado pontifício, emergência de processos administrativos cada vez mais preocupados com uma racional organização do espaço — entendida como veículo de uma mais efi-

caz e activa presença e exercício dos poderes que os dominavam —, políticas tendentes a debilitar o poder de certos cargos da hierarquia eclesiástica, são outros aspectos que não se podem descurar.

Aproveite-se para constatar como a maioria destas alterações dos quadros administrativos territoriais ou de fronteiras chocava sempre com inúmeras resistências, uma vez que bulia com privilégios e direitos adquiridos, colidia com hábitos por vezes seculares e interferia quer com o pagamento, quer com a recepção de rendas, o que naturalmente provocava sempre inércias difíceis de vencer. Isso justifica porque é que a grande maioria das alterações ocorria quando as dioceses das quais se amputavam territórios se encontravam na situação de sede vacante, ou que, nalguns casos, as inovações fossem inviabilizadas. Em 15 de Dezembro de 1569 o papa Pio V dirige-se, através de um breve, ao arcebispo e cabido de Évora pedindo explicações sobre os motivos que tinham para não permitirem a criação da diocese de Elvas, projectada por D. Henrique desde 1558<sup>13</sup>. Não é portanto de pasmar que muitos destes processos de mudança tivessem tendência para se arrastar durante algum tempo. A reestruturação do quadro diocesano continental promovida no reinado de D. João III, por exemplo, começou a ser pensada pelo menos dez anos antes das mudanças se terem consumado, como se pode constatar a partir de uma carta versando o negócio da divisão do arcebispado de Braga, que o arcebispo de Lisboa, Fernando de Meneses, endereçou ao rei, dando conta de pareceres que a esse respeito emitira pelo ano de 1532<sup>14</sup>; a criação da diocese do Maranhão, no Brasil, ocorrida em 1677, já havia sido alvitada ao rei D. João IV, numa carta que o jesuíta António Vieira lhe remete com data de Maio de 1653<sup>15</sup>.

No reinado de D. João III foram criadas três novas dioceses e transferida a sede de outra, num movimento que se enquadra no contexto de reorganização das estruturas régias de administração territorial que o Numeramento de 1527-1532 desencadeara e que originara uma nova malha comarcã consolidada durante a década de 40 do século XVI<sup>16</sup>. Na mesma altura foi ainda projectada, mas não consumada, a criação de outras quatro dioceses: Viana do Castelo e Alfândega da Fé (ambas com territórios pertencentes a Braga), Covilhã (a partir de freguesias da diocese da Guarda) e Abrantes (com parte de zonas da Guarda e de Coimbra)<sup>17</sup>.

Em 1539, dado o acentuado declínio da cidade de Silves e a expansão de Faro, solicita-se a passagem da sede do bispado da primeira para a segunda daquelas cidades. Paulo III anuiu a este quesito e autorizou-o pela bula *Sacro-sancta Romana Ecclesia*, de 29 de Outubro daquele ano, mas a mudança, em função de resistências das gentes de Silves, só se veio a efectivar em 1577<sup>18</sup>.

Pela bula *Pro excellenti apostolicae sedis*, de 22 de Maio de 1545, consuma-se a erecção das duas novas dioceses de Miranda e Leiria. A primeira à custa de áreas desmembradas a leste do extenso arcebispado de Braga, que um acordo entre o primeiro bispo de Miranda e o arcebispo bracarense, aprovado por alvará régio, ratificou não nos exactos termos da bula papal<sup>19</sup>. O bispado de Leiria, por seu turno, foi composto à custa de freguesias da diocese de Coimbra, de outras da jurisdição do prior-mor de Santa Cruz de Coimbra, às quais se vieram aduzir, em 1585, todas as freguesias de Porto de Mós, Aljubarrota, Alpedriz e Ourém com seus termos<sup>20</sup>.

A terceira nova criação foi a diocese de Portalegre, instituída pela bula *Pro excellenti apostolicae sedis*, de 21 de Agosto de 1549, com territórios da diocese da Guarda e do arcebispado de Évora<sup>21</sup>.

Esta vaga foi completada, mais tarde, por acção do cardeal D. Henrique, com a instauração do bispado de Elvas, herdeiro de paróquias de Évora e de Ceuta, o que sucedeu em 9 de Junho de 1570, pela bula *Super cunctas*<sup>22</sup>.

Assim, após a reforma despoletada por D. João III e que o seu irmão Henrique terminou, o continente passava a estar dividido em 13 dioceses: Braga, Miranda, Porto, Lamego, Viseu, Coimbra, Guarda, Leiria, Portalegre, Lisboa, Elvas, Évora e Algarve.

Depois, só voltou a haver mudanças na segunda metade do século XVIII, sob o impulso do marquês de Pombal, se bem que, em 1617, elites locais te-



D. Frei Inácio de São Caetano, único bispo de Penafiel (1770-1778), óleo sobre tela (Lisboa, Biblioteca Nacional).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

nham cogitado e intentado a elevação a diocese de Torre de Moncorvo<sup>23</sup>. Mas os tempos não eram propícios para alterações. A redefinição da rede de bispados começada por D. João III no século anterior tinha sido profunda e a situação política que se vivia, primeiro com a dominação filipina, posteriormente com a ocupação da Coroa nos negócios subsequentes à Restauração, não impulsionavam alterações.

Nos anos finais da governação pombalina volta a haver uma grande reformulação da geografia diocesana, com a elevação à categoria de bispados de: Bragança, Penafiel, Pinhel, Aveiro, Castelo Branco e Beja. O projecto previra ainda a cisão do bispado do Algarve em duas partes. Numa, ficaria Faro como sede diocesana, na outra, elevar-se-ia Portimão a essa categoria. Houve mesmo um bispo nomeado para a nova diocese, mas a intenção acabou por não vingar. As mudanças que de facto se verificaram ocorreram todas entre 1770 e 1774.

A diocese de Bragança foi criada pelo breve *Pastoris aeterni*, em 10 de Julho de 1770, à custa de territórios da diocese de Miranda. Mas esta divisão, que criara enormes clivagens entre o clero e o povo, perdurou apenas por 10 anos. A bula *Romanus Pontifex*, de 27 de Setembro de 1780, voltou a unir os territórios, repondo a velha situação, mas transferindo a sede de Miranda para Bragança<sup>24</sup>.

Vida breve teve igualmente a diocese de Penafiel, formada integralmente à custa das paróquias do arcepresbiterado de Penafiel, anteriormente da diocese do Porto, pelo breve *Totius orbis*, datado de 10 de Julho de 1770. Em 1788 o seu primeiro e último bispo, Frei Inácio de São Caetano, pediu a renúncia do cargo, que o papa prontamente aceitou, extinguindo ainda a diocese<sup>25</sup>.

A diocese de Pinhel foi criada com territórios dos bispados de Viseu e de Lamego, num total de 142 paróquias. De Viseu ficou com as áreas dos arceprestados de Castelo Mendo, Pinhel e Trancoso; de Lamego vieram-lhe 50 freguesias da «visita» de Ribacoa. Tudo isso fora determinado por um decreto da Congregação Consistorial, datado de 21 de Junho de 1770, confirmado pelo breve papal *Apostolicae Sedi*, de 10 de Julho de 1771<sup>26</sup>.

A mais serôdia das inovações foi a diocese de Aveiro, erecta em 12 de Abril de 1774, pelo breve *Militantis Ecclesiae gubernacula*, com 69 freguesias do arcediagado de Vouga que estavam integradas na diocese de Coimbra<sup>27</sup>.

O bispado de Castelo Branco, oficialmente criado através de um decreto da Congregação Consistorial, datado de 7 de Junho de 1771, veio reduzir significativamente a diocese da Guarda, subtraindo-lhe 79 freguesias dos arceprestados de Castelo Branco e Monsanto e da ouvidoria de Abrantes<sup>28</sup>.

A diocese de Beja foi imposta pelo breve *Agrum universalis Ecclesiae*. O projecto da sua criação, ou recriação, pois antes da fundação da nacionalidade já ali havia existido uma diocese (Pax Julia), desaparecida durante a ocupação muçulmana, tinha raízes remotas. O cardeal D. Henrique já o tinha proposto em 1558 e a câmara de Beja renovara a ideia por volta de 1611. Agora a proposta partiu do arcebispo de Évora, João Cosme da Cunha. Beja veio a ser criada com praticamente todos os territórios apresentados pela reorganização pensada no tempo do cardeal D. Henrique, ou seja, com áreas que pertenciam ao arcebispado de Évora, mas a demarcação dos limites entre as duas dioceses foi um processo alteroso que obrigou à constituição de uma comissão específica<sup>29</sup>.

Terminada esta campanha, em 1774, o continente passava a ter 19 dioceses: Braga, Bragança, Miranda, Porto, Penafiel, Lamego, Viseu, Aveiro, Guarda, Pinhel, Castelo Branco, Coimbra, Leiria, Lisboa, Portalegre, Elvas, Évora, Beja e Faro. Extintas, pouco depois, as de Penafiel e Miranda, assistir-se-á ao advento do regime liberal com 17.

A definição de novas fronteiras diocesanas foi ainda activa nos territórios ultramarinos. Começou a desenhar-se logo no reinado de D. Manuel I, monarca que percebeu bem a importância da presença da Igreja nos espaços que os Portugueses iam descobrindo, conquistando e povoando.

A primeira diocese a ser criada foi a do Funchal, determinada pela bula *Pro excellenti*, de 12 de Junho de 1514. Tinha uma dimensão gigantesca: todas as ilhas dos arquipélagos da Madeira, dos Açores e Cabo Verde, a costa ocidental africana até ao rio Senegal, as terras de Vera Cruz, a costa oriental africana e todo o Oriente sob dominação portuguesa<sup>30</sup>.

A partir de então o movimento foi imparável<sup>31</sup>. No reinado de D. João III foi fundada a diocese de Cabo Verde, pela bula *Pro Excellenti*, de 31 de Janeiro de 1533. A 3 de Novembro do ano seguinte, a bula *Aequum reputamus* instituiu mais três: Angra, São Tomé e Goa, todas desanexadas do Funchal.

Na segunda metade do século XVI foi a vez de se iniciar a fundação das primeiras dioceses brasileiras e de se começar o processo de fragmentação da grande arquidiocese de Goa. A primeira diocese portuguesa na América do Sul foi a da Bahia, criada pela bula *Super specula*, de 25 de Fevereiro de 1551. Foi constituída na zona da Bahia, numa extensão de 50 léguas de costa e 20 léguas para o interior, espaço que na altura estava sob dominação do arcebispo de Lisboa.

Em 20 de Maio de 1596, pela bula *Super specula*, criou-se a primeira diocese na região ocidental do continente africano, no Congo. Até ao momento da sua criação estes territórios haviam sido da jurisdição do Funchal e posteriormente de Cabo Verde. Mais tarde, a partir de 1628, os bispos passaram a residir em Luanda, onde se construiu uma sé, acabando por prevalecer, a partir de então, a designação de bispado de Angola.

Desde 1558 até 1600 o Oriente, de que a matriz inicial havia sido o arcebispado de Goa, foi redesenhado por seis vezes. Primeiro, em 4 de Fevereiro de 1558, para erigir as dioceses de Malaca e de Cochim, fundadas pela bula *Pro excellenti*. Em 1563 foi a vez da prelazia de Moçambique, instituída pelo breve *Suprema dispositione*, de 23 de Dezembro, então apenas administração

eclesiástica. Só a partir de 1783 começaram os vigários de Moçambique a usar o título de bispos.

Em 10 de Fevereiro de 1570, pela bula *Super specula*, foi criada a diocese de Macau com as áreas de Macau, China e Japão. Em 1588 instituiu-se a diocese de Funai, que compreendia todas as ilhas do Japão, retiradas da diocese de Macau. Em 1600, o papa Clemente VIII concedeu aos reis de Portugal o direito de padroado na diocese de Angamale. Nove anos depois a sede desta diocese passou para a localidade costeira de Cranganor, que era da jurisdição do bispo de Cochim.

O processo prolongou-se pelo século XVII com a criação da diocese de Meliapor, no ano de 1606, com territórios oriundos da diocese de Cochim, de Nanquim e Pequim, ambas pela bula *Romanus Pontifex*, de 10 de Abril de 1690. As duas dividiam entre si o território da China onde o rei português ainda exercitava o direito de padroado.

A intensificação da colonização do Brasil nas últimas décadas de Seiscentos e a necessidade de reforçar o direito de posse nesses territórios, que tão ameaçado havia sido durante a dominação castelhana, levaram à criação de três novas dioceses por fragmentação da diocese da Bahia. Em 16 de Novembro de 1676, pela bula *Ad sacram beati Petri* criava-se a diocese de Olinda, e na mesma data, mas pela bula *Romani pontificis*, a do Rio de Janeiro. No ano seguinte, a 30 de Agosto, a bula *Super universas* fundava a diocese do Maranhão.

Esta tendência perpetuou-se no reinado de D. João V. Em 4 de Março de 1719 quando, pela bula *Copiosus in misericordia*, se fragmentou parte da diocese do Maranhão para criar o bispado de Belém do Pará. Depois, o Rio de Janeiro, que se havia tornado uma imensa diocese devido à penetração dos colonos em direcção ao interior, pela bula *Candor lucis aeternae*, de 6 de Dezembro de 1745, deu origem às dioceses de Mariana e São Paulo e às prelazias de Cuiabá e de Goiás.

Perante esta onda de mudanças e antecipando a necessidade de futuros ajustamentos, em 12 de Setembro de 1746, pela bula *Significavit nobis nuper*, o papa concedeu a D. João V e aos seus sucessores a prerrogativa de em qualquer altura modificarem os termos e limites territoriais da arquidiocese da Bahia e das outras prelazias do Brasil<sup>32</sup>. Isso não veio, todavia, a ser necessário até à data da declaração da independência do Brasil.

## BUROCRACIA E APARELHOS DA ADMINISTRAÇÃO DIOCESANA

A ADMINISTRAÇÃO DAS DIOCESES era exercida pelos prelados e por um corpo de funcionários e «familiares» dos bispos, enquadrados em aparelhos burocrático-administrativos que gradualmente se foram estruturando e afinando, tendendo para uma cada vez maior eficácia. Se nos inícios do século XVI o exercício do múnus episcopal ainda estava muito dependente do arbítrio e empenho dos titulares das sés, no princípio do século XIX essa situação havia-se alterado em profundidade. A uniformização doutrinal, litúrgica e ritual emanada de Roma a partir do Concílio de Trento, que projectara os bispos como pólos da reforma da Igreja, provocou uma cada vez maior unidade de acção imposta a partir da cúpula de São Pedro. Por outro lado, a complexificação crescente das estruturas de governo diocesano, paralelamente acompanhada pelo aumento do número de indivíduos que nelas exercitavam funções, foi paulatinamente criando uma cultura organizacional que tendeu a imprimir uma cada vez maior uniformidade ao desenrolar quotidiano dos negócios dos bispados, o que era ainda acentuado pela circulação de bispos e de oficiais da administração episcopal entre dioceses. Este aumento de eficácia deve ainda ligar-se a uma cada vez mais criteriosa escolha das figuras dos prelados e a um nítido aumento do zelo e competências daqueles que ocuparam as sedes episcopais.

Esta tendência pode ter sido refreada entre os anos 40 e 70 do século XVII, altura em que muitas dioceses estiveram sem prelados, em função de dificuldades nas relações com o estado pontifício, na sequência da Restaura-

ção, sendo então governadas pelos cabidos. Por outro lado, pesem as determinações existentes para que tal não sucedesse, a residência dos bispos nas dioceses nem sempre acontecia, particularmente no que dizia respeito às ultramarinas. Veja-se, por exemplo, que o primeiro paço episcopal do Funchal para residência do bispo foi erigido entre 1586 e 1606, período do episcopado de Luís de Figueiredo e Lemos, um dos primeiros a ir à diocese que fora criada em 1514<sup>33</sup>. É pois de admitir que existissem situações diferentes nas várias dioceses que, actualmente, não se podem precisar.

As estruturas diocesanas de governo devem ser consideradas das melhor articuladas e eficientes organizações do período, mesmo se comparadas com os grandes poderes do tempo, como os órgãos do Estado ou a Inquisição.

O exercício da actividade episcopal estendia-se por diversas áreas: a gestão de todas as rendas episcopais (originárias da cobrança de dízimos, da exploração de propriedades das mitras, de receitas decorrentes da aplicação da justiça); a administração da justiça em foro próprio (que se exercia sobre o clero e ainda sobre laicos em relação a um vasto corpo de delitos ditos de «foro misto»); a instrução, exame, ordenação e controlo da acção do clero secular; a gestão do provimento de benefícios («colações») em centenas, por vezes milhares de paróquias, cujo direito de apresentação estava atomizado pelas mãos de vários titulares (bispo, cabidos, institutos religiosos, párocos, rei, casas aristocráticas); a censura prévia sobre os livros impressos; a execução e inspecção dos testamentos e legados pios, tarefa que efectuavam em «parceria» com o poder secular e que foi constante pólo de conflitos; o controlo dos casamentos e registo de todos os baptismos e óbitos da população de toda a diocese; o exercício das visitas pastorais que envolviam, quase anualmente, para além da vistoria das igrejas e alfaias de culto, a inspecção do comportamento religioso e moral de toda a população; a verificação do cumprimento da confissão anual através dos róis de confessados; o controlo da actividade dos cabidos e de alguns conventos de religiosos que ficavam sob sua jurisdição; a inspecção do funcionamento dos tribunais episcopais; a emissão de licenças para pregar e confessar no interior da diocese.

Era gigantesco o fluxo de páginas escritas que toda esta actividade exigia, como ainda hoje se pode verificar através dos quase sempre fragmentários espólios de alguns dos arquivos diocesanos existentes. Largos milhares de cartas, certidões, provisões, requerimentos, editais, processos judiciais, livros — dos quais havia habitualmente índices remissivos e sumários (extractos) que permitiam uma gestão bastante segura de toda a vida diocesana —, formavam os arquivos diocesanos. Estes iam guardando a parte mais institucional da administração prelatícia, já que existia outra mais «privada» (estão neste caso muitas cartas pessoais com interesse para o governo das dioceses e ainda muita documentação relacionada com a gestão do património e usufruto das rendas episcopais) que acompanhava os titulares das sés e que, por isso, habitualmente desaparecia com o seu falecimento. Toda esta informação era mais ou menos cuidadosamente conservada em arquivos próprios, que algumas constituições sinodais tinham o cuidado de regulamentar, de acordo com critérios bastante eficientes e onde aspectos como a divisão territorial da diocese em paróquias e a tipologia documental das várias espécies constituíam princípios ordenadores tidos em consideração.

Como facilmente se compreende, a gestão eficaz de tantos assuntos só era viável através da existência de máquinas burocrático-administrativas de alguma complexidade, que tendeu claramente a aumentar durante este período. Veja-se, por exemplo, o que acontecia na diocese de Lamego. Durante o governo de D. Manuel de Noronha (1551-1569) os seus funcionários reduziam-se a seis pessoas: um secretário, um meirinho-geral, um provisor, um capelão, e dois moços de câmara. Nos meados do século XVII, esse corpo era já composto por trinta e oito pessoas: provisor, vigário-geral, promotor, escrivão da Câmara, nove escrivães do Auditório, doze notários, inquiridor, distribuidor, contador, meirinho, dois solicitadores (um do Auditório e outro da Câmara Eclesiástica), porteiro da massa, prebendeiro, aljubeiro, dois porteiros do Auditório, notário apostólico e depositário-geral<sup>34</sup>.

A proliferação dos regimentos de auditórios eclesiásticos a que se assistiu é sintomática da cada vez maior importância atribuída à gestão das dioceses e do esforço de racionalização dos seus processos administrativos. O primeiro passo conhecido neste sentido deu-se em 1535, portanto ainda antes do Concílio de Trento, na arquidiocese de Évora, onde o arcebispo D. Afonso fez compilar um *Regimento do Auditório*, que circulou apenas em versão manuscrita, com a descrição das competências do vigário-geral, promotor, meirinho, solicitador, contador, distribuidor, inquiridor, aljubeiro e porteiro<sup>35</sup>. Este mesmo regimento foi depois ligeiramente acrescentado com algumas notas, em 1565, quando era arcebispo João de Melo. Posteriormente, já depois de Trento, acompanhando habitualmente as edições de constituições sinodais, quase todas as dioceses começaram a ter os seus regimentos impressos, tendência que no século XVIII atingirá algumas dioceses ultramarinas. Estão nesse caso o Porto (1585), Coimbra (1591), Évora (1598 — acrescentado em 1599 com um título sobre examinadores), Leiria (1598), Viseu (1617), Portalegre (1632), Elvas (1635), Algarve (1674), Lamego (1683), Bahia (1720) e Goa (1810). Fogem a esta linha apenas as constituições da Guarda de 1621, Lisboa de 1646, e Braga de 1697 (elaboradas em sínodo de 1639). Em 1699 surgiu em Braga, manuscrito, um completíssimo regimento<sup>36</sup>, que foi usado também na diocese de Miranda, onde foi copiado provavelmente na primeira metade do século XVIII<sup>37</sup>. Note-se ainda que no sínodo que deu origem às constituições da diocese da Guarda se compôs também um regimento que se desconhece. De todos eles o mais completo e minucioso foi o mandado elaborar por Teotónio de Bragança, em Évora.

Estes regimentos são um espelho da modernização dos aparelhos burocrático-administrativos das dioceses. Em todos se regulamentam os modos de proceder, qualidades e competências dos vários oficiais do governo diocesano, para que não haja dúvidas sobre a quem toca a execução dos assuntos nem sobreposição de funções, princípios básicos de qualquer organização que se pretenda eficiente, criando, de facto, meios para a uniformidade de procedimentos e para um maior controlo e eficácia de toda a administração episcopal, que pelos meados do século XVII ainda recebia algumas críticas dos povos e nobreza do reino reunidos em cortes (1641)<sup>38</sup>.

Apesar da quase inexistência de estudos sobre o funcionamento institucional das dioceses é possível sustentar, com alguma segurança, que as máquinas administrativas, as competências e qualidades dos funcionários, os modos de proceder nas várias matérias, as hierarquias internas de governo e de funções, os circuitos de comunicação vertical interna da informação eram semelhantes em todas as dioceses do reino, sobretudo no que se reporta à época posterior ao Concílio de Trento.

Existiam dois tipos de modelo organizativo correspondentes a duas realidades. Um mais amplo, formado por um número maior de órgãos e de ministros («oficiais»), que era o que existia nos arcebispados de Évora, Braga e Lisboa. Lembre-se que para além da sua grande dimensão, todos os arcebispados constituíam instâncias de recurso dos vários tribunais das dioceses suas sufragâneas, pelo que a actividade que neles se exercia era habitualmente muito maior do que ocorria numa simples diocese. E um outro modelo, mais limitado, que vigorava em todas as dioceses, com pequenas alterações ao nível do número e funções de certos oficiais.

A arquidiocese de Évora, bom exemplo do que se passaria em Braga — caso já estudado<sup>39</sup> — e presumivelmente em Lisboa, tinha um modo de funcionamento que o regimento de 1598 pormenorizadamente determinava. A sua estrutura era formada por três instâncias distintas: a Relação, tribunal ou auditório composto por um presidente, chanceler, provisor, vigário-geral e vários desembargadores, onde se julgavam os delitos de foro eclesiástico, quer se tratasse de casos-crime, beneficiais, matrimoniais ou dizimais, quer ainda das apelações oriundas das vigararias e dos bispados sufragâneos; a Mesa da Consulta, ou Mesa Episcopal, por onde passariam os vários assuntos da jurisdição espiritual e voluntária do bispo (providimento de benefícios, licenças para confessar e pregar, promulgação de pastorais, autorização para edificação

de novas igrejas e altares, etc.), órgão formado pelo arcebispo, presidente da relação, chanceler, provisor e vigário-geral; e ainda a Casa do Despacho, instância especial à qual estava confiada toda a actividade relacionada com as visitas e que era chefiada pelo presidente da Relação tendo ainda um escrivão e um executor próprios.

Os oficiais que conjuntamente com o arcebispo formavam este aparelho tinham funções específicas e uma rígida hierarquia entre si, que, para além das competências e níveis de subordinação que gerava, se manifestava claramente nos salários e nas cerimónias públicas em que participavam. O seu número deve ter chegado a perto de uma centena de indivíduos. O presidente da Relação, autoridade máxima da diocese na ausência do arcebispo, que presidia ao chanceler, provisor, vigário-geral e mais pessoas da Relação e a quem todos estavam obrigados a obedecer. O chanceler, supervisor da chancelaria episcopal. O provisor, encarregado das matérias de natureza «espiritual» da jurisdição episcopal, figura sempre muito próxima do arcebispo. O vigário-geral, a quem eram confiados o temporal e foro contencioso. O juiz dos resíduos, que olhava pela execução dos testamentos. O juiz dos casamentos, em regra um desembargador da Relação nomeado especialmente para averiguar matérias tocantes aos casamentos. Cinco desembargadores, que auxiliavam o presidente da Relação e o vigário-geral no julgamento dos casos de justiça. Visitadores, que anualmente eram escolhidos pelos prelados para efectuarem as visitas pastorais. O vigário da comarca de Beja, com incumbências semelhantes às do vigário-geral, ainda que com algumas limitações de jurisdição, mas apenas na área da cidade de Beja. Os arcepresbiteros, que eram cinco, com competências para exercitarem uma jurisdição delegada em certos casos menores e para inspecionarem a actuação dos párocos locais e o cumprimento das ordens do prelado. Dois promotores da justiça, um no Auditório de Beja e outro na Casa da Relação de Évora. Vários advogados da Relação, que tinham de ser licenciados em Direito Canónico ou Civil, para prestarem apoio às partes nos processos da Relação. O escrivão da Câmara do arcebispo a quem era confiada a redacção de toda a documentação exarada em despacho pelo arcebispo. Vários secretários e escrivães — um secretário da Relação, secretário da Mesa da Consulta, secretário da Casa do Despacho, escrivão da Chancelaria, escrivão dos matrimónios, escrivães das visitas, vários escrivães da Relação. Notários apostólicos responsáveis por tudo o que vinha e ia para Roma. Um grande número de funcionários dependentes das ordens do vigário-geral e ligados à execução da justiça: meirinho-geral, escrivão da vara, contador, distribuidor, inquiridores, alcaide do aljube, porteiros, solicitador dos resíduos, solicitador dos presos pobres do aljube. Um número variável de examinadores destinados a avaliar qualidades e competências dos candidatos às ordens sacras. Finalmente, um ecónomo a quem cumpria a arrecadação das rendas dos benefícios vagos<sup>40</sup>.

No caso das dioceses este modelo simplificava-se em dois sentidos, como já foi demonstrado para a diocese de Coimbra<sup>41</sup>. Por um lado, a maioria tinha apenas duas instâncias: o Auditório (com competências do género das da Relação de Évora) e a Mesa Episcopal (semelhante à Casa da Consulta de Évora), não existindo, portanto, nenhum departamento cuja actividade se circunscrevesse à administração das visitas. Esta última competência era, nestes casos, distribuída pelo bispo, provisor e vigário-geral (em algumas dioceses, como Viseu, havia um executor das visitas). Por outro lado, o número dos ministros e oficiais era claramente menor, o que obrigava à concentração de certas tarefas.

Na diocese de Viseu, por exemplo, aquela onde o corpo de «oficiais» era maior, havia provisor, vigário-geral, executor das visitas, visitador, arcepresbiteros (noutros bispados designados por vigários forâneos), promotor, advogados, escrivão da Câmara, escrivães das visitas, escrivães do Auditório, notário apostólico, meirinho, inquiridor, distribuidor, contador, depositário eclesiástico, aljubeiro, porteiro, solicitador e solicitador dos presos pobres do aljube<sup>42</sup>.

Para ocupar estes cargos era quase sempre exigida prova de boa vida e

costumes, uma idade não inferior a 25-30 anos e a limpeza de sangue. Depois, para alguns, impunha-se que o titular fosse eclesiástico (o que não acontecia com os advogados, meirinhos, porteiros e aljubeiros), que soubesse latim (exigido para se ser escrivão do Auditório ou notário apostólico), que fosse graduado em Direito Canónico ou Civil (atributo indispensável para se ser provisor, vigário-geral ou advogado).

Estes lugares eram preenchidos por gente da confiança dos bispos, ou dos cabidos, nas sés vacantes, pelo que eram meios decisivos de controlo de clientelas. Numa carta régia de D. João III para Baltasar de Faria em Roma, datada de 11 de Janeiro de 1547, afirma-se expressamente que o lugar de escrivão da Câmara era habitualmente dado por cada bispo a um indivíduo determinado e que essa função, por costume, durava por todo o tempo em que o bispo presidisse à diocese<sup>43</sup>. Situação que era semelhante ao que sucederia com os vários cargos da administração. Por este modo, a chegada de um novo prelado a uma diocese era normal e rapidamente sucedida por uma «dança de lugares», sobretudo nos cargos mais importantes, o mesmo acontecendo imediatamente após a vacatura do assento episcopal, altura em que os cabidos quase de imediato nomeavam novos titulares dos cargos. Em Coimbra, um dia após o falecimento do bispo Afonso Castelo Branco, 13 de Maio de 1615, o cabido em acórdão decide: «que os oficiais do bispado se hajam por despedidos de todos os ofícios que tinham em vida do senhor bispo conde (...) e que hajam os ditos ofícios por vagos»<sup>44</sup>. Dois dias depois eram escolhidos os novos oficiais que os substituíam, quase todos membros do cabido. Além disso, quando mudavam de diocese, os bispos levavam quase sempre consigo os seus «familiares», por vezes alargadas comitivas, que colocavam em lugares estratégicos na nova administração. Assim sucedeu, por exemplo, no arcebispado de Braga com Manuel da Silva Francês, nomeado provisor no tempo de João de Sousa (1696-1703), que já desempenhara o mesmo cargo quando este prelado fora bispo do Porto (1684-1696) e que depois o acompanhou para o arcebispado de Lisboa (1703-1710)<sup>45</sup>.

A percepção por parte dos prelados de que o andamento de vários interesses da diocese se podia decidir longe das capitais diocesanas provocava que quase todos enviassem representantes ou procuradores para locais estratégicos. O arcebispo de Évora, Teotónio de Bragança, por 1605, tinha letrados permanentes, pagos por si, em Roma, Valhadolid e Lisboa, e quase todas as dioceses tinham enviados na corte de Lisboa, ou em Valhadolid ou Madrid (durante a dominação espanhola) e no caso das dioceses sufragâneas junto da arquidiocese de que dependiam.

As estruturas de governação episcopal não eram as únicas existentes no interior das dioceses. Havia ainda os cabidos, poderosas instâncias no tocante à administração da sé catedral e com avultadas rendas, propriedades e direitos de colação. Os prelados tiveram com eles sérios litígios, que à medida que o tempo avança, em função do reforço do poder episcopal, se vão esbatendo cada vez mais se bem que, pelos meados do século XVIII, ainda haja notícia de fortes contendidas. Nos cabidos, que tal como a administração episcopal conheceram a promulgação de estatutos regulamentadores da sua acção, como sucedeu com os cabidos de Portalegre (1559) e Évora (1635), existia igualmente uma hierarquia interna, encabeçada pelo deão, a que se seguiam, na generalidade dos casos, o chantre, o mestre-escola e o tesoureiro, podendo existir outras dignidades como a de arcediogo e um número variável de cónegos, nem todos com o mesmo estatuto. Podia haver cónegos de prebenda completa, meios-cónegos, tercenários e quartanários, em função da porção de uma prebenda que auferiam. Esta fragmentação dos canonicatos tendeu a intensificar-se com o tempo. Havia ainda capelães e meninos de coro suportados pelo cabido. Por exemplo, o cabido de Miranda, em 1621, era formado por sete dignidades (deão, chantre, tesoureiro, mestre-escola, arcediogo da sé, arcediogo de Bragança e arcediogo de Mirandela), onze canonicatos, seis meios-canonicatos, oito capelanias e sete meninos de coro. O deão auferia 700 cruzados/ano, as outras dignidades e os cónegos recebem 350 cruzados cada um, os meios-cónegos 170 cruzados, os capelães 125 e os meninos do coro 75<sup>46</sup>.

Os mecanismos de funcionamento e composição de burocracias prolongavam-se pelas várias freguesias, onde os párocos, ainda que com muitas lacunas, exerciam tarefas decisivas do ponto de vista da integração e participação da comunidade dos fiéis na vida paroquial. Nessa unidade-base da administração diocesana existiam vários livros de registo paroquial (baptismos, matrimónios e óbitos), «tábuas» de missas a que a Igreja estava obrigada, livros de visitação, livros de receitas da fábrica da igreja, livros onde se registava a eleição anual dos oficiais da igreja, cadernos com as multas que o pároco aplicava aos seus fregueses, livros das receitas de esmolas de certos altares, tudo documentação regularmente inspeccionada pelos visitantes. Para o exercício destas tarefas e de tudo o que se prendia com a vida religiosa local, os párocos podiam ainda contar com o apoio de alguns laicos ou eclesiásticos residentes. Por exemplo, na freguesia de Sacoias, diocese de Miranda, foram eleitos para servir a Igreja, em 1680, um juiz da igreja, dois escrivães, dois conciliários, dois procuradores e cinco mordomos para as cinco confrarias existentes<sup>47</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> CARVALHO; PAIVA – A diocese, p. 178-179.
- <sup>2</sup> CORPO diplomático, vol. 4, p. 344.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 82.
- <sup>4</sup> JORDÃO; MANSO – *Bullarium*, vol. 1, p. 191.
- <sup>5</sup> SOUSA – *Provas*, vol. 1, p. 100; vol. 4, p. 82.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, vol. 5, p. 283.
- <sup>7</sup> CARVALHO; PAIVA – A diocese, p. 182-186.
- <sup>8</sup> SANTOS – *O censual*, p. 32-35.
- <sup>9</sup> COSTA – *História*, vol. 5, p. 183-184.
- <sup>10</sup> JORDÃO; MANSO – *Bullarium*, vol. 1, p. 58.
- <sup>11</sup> DIAS – *Gentes*, p. 421.
- <sup>12</sup> BPE. Catálogo das dioceses sufragâneas, Códice CIII/2-17, fl. 25 v.-26.
- <sup>13</sup> CORPO diplomático, vol. 10, p. 351-352.
- <sup>14</sup> BNL. Coleção Pombalina, Ms. 196, fl. 451.
- <sup>15</sup> VIEIRA – *Cartas*, vol. 1, p. 298.
- <sup>16</sup> DIAS – *Gentes*, p. 415-450.
- <sup>17</sup> BRÁSIO – Quatro dioceses.
- <sup>18</sup> LOPES – *Memórias*, p. 325.
- <sup>19</sup> ALVES – *Memórias*, vol. 3, p. 16-17.
- <sup>20</sup> O COUSEIRO, p. 183-185, e 253.
- <sup>21</sup> BAPTISTA – Limites, p. 248-250.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, p. 250-254.
- <sup>23</sup> BRÁSIO – *Projecto*.
- <sup>24</sup> ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 9-10.
- <sup>25</sup> BRÁSIO – Três dioceses, p. 175-177.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 177-179.
- <sup>27</sup> GASPAR – *A diocese*, p. 43 ss.
- <sup>28</sup> BRÁSIO – Três dioceses, p. 173-175.
- <sup>29</sup> BAPTISTA – Limites, p. 254-259.
- <sup>30</sup> SILVA – *Subsídios*, p. 36-43.
- <sup>31</sup> LOPES – *Dioceses*.
- <sup>32</sup> ABRANCHES – *Fontes*, p. 205, ref. 1496.
- <sup>33</sup> SILVA – *Diocese do Funchal*, p. 59.
- <sup>34</sup> COSTA – *História*, vol. 3, p. 134-135.
- <sup>35</sup> BPE. Arquivo do cabido da Sé. *Regimento do Auditório eclesiástico de Évora, 1535*, CEC 4-VIII.
- <sup>36</sup> Arquivo Distrital de Braga. *Regimento da relação e auditório eclesiástico*, ms. 826.
- <sup>37</sup> Arquivo Distrital de Bragança. *Regimento do Auditório Eclesiástico do bispado de Miranda*.
- <sup>38</sup> ANTT. Cortes de Lisboa 1641, Capítulos gerais dos Estados, Maço 8 de cortes, n.º 3.
- <sup>39</sup> SOARES – *Mecanismos*, p. 783-793.
- <sup>40</sup> *Regimento do Auditório Eclesiástico do arcebispado de Évora e da sua Relação (...)*. Évora: Manoel de Lira, 1598.
- <sup>41</sup> PAIVA – *A administração*, p. 82-84.
- <sup>42</sup> *Regimento do auditório eclesiástico do bispado de Viseu dos officiaes da justiça eclesiastica*. Coimbra: Joseph Ferreira, 1684.
- <sup>43</sup> CORPO diplomático, vol. 6, p. 126.
- <sup>44</sup> ALMEIDA – *Acordos*, p. 186.
- <sup>45</sup> FERREIRA – *Fastos*, vol. 3, p. 210.
- <sup>46</sup> ASV. Archivio Concistoriale, Processus consistoriales, vol. 6, fl. 686.
- <sup>47</sup> Arquivo Distrital de Bragança. *Livro da igreja da freguesia de Sacoias*, Caixa 1, Livro 3 do Fundo Paroquial, fl. não numerado.



## FRADES E FREIRAS

A VIDA DE FRADES E FREIRAS podia assumir múltiplas feições, dependendo das ordens, das casas, dos tempos e dos indivíduos. Genericamente pode dizer-se que a oração, a meditação, o estudo, a docência, a assistência (a pobres, doentes, cativos, órfãos) e a missão, tanto no reino como nas longínquas paragens do império ultramarino, eram as principais actividades em que se podiam encontrar. Uns mais devotos, outros mais letrados, uns vivendo experiências solitárias, outros partilhando uma regrada vida comunitária, uns mais cumpridores da sua vocação, outros menos dedicados, uns mais ricos, outros mais pobres. A diferença, uma grande heterogeneidade, eram uma marca intrínseca deste corpo. Esta condição manifestava-se de diversas formas: pelos hábitos endossados, que por vezes mais afastavam do que uniam; pela linguagem espiritual que construíam e de que se alimentavam quotidianamente; pelos conflitos causados por disputas de carácter teológico ou pela posse de bens, quer materiais — por vezes muito abundantes — quer espirituais, como relíquias e indulgências que eram um bom meio de ganhar adeptos; pelo exercício de influências — junto da corte, dos grandes, ou dos mais humildes; pela origem social; pelo meio em que viviam, etc. É deste multimodo conjunto que se procurarão apresentar alguns traços que melhor o identifiquem.

«Tem crescido de annos a esta parte no Reyno e suas conquistas o numero de clérigos e frades de maneira que brevemente serão mais os conventos que as cazas dos particulares.»<sup>1</sup> Era nestes exactos e dramáticos termos que as instruções que levou consigo o embaixador português em Roma, D. Francisco de Sousa, pouco depois de D. Pedro II ter assumido a regência (1667), davam conta do excesso de eclesiásticos no reino, situação que, aliás, durante toda a centúria, muitos arbitristas haviam já denunciado como causa do empobrecimento da lavoura, do debilitamento das receitas fiscais da Coroa e da tibieza dos exércitos. Este receio havia inclusivamente determinado uma série de decretos régios, pelo menos desde 22 de Setembro de 1610, que procuravam impedir a fundação de novos mosteiros e conventos sem prévia licença do monarca<sup>2</sup>, preocupação que já se pode fazer remontar ao século anterior. A noção do elevado peso numérico do clero, particularmente do regular, nos quantitativos da população portuguesa — ainda que provavelmente não se alcançando aos valores observados nos estados católicos espanhol e italiano — continuou a ser veiculada pela pena de alguns vultos das Luzes portuguesas de Setecentos (por exemplo, D. Luís da Cunha), e aparece espelhada, amiúde com notável exagero, em muitos relatos de estrangeiros que durante o século XVIII visitaram o reino<sup>3</sup>. O relativo atraso da história religiosa e eclesiástica portuguesa condiciona o conhecimento que actualmente se possui sobre o corpo clerical e, entre muitos outros aspectos, inviabiliza que se determine qual era o cômputo exacto dos frades e freiras. Todavia, alguns indicadores são inequívocos a propósito do elevado número de religiosos no reino, bem como do seu crescimento praticamente contínuo até ao terceiro quartel do século XVIII e ainda do recuo do seu número a partir de então.

Em 1506 existiam no continente 135 mosteiros masculinos e 32 conventos femininos, num total de 167 casas<sup>4</sup>. Em 1652, já seriam 448 (337 masculinos e 111 femininos)<sup>5</sup>. Pelos meados de Setecentos, um levantamento publicado por

◁ Carteira de presenças corais na qual se registavam os cônegos que faltavam ao coro (Coimbra, Museu Nacional Machado de Castro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

João Baptista de Castro apontava para um total de 531 casas (403 masculinas e 128 femininas)<sup>6</sup>. Estes valores são muito próximos dos revelados por um inquérito, usualmente conhecido por «Padrão», ordenado, em 1765, pelo conde de Oeiras e futuro marquês de Pombal e efectuado por Manuel José Perinlongue. Nele se totalizam 492 casas (371 masculinas e 121 femininas), ligeira quebra em relação aos dados recenseados por João Baptista de Castro, mas que a expulsão dos Jesuítas, decretada em 1759, permite explicar<sup>7</sup>. Finalmente, em 1826, de acordo com uma memória coligida por Francisco de São Luís, já depois de readmitidos os Jesuítas, estimava-se em 577 o total de conventos e mosteiros<sup>8</sup>, números um pouco exagerados se comparados com os apresentados por Balbi que, para 1821, propõe 498 (360 masculinos e 198 femininos)<sup>9</sup>.

O acentuado crescimento que atravessa todo o período que transcorre de 1500 até meados do século XVIII ficou a dever-se por um lado à introdução de novas ordens ou observâncias que caracterizou esta época de reforma católica, com destaque especial para os Jesuítas (23 novas fundações), Agostinhos Descalços (12) e Oratorianos (7), mas teve ainda como alavanca o revigoramento das ordens antigas, com as diversas observâncias franciscanas na liderança (só os franciscanos da província do Algarve deram origem a 33 novos cenóbios), seguidos pelos Dominicanos (27), Beneditinos (15) e Agostinhos Calçados (15).

As causas do declínio a que se assistiu em sensivelmente todas as ordens e congregações, a partir do terceiro quartel de Setecentos, são múltiplas e necessitam, para cada caso, de avaliações mais rigorosas, podendo inventariar-se como plausíveis factores explicativos os seguintes: a crescente laicização dos valores instigada pelas correntes iluministas; a corrupção causada pelos movimentos freiráticos; alterações no modelo nobiliárquico de colocação de boa parte da descendência secundogénita nos institutos religiosos; medidas legislativas tomadas a partir de 1759 por acção de Pombal, algumas delas fortemente lesivas de privilégios até então usufruídos pelo estado clerical.

Quantos religiosos albergavam estes institutos no seu conjunto é hoje impossível estimar com credibilidade. Das fontes atrás referidas, só o Padrão de 1765 e a obra do cardeal Saraiva esboçam esses valores, que devem ser recebidos com cautela. No primeiro caso avalia-se em 43 509 o total de membros do clero regular, 31 828 religiosos e 11 681 religiosas, o que corresponderia a médias de 86 indivíduos por instituição nos ramos masculinos e 96 nos femininos<sup>10</sup>. No segundo, propõe-se um total de 12 980, 7000 homens e 5980 mulheres, mas destes apenas cerca de 3500 seriam religiosos, os restantes eram criados e serviçais<sup>11</sup>. Dados muito díspares para serem tomados como seguros, pese a sabida quebra de ingressos detectável desde o terceiro quartel de Setecentos. O traço principal a reter quanto ao número de religiosos, como bem mostrou Fernando Taveira da Fonseca<sup>12</sup>, parece ser a grande variedade de situações entre as várias famílias religiosas e até entre as casas de uma mesma família, sendo que o máximo de frequência de uma qualquer instituição esteve sempre directamente relacionado com os bens materiais disponíveis, que criavam um limiar de membros intransponível. Daí o ser possível encontrar mosteiros com quatro monges, como sucedia em São Pedro das Águias, da Ordem de Cister, em 1533<sup>13</sup>, situação que seria comum a muitos cenóbios cistercienses por esta altura, e, no pólo oposto, institutos albergando 142 pessoas, como ocorria no convento das clarissas de Nossa Senhora da Conceição de Beja, em 1768<sup>14</sup>, panorama hipoteticamente extensível a muitas casas femininas do Porto, Lisboa ou Évora.

Alguns casos particulares melhor estudados permitem ter uma percepção mais apurada das tendências evolutivas do número de religiosos e confirmam os séculos XVI e XVII como períodos de crescimento, a primeira metade de Setecentos como o tempo aúreo do ponto de vista do número de regulares existentes e o rápido declínio de ingressos que lhe sucede. Assim, no mosteiro feminino cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcobaça) verifica-se um acentuado aumento do número de monjas ao longo do século XVI, tendência que se manterá na centúria seguinte, ainda que de forma mais moderada, para



se atingirem os valores máximos de residentes na primeira metade de Setecentos. Depois, sensivelmente a partir de 1760, e de modo muito severo de 1800 em diante, assiste-se a um recuo progressivo do número de monjas<sup>15</sup>. Fluxos semelhantes são detectáveis nas clarissas do Funchal, no concernente ao ciclo 1660 e 1764<sup>16</sup>, nos oratorianos do Porto, Viseu e Lisboa de 1668 a 1800<sup>17</sup> e ainda nos jerónimos do Espinheiro. Aqui, o tempo áureo de ingressos prolongou-se até meados do século XVI, sendo que, a partir de então, se notou uma ligeira quebra sem grandes oscilações até 1740 (com médias decenais em torno dos 10-15 novos ingressos), pese uma débil tendência para a subida entre 1680-1730, ao que se seguiu um período de franco declínio, visível a partir de 1740<sup>18</sup>.

A geografia de implantação das várias ordens no reino não foi uniforme e conheceu algumas alterações ao longo deste período. Pelos inícios do século XVI, verifica-se que os Beneditinos estavam sedeados principalmente nas dioceses de Braga, Porto e Coimbra, com predomínio de casas a norte do rio Douro. Os Cistercienses tinham somente quatro casas a norte deste rio, ficando as restantes numa zona central de Portugal, que ia do Douro ao Tejo. Os Agostinhos (Crúzios e Eremitas de Santo Agostinho) distribuíram-se, a partir de Coimbra, para norte até Paderne (principalmente os Crúzios) e para sul até à linha do Tejo (maioritariamente os Eremitas de Santo Agostinho).

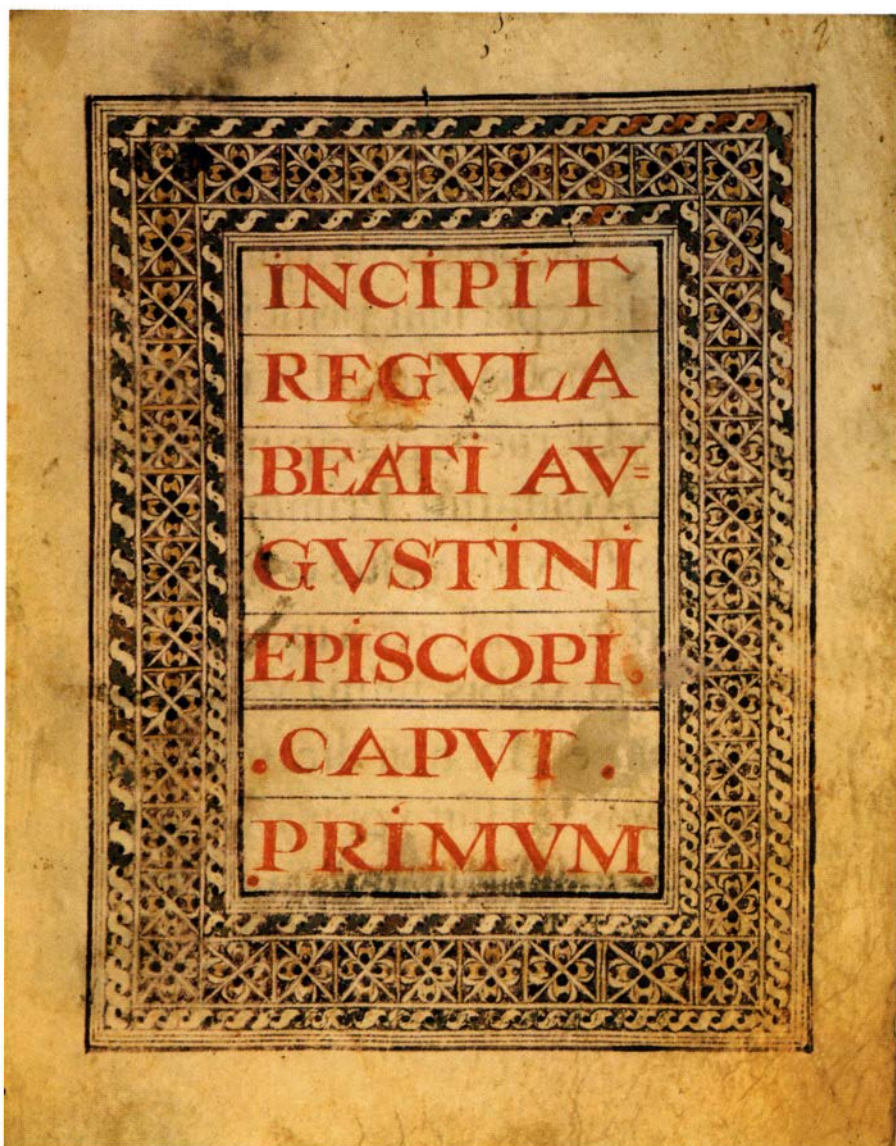
*Santo António* (cónego regente), escultura do século XVIII (Museu de Aveiro).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

◁ *Santo Inácio de Loiola*, óleo sobre tela (arte indo-portuguesa), século XVII.

É ainda evidente que as velhas ordens de beneditinos e cistercienses se situavam sobretudo em espaço rural, enquanto as mendicantes elegeram as cidades como espaço privilegiado. De tudo resulta que a maioria das casas se concentravam na faixa litoral a norte do Douro, existindo ainda alguma aglomeração em torno de Coimbra, Santarém e Lisboa.

O crescimento a que se assistiu transformou este panorama. De acordo com o Padrão de 1765, 41 % do total de casas ficavam na província da Estremadura, onde a forte atracção exercida por Lisboa (sobretudo em relação às casas femininas) era evidente. O Alentejo, onde Évora tinha de igual modo força centrípeta, e a província da Beira, com a pressão universitária e colegial de Coimbra a servirem de estímulo aos religiosos, vinham em seguida com 17,8 % e 17,9 % das casas. O Minho, apesar de já não ter a hegemonia que teria nos inícios de Quinhentos, continuava a ter 16,3 % de fundações. No extremo oposto, os longínquos Algarve (3,2 %) e Trás-os-Montes (3 %). Esta distribuição de claro predomínio urbano, num tempo em que a maioria esmagadora da população vivia no campo, e onde sobressaem as duas cidades politicamente mais importantes do período, Lisboa e Évora, e aquela que a partir de 1537 se tornou o centro académico por excelência da vida portuguesa, deixa presumir, como já foi escrito, que a fixação de conventos e mostei-



Iluminura da abertura da *Regra de Santo Agostinho*, de Frei Álvaro de Torres, 1550 (Évora, Biblioteca Pública do Arquivo Distrital).

ros, para além de ser expressão da grandiosidade dos pólos urbanos, «seria com frequência o resultado de uma envolvimento política e cultural pouco estudadas»<sup>19</sup>.

A situação do clero regular, tanto masculino como feminino, não era na generalidade brilhante, na aurora do século XVI, sobretudo nos institutos que seguiam as regras de São Bento e Santo Agostinho. Não seria porventura tão profunda a crise em certas corporações monásticas, como os Jerónimos, e nas ordens mendicantes, se bem que não fosse primoroso o estado dos Franciscanos Conventuais. Este estado de coisas em parte decorria da deficiente formação cultural e da ausência de vocação religiosa de boa parte deste corpo. As profissões faziam-se habitualmente de modo muito leviano e precoce, entre os 13 e os 15 anos, por vezes antes, após um ano de noviciado nem sempre muito exigente. Daí que o noviciado, por vezes precedido de uma permanência nas corporações na qualidade de educandos que podia durar alguns anos, não tivesse «a duração e aspereza necessárias para se medir todo o alcance da profissão religiosa», o que acabava por ter nefastos efeitos «sobre a vida de tantos frades, mal-avindos, passadas as ilusões da adolescência e da primeira mocidade, com a carreira que tinham escolhido»<sup>20</sup>. Consequentemente, era comum encontrar situações de ausência de observância da regra — os votos de clausura, pobreza e até castidade eram frequentemente quebrados — bem como situações de indisciplina e um nível muito elementar de formação escolar, cultural e até religiosa.

As exigências feitas aos noviços eram habitualmente muito limitadas. Numa visita ao Mosteiro de Alcobaça, em 1545, e tentando impor um pouco mais de rigor na admissão de um dos mais prestigiados e ricos mosteiros do reino, prescrevia-se que os que fossem recebidos para o coro deviam ter pelo menos 18 anos, ser discretos, avisados, sãos, e que soubessem gramática. Para frades, exigia-se que fossem homens «rijos para servir, de simplicidade mança e discreta»<sup>21</sup>.

Alguns exemplos de conventos de clarissas apontam em direcção semelhante. No Convento da Encarnação do Funchal, a admissão de um novo membro dependia, como por quase todo o lado, de uma votação secreta em que participavam todas as monjas. A idade mínima para ser recebida como noviça era de 12 anos e para professa 16, sendo ainda exigido um exame *de genere* que provasse a «limpeza de sangue» da candidata<sup>22</sup>. No Mosteiro de Santa Clara do Porto, era necessário «ser-se virtuosa», ter «boa reputação», ser «saúdável», isto é, não ter nenhuma doença contagiosa, e ser-se solteira ou viúva, o que se avaliava através de inquéritos nos quais se ouviam várias testemunhas<sup>23</sup>.

Havia algumas excepções a este modelo mais laxista, como era o caso dos Arrábidos ou Capuchos (Franciscanos Observantes), regra particularmente severa do ponto de vista material. Os seus frades andavam mal vestidos, descalços, faziam dieta frequente de pão, água e ervas, não falavam, dormiam no chão sob uma esteira, auto-infligiam-se castigos corporais, faziam oração mental três horas diárias, o que conduzia regularmente os seus membros à imersão em estados místicos<sup>24</sup>.

Reconheça-se todavia que, sobretudo nas novas ordens ou congregações, e até em algumas regras ou casas das ordens tradicionais, como sucedia na generalidade com os Jerónimos e os Lóios, se tivesse insistido na necessidade de uma melhor preparação dos seus membros, tanto do ponto de vista académico, como moral e espiritual, movimento que claramente se acentuou a partir do Concílio de Trento com algum sucesso. Recorde-se que a sessão XXV do concílio foi dedicada à reforma do clero regular. Nesta linha, é bem conhecido o rigor que era colocado na formação escolar e apuramento das qualidades morais dos Jesuítas, a quem se exigia, por regra, oito disciplinados e regulamentados anos de estudo após o noviciado<sup>25</sup>. Era igualmente muito cuidada a aprendizagem e dedicação ao ensino dos padres da congregação do Oratório, que no século XVIII tiveram papel notável na vida cultural e no desenvolvimento do saber científico em Portugal, sendo justo que se destaque neste domínio a acção dos padres João Baptista e Teodoro de Almeida<sup>26</sup>. Entre os Franciscanos, tornaram-se exemplos de humildade, pobreza, desprendimento



Santo Inácio de Loiola, madeira policromada e lacada, séc. XVII (Lisboa, Museu de São Roque).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

do mundo e espiritualidade os membros do seminário do Varatojo de Torres Vedras, após a acção de Frei António das Chagas<sup>27</sup>.

Estas melhorias não erradicaram totalmente as situações aviltantes que haviam sido comuns antes de Trento. Deixem-se apenas dois exemplos distintos e temporalmente espaçados. Em carta de 20 de Março de 1677, o embaixador em Roma escreve para Lisboa dando conta de um frade agostinho, Pedro da Silveira de seu nome, que tinha vindo para Roma, procurando justiça, depois de ter cortado uma orelha a outro religioso que era seu prelado em Évora<sup>28</sup>. Em 15 de Maio de 1784, ainda as clarissas de Santa Clara de Beja organizaram uma corrida de touros no convento, transformando o claustro em arena, com a madre-abadessa presidindo à corrida<sup>29</sup>.

Do ponto de vista da composição e origem social dos membros das várias ordens o quadro não era uniforme. É sabido como entre a nobreza havia grande tendência para colocar sobretudo as filhas segundas em conventos. Vários exemplos se podiam fornecer da admissão, até simultânea, de várias irmãs num dado convento, por vezes ligado a uma fundação inicial de uma mesma família, criando-se verdadeiras oligarquias no interior de certos institutos, que inclusivamente se podiam repercutir nas escolhas para abadessas. Esta situação, que no século XVII merecera a condenação de muitos moralistas, como por exemplo Francisco Manuel de Melo na sua *Carta de guia de casados*, conheceu uma mudança profunda a partir do último quartel do século XVIII, altura em que se assistiu a uma alteração das estratégias dos modelos reprodutivos das principais casas nobres<sup>30</sup>.

Ensaçando uma caracterização sociológica e reconhecendo que uma avaliação estatística mais precisa destas tendências necessita ainda de ser efectuada, de preferência a partir de estudos de caso, pode dizer-se que as ordens monásticas (beneditinos, cistercienses, cartuxos, jerónimos e observâncias de

Claustro do Convento de Santos-o-Novo, Mateus do Couto, 1609 (Lisboa, Convento de Santos-o-Novo).

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.





cónegos regulares) atraíam sobretudo gente da nobreza e da aristocracia, por vezes da mais distinta fidalguia do reino. Por sua vez, as ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos, carmelitas), instaladas principalmente nos espaços urbanos, acolhiam maioritariamente gente oriunda do terceiro estado, sendo que as correntes franciscanas teriam uma adesão privilegiada de sectores mais populares, enquanto os Dominicanos, dado o maior pendor à preparação intelectual que os caracterizava — recorde-se que muitos dos grandes pregadores e teólogos portugueses que desempenharam cargos importantes, quer na Inquisição, quer na universidade, pertenciam a esta ordem — atraíam pessoas de extracção burguesa e até da aristocracia. As novas congregações (jesuítas, oratorianos, lazaristas, ursulinas, etc.) teriam no seu seio um espectro sociolo-

*Entrega dos estatutos da ordem a Santa Clara (atribuído ao Mestre do Retábulo da Madre de Deus), século XVI (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).*

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ JOSÉ PESSOA.

gicamente mais amplo de indivíduos, apesar de ser de admitir que fossem instituições com tendência para acolher aqueles que, entusiasmados por uma preparação intelectual mais intensa e rigorista, eram geralmente membros das elites nobres e do terceiro estado.

A plural origem social de frades e freiras chegava depois a repercutir-se no quotidiano conventual, como se pode aquilatar pela numerosa população de criadas que certas monjas tinham, pela riqueza decorativa e de mobiliário de algumas celas e até nas galanterias e enfeites com que por vezes se trajava, situação que, ainda nos inícios do século XVIII, o oratoriano Manuel Bernardes denunciava com amargura: «As celas de freiras moças pareciam aposentos de noivas. Enfeitadas de cortinas, sanefas, rodapés, lâminas, pias de cristal, guarda-roupas da Holanda, caçoulas e espelhos, recolhiam todos os mimos.»<sup>31</sup>

Tomem-se como exemplo alguns estudos sobre ordens femininas que têm revelado como, pelo menos, o ingresso em institutos de clarissas e cistercienses não estava ao alcance de todos, em função dos dotes requeridos. Assim, as clarissas do Porto eram sobretudo oriundas de sectores do terceiro estado ciosos de ascensão social e secundogénitas da nobreza urbana<sup>32</sup>, enquanto que entre as monjas de Cós «havia uma predominância das aristocracias regionais estremenhas, na maioria secundogénitas»<sup>33</sup>. Diga-se ainda que o valor dos dotes tendeu a crescer. Em Cós, os dotes ordinários rondariam os 200 000 réis nos meados de Seiscentos, atingiriam já o valor de 500 000 réis em finais do século XVII, subiriam para cerca de 600 000 entre 1700 e 1722, alcançando os 700 000 réis de 1728 a 1749. Nas clarissas do Porto, por esta altura, os dotes atingiam em média um conto e 200 000 réis. Já não seria esse o panorama das casas oratorianas, onde a grande maioria dos congregados era originária de famílias de pequenos proprietários rurais e de artesãos, trabalhando as suas propriedades ou prestando serviços, encontrando-se até gente pobre ou muito pobre, de tal forma que entravam sem ter património próprio constituído, sendo a própria casa que os sustentava<sup>34</sup>.

Estes dados pontuais deixam presumir que existiria uma hierarquia entre as várias ordens e dentro destas até entre as suas várias casas, que fazia com que, por exemplo, as filhas da mais selecta nobreza frequentassem um círculo muito limitado de conventos. Este aspecto, que necessita de investigação mais profunda, poderia estar relacionado com questões como as propostas religiosas e de espiritualidade da ordem, o prestígio religioso e cultural dos membros que em dada conjuntura e no passado a haviam frequentado, as riquezas materiais que sucessivas dotações lhes haviam prodigalizado, a proximidade geográfica da corte e consequentemente das grandes casas nobres.

## CLÉRIGOS

NO PORTUGAL MODERNO, O PESO NUMÉRICO do clero secular era ainda maior do que o do regular e a atracção que exercia, função de um profundo fervor religioso que a Reforma católica exacerbará, das possibilidades de promoção social que permitia aos próprios e às famílias de que eram originários, dos privilégios vários de que se gozava, permite que, com alguma segurança, se sustente que este sector ainda viu engrossar as suas fileiras, pelo menos até meados do século XVIII.

A quantificação deste contingente a uma escala nacional continua por fazer, pese o facto de existirem meios que o possibilitem. Há valores para inícios do século XVI, obtidos durante o Numeramento de 1527-1532, que dão uma primeira imagem sugestiva para quase todo o território. Assumindo como quase certo que este levantamento apenas fornece quantitativos de clérigos de missa, deixando de fora um largo número de indivíduos que tinham apenas ordens menores ou os dois primeiros graus das maiores (subdiácono e diácono), constata-se que na região de Entre Tejo e Guadiana existiriam 898 clérigos para 42 371 fogos, ou seja, um sacerdote por cada 188 pessoas (assumindo que cada fogo teria uma média de quatro pessoas). Em Trás-os-



*Missa de São Gregório*, de Gregório Lopes, 1536-1538 (Tomar, Igreja de São João Baptista).

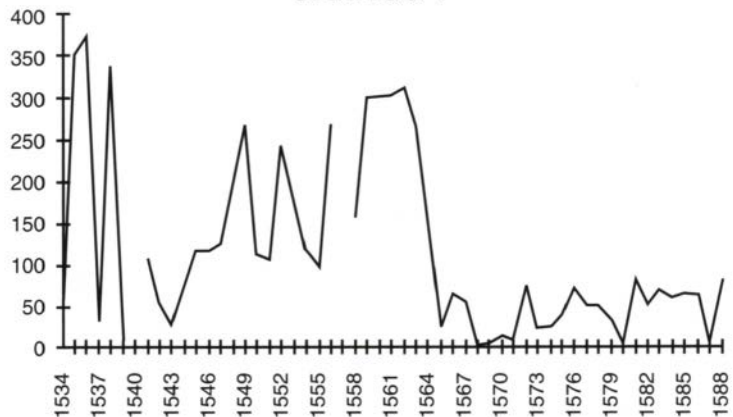
FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

-Montes seriam 614 para 35 587 fogos (1 padre por cada 231 habitantes) e na Estremadura, excluindo Lisboa, totalizariam 300 para 28 929 vizinhos (1 clérigo por 302 pessoas)<sup>35</sup>. Para a segunda metade do século XVIII, as monografias existentes são mais abundantes e rigorosas. Na comarca de Vila Real, uma visita pastoral efectuada em 1795 forneceu dados que permitem estabelecer uma relação média de 1 sacerdote por cada 98 habitantes, valores muito próximos dos que se observavam em toda a província de Trás-os-Montes por 1796, 1 clérigo para 97,5 habitantes, e no Minho, 1 clérigo para 123 pessoas<sup>36</sup>. No centro-litoral de Portugal, na recém-criada diocese de Aveiro, um inquérito ordenado, no ano de 1775, pelo seu primeiro prelado, António Freire Gameiro de Sousa, aponta para um total de 397 clérigos (valor que não se confina a sacerdotes de missa), a que corresponderia uma proporção de 1 clérigo por 335 habitantes<sup>37</sup>. Mais a sul, na diocese de Beja, informava o seu célebre bispo, Frei Manuel do Cenáculo, por 1776, que havia na diocese 340 padres para uma população de 100 000 pessoas, ou seja, 1 padre por cada 294 habitantes<sup>38</sup>.

Estes números não contabilizam a verdadeira «chusma» de clérigos que apenas recebiam a primeira tonsura e nalguns casos ordens menores, grupo que assumia dimensões gigantescas. Frise-se que pela tonsura se passava do estado laical a clerical podendo, a partir de então, gozar-se de um lato conjunto de privilégios e isenções inerentes ao estado do clero. Em Coimbra, de uma só vez, em Março de 1537, receberam-na 1737 indivíduos<sup>39</sup>, e em Évora, pela mesma época, no ano de 1533, apesar de tudo excepcional, foram tonsurados e receberam as quatro ordens menores 1529 pessoas<sup>40</sup>. É verdade que, como o Gráfico 1 representa, esta tendência foi nitidamente bloqueada sobretudo após 1565, mas a avaliar por cálculos efectuados para a diocese de Coimbra, entre 1581 e 1585, que sondagens para o século XVIII parecem confirmar, o total de ordens menores recebidas continuou a representar quase o dobro da população de clérigos que acediam ao último grau das ordens maiores — isto é, só cerca de 45 % dos que iniciavam o processo de ordenação alcançavam o grau final de presbítero<sup>41</sup>.

Obtida esta primeira impressão, tome-se como exemplo o caso do arcebispado de Évora, para o qual é possível uma longa reconstituição dos efectivos de clérigos. O já citado Numeramento de 1527-32 avalia o total de clérigos de missa, excluindo as terras da Casa de Bragança, em 626 indivíduos, o que equivalia a 1 sacerdote para cada 223 pessoas. Cerca de 50 anos depois, uma estatística das pessoas eclesiásticas refere, entre beneficiados e não beneficiados, um total de 881, crescimento que o cardeal D. Henrique enquanto prelado eborense havia procurado estimular. Esta tendência para o aumento perpetuou-se. Sabe-se que nos finais do século XVI, mais propriamente em 1592, o arcebispo Teotónio de Bragança, no relatório da visita *ad limina* enviado para Roma, alude à existência de 1008 clérigos de missa, para uma população de 163 165 pessoas (1 clérigo para cada 162 habitantes)<sup>42</sup>. Enquadramento clerical

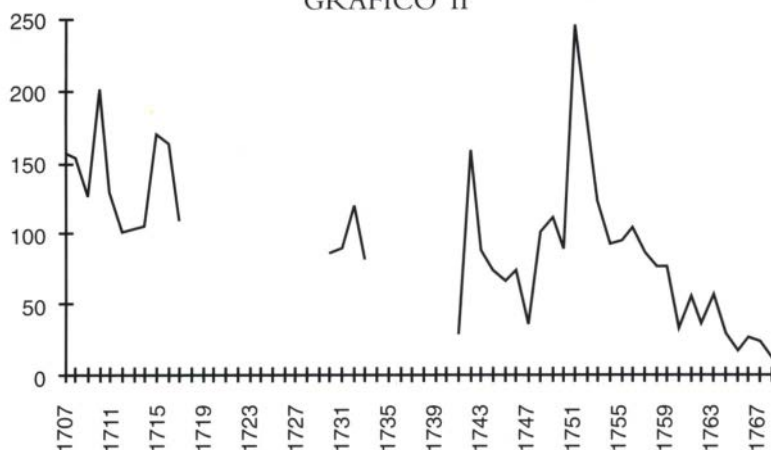
GRÁFICO I



Ordens menores no arcebispado de Évora (1534-1588).

FONTE: Arquivo do Cabido da Sé de Évora, *Livros de matrículas de ordinandos*, CEC 5-III, IV e V.

GRÁFICO II



FONTE: Arquivo da Universidade de Coimbra, *Livros de matrículas de ordenandos*.

que seria maior do que o observado em Viseu, onde em 1599 existiria 1 sacerdote para cada 240 pessoas<sup>43</sup>. Os dados enviados pelos arcebispos de Évora para Roma, no decurso de todo o século XVII, apesar de indiciarem indagações pouco cuidadas, solidificam a noção de que o clero secular continuava a crescer, tomando-se em consideração o comportamento da população, sobretudo na primeira metade do século, tempo de grande instabilidade económica e política. Em 1612, foi estimado em 1000 o número de clérigos, em 1639 «seriam mais de 1000» e por fim, em 1681, totalizariam a cifra de 1500<sup>44</sup>.

Estes dados deixam concluir um contínuo aumento do total de clérigos seculares, praticamente ininterrupto ao longo dos dois séculos, isto apesar de o número de tonsurados ter conhecido uma significativa redução a partir do Concílio de Trento. De tal modo esse crescimento foi real que um decreto de 29 de Outubro de 1644 solicitava aos prelados que não admittissem ninguém a ordens, em função do seu exagerado número e ainda pelo facto de que isso seria expediente usado por muitos jovens para se isentarem das levas militares. E num tempo de ingentes necessidades de homens para as guerras da Restauração tal era visto como inadmissível. Eventuais quebras que esta medida tenha provocado, e que necessitam de ser confirmadas, não tiveram efeitos duradouros, pelo menos no arcebispado de Évora. Importará no futuro avaliar o sucedido noutras áreas.

A inflação de clérigos perpetuou-se durante boa parte do século XVIII, como se pode presumir através da avaliação da curva das matrículas de ordens de missa conferidas no bispado de Coimbra, para o período de 1707-1768 (Gráfico 2).

Sabendo-se que os anos em branco correspondem a um longo período de sede vacante, nos quais apenas houve novas ordenações entre 1730-1733, altura em que o vigário capitular era também bispo de Angola podendo, nessa qualidade, conferir ordens, percebe-se que o acesso a este último grau da carreira clerical continuou a exercer grande atracção pelo menos até meados do século. O ano de 1753 parece ser o ponto de viragem. A partir de então, vai-se notando um refluxo que se acentua claramente a partir de 1762. Nesse preciso ano, em 25 de Outubro, o rei enviara uma carta a todos superiores eclesiásticos ordenando que refreassem a atribuição de ordens<sup>45</sup>. O caso de Coimbra, que indicadores calculados para a cidade de Lisboa a partir de séries de testamentos parecem acompanhar<sup>46</sup>, desvela que esta medida pombalina veio apenas acentuar um processo a que o Marquês era alheio e confirmar que, ainda antes da primeira experiência liberal, o número de clérigos seculares tinha começado a diminuir. Alguns elementos do quadro já desenhado para ajudar a perceber semelhante retracção do corpo de regulares favorecem, de igual modo, a explicação deste fenómeno.

Este volumoso conjunto de membros do clero secular não se distribuía de modo uniforme por todo o território. Havia uma nítida concentração nas cidades e vilas e ainda taxas de enquadramento clerical desigual por todo o

Matrículas de ordens de missa, bispado de Coimbra (1707-1768).

país. Parece inegável que a proporção de clérigos/habitantes era muito superior a norte, tendendo a cair em função da aproximação à extrema sul no reino. No Algarve, em 1788, havia em média 1 eclesiástico para 391 pessoas, mas havia povoações, como Aljezur, onde a relação era de 1/1375, ou Albufeira, com 1/698<sup>47</sup>, valores impensáveis a norte do rio Douro. É de ponderar se este esbatimento não se verificaria também entre o litoral e o interior do território, ainda que a uma escala menor, hipótese muito plausível mas que necessita de averiguação.

A atracção dos grandes aglomerados era compreensível. Aí se encontravam maiores e melhores recursos. Os cabidos das sés, os aparelhos administrativos e judiciais das dioceses, os tribunais da Inquisição, as colegiadas, um maior número de igrejas paroquiais, um gigantesco número de capelas com obrigação de milhares de missas, tudo lugares que forneciam possibilidades de colocação ao clero, em alguns casos ricamente remuneradas. Acresce que mesmo o provimento num benefício alhures podia ser obtido a partir da cidade. Quer pelo facto de que os lugares que eram providos por concurso serem anunciados e disputados nas cidades, como sucedia com os das ordens militares e dos prelados, quer porque muitos daqueles que dependiam de padroeiros privados, como por exemplo ocorria com muitas igrejas da apresentação de senhores laicos ou mosteiros, tinham os seus titulares residentes nas cidades, pelo que era de toda a utilidade gravitar em seu torno. E de todas as cidades, por estes motivos, Lisboa sobressaía.

Assim, desde a primeira metade de Quinhentos que se encontram vestígios desta situação. Na comarca de Leiria 79 % dos clérigos residiam nos seus maiores aglomerados: em Leiria 24 %, em Óbidos 13 %, em Porto de Mós 10 %. Por seu turno, 70 % dos do concelho de Santarém habitavam na sede do concelho<sup>48</sup>. Este padrão, que assumia por então contornos idênticos na arquidiocese de Évora, ter-se-ia pelo menos perpetuado e no último quartel do século XVIII ainda era visível, por exemplo, na diocese de Beja<sup>49</sup>, se bem que nas regiões a norte do Douro, nos finais de Setecentos, haja sinais de taxas de enquadramento do clero mais uniformes e regulares, apesar de uma superioridade atractiva de pólos como Barcelos, Braga, Guimarães ou o Porto<sup>50</sup>.

Sociologicamente, do ponto de vista da sua formação, carreiras e comportamentos constatam-se vincadas e gritantes desigualdades no seio deste numeroso estrato. Pense-se, em abstracto, num deão de uma grande sé, oriundo de distinta família fidalga, tendo obtido um grau académico na Universidade de Coimbra após frequência de um dos seus mais selectos colégios (Real Colégio de São Pedro e Colégio de São Paulo), auferindo rendas de alguns contos de réis, expectante em relação à possibilidade de vir a ocupar uma cadeira episcopal, um bom lugar na Inquisição ou num órgão do Estado. E imagine-se um singelo presbítero, na árdua busca anual de um benefício numa remota paróquia que lhe garantisse uma magra e incerta cõgrua, rendimento que por vezes teria de compor exercitando trabalhos servis que lhe eram proibidos, pouco mais sabedor do que das primeiras letras e de uns bocejos de latim mal e irregularmente aprendidos no contacto com um clérigo de igual modo insuficientemente preparado, que acedeu à ordenação com um reduzido património fruto da caridade de um padrinho pesaroso com a situação de um humilde rapaz que ficara órfão. Estas duas virtuais mas plausíveis criaturas eram ambas representantes do clero secular de que aqui se fala.

Era muito largo o espectro social dos indivíduos que acediam ao clero. Não é de excluir que muitos o fizessem no contexto de estratégias pessoais ou familiares de ascensão social, que podiam assumir diferentes configurações, e que exigem estudos actualmente indisponíveis. Não é todavia ilusório pensar que o estado clerical constituía no Portugal de Antigo Regime um mecanismo privilegiado de promoção social, quer através do mérito pessoal, quer através de influências de tipo clientelar. Assim seria, sobretudo nos escalões inferiores e intermédios da sociedade. Nos mais elevados eram um meio de usufruir das pingues rendas que algumas dignidades capitulares e episcopais forneciam, constituindo um sinal de confirmação de dignidade e poder, ou uma via de conferir um futuro mais digno a descendências bastardas, tanto da

nobreza como da própria Casa Real, expediente ainda visível nos meados de Setecentos.

Por outro lado, a pureza de sangue exigida para acesso a ordens, consignada pelo breve de Sisto V *Dudum charissimi in Christo*, a partir de 1588, foi dificultando cada vez mais o acesso ao sacerdócio dos cristãos-novos, para quem este caminho podia constituir prova de limpeza de sangue para si e para os seus e tornou o clero um sector cada vez mais fechado.

Pese esta abrangência, a esmagadora maioria do clero secular tinha as suas raízes no terceiro estado, entre os grupos que, tendo algumas posses, auferiam meios para proporcionar a um dos seus herdeiros o património indispensável ao ingresso nas ordens sacras. Em Trás-os Montes, nos finais do século XVIII eram maioritariamente recrutados entre os filhos dos pequenos e médios lavradores, para quem a ordenação era vista como uma honra para as famílias<sup>51</sup>, o mesmo sucedendo na diocese do Porto nas primeiras décadas do século XIX<sup>52</sup>. Os da milícia de Avis, no Alentejo do século XVII, «raramente ia além da nobreza local; a maioria dos eclesiásticos pertenceria a grupos do terceiro estado»<sup>53</sup>.

A imagem que presentemente se pode fornecer acerca da formação cultural e religiosa do clero resulta mais de inferências colhidas em disposições normativas que visavam melhorar a sua preparação (sobretudo decretadas nas constituições diocesanas), do que de uma avaliação concreta e quantificada do seu efectivo múnus.

Antes da conclusão do Concílio de Trento (1563) pode dizer-se que a formação geral do clero era de má qualidade. Essa situação foi mesmo reconhecida por alguns prelados que, cientes da impossibilidade de mudar o desempenho da Igreja com uma milícia cultural, moral e religiosamente inapta e, ainda antes de terminada a célebre aula conciliar, tomaram um conjunto de medidas tendentes a modificar essa situação. Assim sucedeu, a título de exemplo, com o cardeal D. Henrique que nos arcebispados de Braga e Évora desenvolveu acção notável, criando colégios e cursos destinados à preparação dos candidatos a ordens<sup>54</sup>, ou com D. Frei Bartolomeu dos Mártires em Braga, que em 1561 mandou estabelecer no seu paço duas lições de Casos de Consciência e ordenou a tradução de espanhol para português da *Suma* do cardeal Caetano para ser distribuída por todo o clero da diocese<sup>55</sup>, ou em Lisboa, durante o governo do cardeal D. Afonso. Sob a égide deste último, editaram-se, no ano de 1537, as primeiras constituições diocesanas que continham um título específico (o número VII) relativo ao sacramento da ordem. Aí estipulavam-se algumas condições mínimas para ter acesso ao estado clerical, exigindo-se aos candidatos a prima tonsura e ordens menores que, pelo menos, soubessem algumas orações (avé-maria, credo e salve-rainha), bem como ler e ajudar à missa. Aos que solicitavam ordens sacras impunha-se que fossem «gramaticos competentes», o conhecimento do breviário, dos mandamentos e da administração dos sacramentos. Idênticas posturas foram adoptadas pelas Constituições de Braga de 1538. Apesar de relativamente modestos, estes cuidados denotam um esforço que não se evidencia ainda nos textos das constituições de inícios de Quinhentos, como ocorria nas da Guarda (1500) ou de Coimbra (1521), pese o facto de nestas últimas haver uma disposição (114) na qual o bispo diz ter tido informação pelos seus visitantes da existência de clérigos «ignorantes», estipulando que, a partir de então, deviam saber «gramatica, latim e canto».

Terminado o Concílio de Trento aumentaram as preocupações com a formação geral do clero que, como acaba de se mostrar, já se tinham iniciado antes, em algumas dioceses do reino, ainda que não com o rigor imposto pela pretendida reforma tridentina. As várias constituições diocesanas, que logo em 1565 se publicam, são um bom campo de observação do maior cuidado e exigência que passa a ser posto nesta matéria, se bem que a repercussão prática destas medidas esteja longe de poder ser aferida com rigor.

Assim, as Constituições de Évora de 1565 iam mais longe do que as de 1537, estipulando que os que pretendessem receber ordens sacras soubessem ler e escrever letra manuscrita e bem «letra redonda», latim, rezar a qualquer

santo, administrar os sacramentos da Igreja, cantar cantochão, que fossem gramáticos competentes e tivessem breviário seu que deviam saber reger (sessão 21, cap. 2). As Constituições de Coimbra de 1591 já exigiam o conhecimento de latim àqueles que pretendiam aceder a ordens menores (título VIII, constituição 2) e nas de Miranda de 1565 providenciava-se para que os curas possuam alguns livros considerados fundamentais, como a *Suma* de Caetano, o *Manual de confesores* de Martin Azpilcueta Navarro, o *Aviso de curas* de Bernardo Dias de Lugo e o *Catecismo ou doutrina cristã* de Luís de Granada (título 4). Neste elenco de livros que os párocos estavam obrigados a possuir não pode deixar de se notar a não obrigatoriedade da posse das *Sagradas Escrituras*, faceta que claramente contrasta com as tendências biblistas ou evangélicas de raiz humanista e erasmista, que na primeira metade de Quinhentos tinham tido alguma projecção.

Em suma, pode dizer-se que começa a haver preocupações não só com a formação dos candidatos ao estado clerical, mas de igual modo com aquilo que hoje se designaria por formação contínua, tópicos que se reproduzem, por vezes com maior cuidado e rigor, nas muitas constituições que se promulgarão nos séculos XVII e XVIII. No século XVII, começa até a difundir-se a prática da realização de conferências eclesásticas. Na diocese de Lamego, as notícias das primeiras aparecem numa visita pastoral de 1683, na qual se determinava que desde que houvesse quatro sacerdotes numa freguesia estes se deviam reunir, pelo menos aos domingos e dias santos, a fim de tratarem de um assunto de moral, ou do estado e officio sacerdotal<sup>56</sup>. Em Coimbra, foram muito estimuladas por D. Miguel da Anunciação (1741-1779), que responsabilizou os arceprestes para que se celebrassem mensalmente<sup>57</sup>.

Realce-se ainda, sobretudo ao longo do século XVII, a publicação de várias obras que tinham como escopo contribuir para uma melhor preparação dos futuros sacerdotes: Manuel Lourenço Soares, *Princípios e deffinições de toda a theologia moral muito proveitosos, e necessarios para todos os que se querem ordenar, ou fazer outro qualquer exame* (1640); Manuel de Faria, *Promtuarior moral de questões práticas e casos repentinos em a theologia moral, para o exame de curas e confesores e util a todo o sacerdote e secular* (1675); António Moreira Camelo, *Parochio perfeito deduzido do texto sancto e sagrados doutores para a pratica de reger e curar almas* (1675) e Francisco Barreto (bispo do Algarve), *Advertencias aos parochos e sacerdotes do bispado do Algarve* (1676).

Este movimento legislativo e editorial foi acompanhado pela criação de muitas instituições destinadas especificamente à formação dos futuros clérigos. Não só seminários, como se determinara na sessão 23.<sup>a</sup>, capítulo XVIII, *De reformatione*, do Concílio de Trento, como ainda colégios e cursos de Casos de Consciência.

Em 1531-1532, por acção de D. Diogo de Sousa, começou a funcionar em Braga o Colégio de São Paulo, cuja direcção dos estudos ficou a cargo do vigário-geral da diocese. O colégio tinha quatro professores. Dois dedicados ao ensino da Leitura e Escrita e os outros ao da Gramática e Lógica. A acção de Diogo de Sousa foi continuada por D. Henrique, que ampliou as instalações, elaborou novos estatutos, convocou docentes estrangeiros, entre os quais o célebre humanista Nicolau Clenardo, aumentou o leque de matérias leccionadas (Poesia Latina, Retórica, Filosofia, Teologia e Cânones) e dotou-o de melhores rendas para a sustentação de docentes e de alunos pobres. D. Frei Baltasar Limpo (1550-1558) voltou a interessar-se por esta escola. Outorgou-lhe novos estatutos, aumentou-lhe as rendas, instituiu o cargo de reitor e ordenou a existência de duas cadeiras de Gramática, duas de Artes, duas de Teologia e duas de Cânones. Não se conhece o volume da frequência do colégio, mas é provável que algumas dezenas de futuros candidatos a ordens sacras por lá tivessem passado todos os anos. Quando, em 1560, D. Frei Bartolomeu dos Mártires quis passar o Colégio de São Paulo para os Jesuítas, depois de contratar que nele houvesse sempre um curso de Artes, uma lição de Casos de Consciência, e mestres de ensinar a ler e escrever, houve forte oposição do cabido. Todavia, em Julho de 1561, os Jesuítas tomavam posse da escola e, em Outubro desse ano, já os estudos abriram sob a sua tutela, tendo

nos anos seguintes visto aumentar substancialmente a população escolar que os frequentava. Até Janeiro de 1759, poucos antes do decreto de expulsão dos Jesuítas do reino, assim se manteve a escola<sup>58</sup>.

Sublinhe-se que os colégios jesuítas desempenharam papel de relevo na formação do clero. Quer pelo ensino que autonomamente prestavam a muitos jovens que depois ingressavam na carreira eclesiástica, quer pelo apoio directo que davam à formação de muitos alunos de seminários, que iam aos seus colégios ter aulas. Tal sucedia, por exemplo, no Funchal, onde os discentes frequentavam os cursos de Teologia e Humanidades mantidos pelos padres da Companhia numa residência junto à Capela de São Bartolomeu<sup>59</sup>. Outras ordens religiosas desempenharam este papel, se bem que não com a expressão quantitativa dos Inacianos. Em Lamego, no Colégio de São Nicolau, instituído em 1569 pelo bispo D. Manuel de Noronha, e que até aos finais de Setecentos foi praticamente a única escola de formação clerical na diocese, na qual havia lições de Gramática e Teologia Moral, a maioria dos mestres deste saber eram recrutados entre os Eremitas de Santo Agostinho<sup>60</sup>.

Com o decorrer dos anos outras ordens ou congregações se foram juntando ao esforço que os prelados faziam para melhorar o nível da formação clerical. No relatório sobre o estado do arcebispado de Braga, enviado para Roma em 1749, lê-se que aí funcionavam várias escolas com influência na formação do clero. O Colégio de São Paulo, onde havia cinco classes de Latim, duas de Filosofia e uma de Teologia Moral; a Congregação do Oratório (fundada em Braga no ano de 1687), onde se ministrava Filosofia e Teologia Moral, o Colégio do Pópulo, dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho, onde havia lições de Teologia Escolástica desde o tempo do arcebispo Agostinho de Jesus (1588-1609), o do Carmo que ensinava Teologia a religiosos e o de São Frutuoso onde havia lições de Filosofia também para religiosos<sup>61</sup>.

Os seminários, que reclamam estudos monográficos sobre a frequência e preparação neles ministrada, foram-se implantando em ritmo razoável por todas as dioceses do reino. Logo nos finais de Quinhentos apareceram em Lisboa (1566), Braga (1572), Viseu (1587), Portalegre (1590) e Évora (1597). No século XVII foi a vez da Guarda (1601), Miranda (1601) e Leiria (1674). Mais tarde, já na segunda metade do século XVIII, Elvas (1759), Coimbra (1765), Lamego (1789) e Algarve (1797). O Porto teve o seu seminário fundado apenas em 1811.

Alguns indicadores sugerem, todavia, que não eram frequentados por muitos alunos e não seguramente por todos os indivíduos que acediam às ordens sacras, o que significa que os prelados continuaram a não controlar em absoluto a formação do corpo clerical. Dê-se como exemplo o caso da diocese de Miranda, com seminário erigido em 1601 por D. Diogo de Sousa. Em 1626, no processo consistorial de D. Jorge de Melo para titular da diocese, o deão da sé referia que a diocese tinha seminário que não era frequentado<sup>62</sup>. Sessenta anos depois, outra testemunha, desta feita do processo consistorial de D. Manuel Moura Manuel, afirma que o seminário tinha habitualmente 12 meninos<sup>63</sup> e em 1749 não passaria de 15<sup>64</sup>.

O Seminário de Braga, um dos que é melhor conhecido, foi obra de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que nele muito se empenhou pouco após a sua chegada de Trento, apesar da forte oposição do cabido da sua sé, a que não foram alheios os contributos financeiros a que os cônegos se tinham de obrigar para a sua erecção, como se estipulou em Trento. Este problema ocorreu, aliás, em quase todas as dioceses. Os primeiros estatutos escritos que o seminário teve foram publicados no tempo de D. João Afonso de Meneses, em Abril de 1586, não se conhecendo o seu conteúdo. Em 1620 teve novos estatutos, ordenados por D. Afonso Furtado de Mendonça, nos quais se apontam quatro categorias de seminaristas: colegiais, porcionistas, moços de coro e familiares. Os colegiais eram os alunos gratuitos num total de 44; os moços de coro eram seis e também estavam isentos de qualquer propina (em 1673 o arcebispo D. Veríssimo de Lencastre passou o quantitativo de moços de coro para 10 e reduziu os colegiais a 40); os porcionistas, em número variável, pagavam uma propina anual em três prestações; os familiares tinham a

seu cargo o serviço de mesa e a limpeza dos corredores e eram igualmente três. Os seminaristas iam às aulas ao Colégio de São Paulo e ao do Pópulo (fundado em 1596), acompanhados pelo vice-reitor, ou seja, uma parte da instrução não era ministrada no edifício do seminário. Ali havia apenas uma aula quotidiana de Canto (cantochoão, órgão e contraponto)<sup>65</sup>.

No Seminário do Funchal, de acordo com os estatutos de 1746, só eram admitidos candidatos com mais de 12 anos e menos de 18, que já soubessem ler, escrever e tivessem alguns rudimentos de gramática latina, tendo preferência filhos de pessoas nobres ou que tivessem prestado qualquer serviço à Igreja ou ao Estado. O curso constava normalmente de três anos de Humanidades e de mais três de Filosofia e Teologia Moral, encerrados por exames no final de cada ano lectivo<sup>66</sup>. Daqui se conclui que o seminário não se destinava a uma aprendizagem desde as primeiras letras, não se sabendo se seria esta a regra ou a excepção. As informações actualmente disponíveis sugerem que na maioria dos casos haveria lições de Gramática, Teologia Moral e Canto, como sucedia em Viseu<sup>67</sup>.

Com a expulsão dos Jesuítas, em 1759, o Seminário de Braga entrou também num clima de certa decadência, o que de igual modo deve ter sucedido a todos os outros aos quais os padres da Companhia davam apoio. Esta situação manteve-se até à altura em que o báculo arcebispal foi empossado por Frei Caetano Brandão (1790-1805). O prelado chamou então dois padres da Congregação da Missão para a direcção do seminário, melhorou-lhe as rendas e instituiu novas aulas de Retórica, Instituições Canónicas, Desenho, Geometria e Álgebra, o que correpondia a um *curriculum* claramente distinto daquele que se seguira nos dois séculos anteriores e aberto à filosofia das Luzes, pela introdução de algumas disciplinas novas e, admita-se, pela reformulação de alguns dos conteúdos ministrados nos saberes clássicos de Teologia e Cânones.<sup>68</sup>

Fachada do Seminário de Coimbra, mandado edificar por D. Miguel da Anunciação (1767).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



No arcebispado de Évora esta preocupação com a formação clerical foi muito activa na segunda metade do século XVI, sob o impulso do cardeal e arcebispo D. Henrique. No Natal de 1554, com a construção do edifício ainda por concluir, instalavam-se alguns jesuítas no Colégio do Espírito Santo, inicialmente ideado por D. Henrique para ser seminário, solução que depois se veio a achar inconveniente. Aí se ministravam lições de Latim, Grego e Casos de Consciência, que alguns candidatos a ordens frequentavam com bolsas criadas pelo cardeal. Em 1559 o colégio dos Jesuítas viria a ser elevado à categoria de universidade e aí muitos futuros clérigos se formavam na «área dos estudos humanísticos, filosóficos, teológicos e morais»<sup>69</sup>. A acção henriquina não se ficou por aqui. Em 1563 foi fundado o Colégio de São Manços, ou dos Porcionistas, também ele confiado a uma direcção jesuítica. Chegou a ter 100 alunos matriculados, mas não sobreviveu ao falecimento do seu fundador e poucos meses após 1580 viria a encerrar. Posteriormente, em 1575, criou ainda o Real Colégio de Nossa Senhora da Purificação, inaugurado em 1593, também ele ligado à Universidade, destinado a cerca de meia centena de cursantes de Teologia. Estes deviam ter idade mínima de vinte anos, ser mestres ou licenciados em Artes ou bacharéis em teologia e já deviam possuir ordens menores. Finalmente, em 1578, inaugurou o Colégio dos Moços do Coro, para oito meninos do coro da sé poderem aí fazer a sua formação musical<sup>70</sup>.

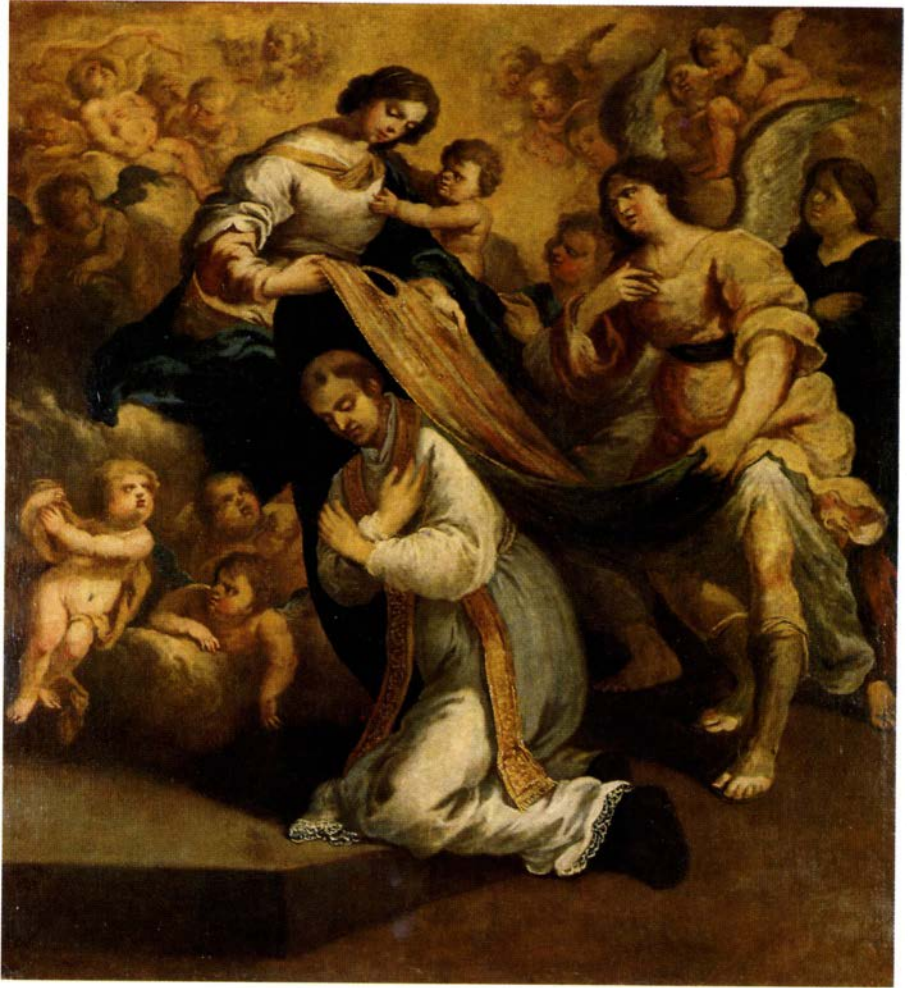
O papel da Universidade de Coimbra tem também de ser equacionado ao falar-se da formação clerical. Aliás, o aparecimento tardio de seminários em muitas dioceses, como sucedeu em Coimbra e no Porto, foi inúmeras vezes justificado pela proximidade daquela prestigiada instituição.

A Faculdade de Cânones sempre foi a que teve maior número de alunos matriculados, desde que, no ano de 1537, a universidade se instalou definitivamente em colina sobranceira ao Mondego. Aí faziam a sua formação muitos eclesiásticos que depois vinham a ocupar cargos nos auditórios eclesiásticos, na Inquisição, nos cabidos (onde o lugar de cônegos doutorais lhes estava reservado).

Do ponto de vista da formação religiosa propriamente dita, importa sobretudo olhar para o que se passava na Faculdade de Teologia. A frequência desta faculdade nunca foi muito elevada. Apesar das dificuldades em quantificar o contingente, em virtude dos muitos alunos que estudavam nos colégios das ordens religiosas com vinculação à universidade, nota-se uma tendência para o seu aumento, desde 1537 até 1629. Entre 1629-1654 há uma baixa prolongada em que a média anual de matrículas ronda as quatro dezenas para depois se assistir a uma tendência quase constante para o aumento do número de estudantes teólogos até 1771, com cerca de 100 matrículas/ano, rumo ligeiramente quebrado, sensivelmente entre 1730 e 1745<sup>71</sup>. A reforma pombalina veio acentuar dramaticamente uma quebra nos ingressos que já se vinha a notar pouco antes de 1772. Não haja dúvidas de que o programa que ela propunha teve seguramente influência neste decréscimo. É que, a partir de 1772, os futuros teólogos, com o estatuto de alunos obrigados, «frequentavam os preparatórios do curso matemático, nomeadamente as lições de Geometria, Filosofia Racional e Moral, Física Experimental, Química e História Natural»<sup>72</sup>.

A crise assumiu tais proporções que, por alvará de 10 de Maio de 1805, foi o próprio D. João VI a tentar remediar a situação. Nessa data estipulou que todos os prelados das dioceses do reino enviassem anualmente para a universidade a cursar Teologia um ou mais futuros sacerdotes, que se instituissem seminários onde ainda não existiam e que os existentes se considerassem «escolas do clero diocesano, onde os ordinandos venham a formar-se nas letras e nas virtudes» para assim subirem ao sacerdócio. Assim, determina que nos seminários houvesse um curso de três anos de Estudos Teológicos e Canónicos com lições de Escritura, Dogma, Moral e História que deviam estar articuladas com os saberes rigidados na universidade<sup>73</sup>.

Entre 1537 e 1771, a esmagadora maioria dos alunos da Faculdade de Teologia eram membros das ordens religiosas, muitos ingressando nela já em fase



*Imposição da alva a Santo Ildefonso*, de Bento Coelho (Lisboa, Santa Casa de Misericórdia).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▷ *São Jerónimo ordenado presbítero pelo bispo de Antioquia*, da oficina de Simão Rodrigues, inícios do século XVII (integrado no arcaz da sacristia do Mosteiro dos Jerónimos). IPPAR/Mosteiro dos Jerónimos.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

adiantada dos estudos que iniciavam nas respectivas ordens, com vista à obtenção dos graus de licenciado e doutor, e o corpo docente (77 % do total) era quase exclusivamente constituído por frades. Eremitas de Santo Agostinho, cistercienses, dominicanos, beneditinos e jerónimos, dominavam, mas a partir de meados do século XVII, pela sua recusa em aceitar o dogma da Imaculada Conceição, os Dominicanos, que até então tinham dominado quase por completo a cátedra de Prima, a mais importante do curso, desaparecem<sup>74</sup>.

O curso, para aqueles que o frequentavam integralmente, obrigava a sete anos de lições até se obter a formatura e a Bíblia, a *Suma teológica* de São Tomás de Aquino e as *Sentenças* de Pedro Lombardo dominavam o saber ministrado<sup>75</sup>. Esta estrutura foi totalmente abalada a partir de 1772, tendo a reforma da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, que proibia o uso das célebres postilas e recomendava alguns manuais de pendor jansenista, reconhecido a importância das ciências exactas e naturais «na modulação da forma *mentis* dos futuros teólogos», passando ainda a conceder maior peso ao ensino da teologia positiva do que ao da teologia especulativa, aspectos que já tinham sido anteriormente consagrados no plano de estudos para a Congregação dos Religiosos da Ordem Terceira de São Francisco do Reino de Portugal, definido em 1769 pelo seu provincial Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas<sup>76</sup>.

Alguns dados fragmentários sugerem como, em função de todos estes múltiplos esforços que se têm vindo a salientar, pelo menos em algumas dioceses, o nível de preparação do clero teria melhorado. Na diocese de Coimbra, que deve ser vista como um caso especialmente positivo, em função dos muitos colégios e da universidade existentes na cidade, cerca de 41 % dos in-



divíduos que acederam a ordens maiores entre 1581 e 1585 tinham matrícula na universidade e dos 151 que chegaram a sacerdotes de missa, 27 % tinham graduação universitária<sup>77</sup>.

Não se sabe se estas medidas tiveram repercussões nos exames que se faziam para avaliar as qualidades dos candidatos a ordens, uma vez que deles ficava apenas uma declaração dos examinadores atestando a aprovação, como o pode documentar a análise da copiosa série de processos de ordenação sacerdotal da diocese de Coimbra. É provável que alguns esforços tivessem sido feitos, pois em muitas constituições encontram-se disposições determinando que os exames fossem sempre realizados por três examinadores, avisando-se ainda que se elessem para esses cargos pessoas competentes e íntegras. Em Évora, sendo arcebispo D. Teotónio de Bragança, foi aprovado um regimento dos examinadores do arcebispado (1599) que constitui um meio privilegiado de sondar a intensificação dos cuidados postos na formação do clero e, simultaneamente, um indicador das muitas lacunas de que este corpo ainda enfermava. Os exames verificavam a formação dos candidatos em Gramática Latina, Doutrina Cristã, e Teologia (Sacramentos, Casos de Consciência, Mistérios da Fé)<sup>78</sup>.

Para os concursos a benefícios, que tinham características distintas, conhecem-se algumas queixas de pouco zelo e até corrupção que os marcavam e o mesmo se passaria nos exames dos candidatos à ordenação, pelo menos nas três décadas subsequentes a 1640, altura em que muitas dioceses foram governadas pelos cabidos<sup>79</sup>. Tem-se ainda pontuais notícias de atropelos, que chegaram a ser denunciados pelos prelados. Em Setembro de 1741, apenas chegado ao arcebispado de Braga, D. José de Bragança, em função do modo

leviano como teriam sido conferidos benefícios na sede vacante anterior, ordenou que, no prazo de 15 dias, todos os párocos encomendados aparecessem no paço arquiiepiscopal para serem examinados em Moral e Liturgia, suspendendo os faltosos<sup>80</sup>. É de admitir, todavia, a existência de variações entre as dioceses, em função da acção concreta de cada prelado, quadro que o estado actual da investigação não permite desenhar.

Assim, pesem todos os esforços feitos e sinais de gigantescas melhorias em relação à situação que se observaria por 1500, o estado do clero nos alvares do século XIX, do ponto de vista da sua formação cultural e religiosa, estava ainda longe de se poder considerar exemplar. Na diocese de Beja, em 1792, entre os seus 380 padres apenas 10 % tinham feito estudos universitários e esses eram todos residentes em Beja, Serpa, Moura e Vidigueira<sup>81</sup>, valores apesar de tudo superiores aos registados para o clero da comarca de Vila Real (6 %), sensivelmente pela mesma altura<sup>82</sup>.

A carreira eclesiástica iniciava-se pela recepção do sacramento da ordem. Este só podia ser conferido pelo bispo. Na maioria das vezes a cerimónia ocorria na sé catedral das dioceses, se bem que a prima tonsura e as ordens menores pudessem ser dadas em capelas e oratórios particulares. O processo tinha vários graus. O primeiro passo era a tonsura, que não sendo um sacramento, nem um grau da ordem, constituía uma manifestação da disposição para vir a recebê-los, marcando a passagem do estado laico ao clerical. Depois seguiam-se as chamadas «ordens menores», compostas por quatro graus (ostiário, leitor, exorcista e acólito), que até ao século XVIII se recebiam habitualmente todas na mesma data e quase sempre em simultâneo com a prima tonsura. A idade mínima estipulada para se ser tonsurado e receber ordens menores eram os sete anos mas, na prática, este ingresso fazia-se em média bastante mais tarde. Não há dados disponíveis que permitam afirmar com rigor quando é que tal ocorria. Apenas como um indicador refira-se que na diocese de Sevilha, em Espanha, a idade média de entrada na carreira clerical, durante o século XVIII, eram os 17 anos e para as ordens maiores os 26<sup>83</sup>. Por fim, as ordens sacras ou maiores. Por elas se ficava habilitado a tocar em objectos sagrados e para as receber exigia-se o celibato. Tinham três graus, ditos de «epístola», «evangelho» e «missa», que instituíam a condição respectivamente de subdiácono, diácono e presbítero. Para o primeiro exigia-se uma idade mínima de 22 anos, 23 para o segundo e 25 para o último. A sua recepção implicava um interstício de um ano em relação à data da tomada do último grau de ordens menores, que nem sempre era integralmente cumprido.

O ingresso no estado clerical não era muito exigente, se bem que, sobretudo depois de Trento, se tenha tornando cada vez mais rigoroso. Para além da idade mínima e de algumas imposições relativas à formação religiosa e cultural dos candidatos, de que já se deu conta, investigava-se a legitimidade do seu nascimento bem como a «limpeza de sangue» (este último aspecto acentuou-se decisivamente ao longo do século XVII), o seu comportamento, virtudes morais e aptidões físicas. Estas averiguações, cujos custos deviam ser suportados pelos próprios, eram produzidas através de inquéritos de testemunhas ordenados pelos provisoros das dioceses e de certidões passadas pelos párocos, pelos escrivães dos auditórios episcopais e ainda pelo «juízo secular», uma vez que, antes de serem clérigos, os candidatos tinham estado sob a jurisdição do foro secular. Para se ter uma noção mais detalhada daquilo que sob estas cláusulas se averiguava, veja-se o tipo de perguntas que se faziam às testemunhas que para este efeito eram ouvidas, a partir do exemplo da diocese de Coimbra, muito próximo, senão idêntico, ao que se passaria por todo o reino. Inquiria-se se o pretendente era baptizado e confirmado, se era herege, filho ou neto de herege, se cometera homicídio, se fizera abortos, se cortara algum membro a alguém, se era filho legítimo, se já fora casado duas vezes ou uma com mulher viúva ou corrupta, se era cativo, se cometera algum crime grave, se fora promovido a ordens menores por salto (isto é, deixando de cumprir alguma), se costumava ser figurante em autos públicos, se andava publicamente amancebado, se era «fornicário público», se via bem dos dois olhos e especialmente do esquerdo (dito olho canónico), se era corcunda ou defi-

ciente de perna ou braço, se tinha gota ou outro tipo de doenças que o fizessem perder os sentidos, se já fora ou estava excomungado, se fizera promessas para casar, se era bêbedo, se tinha o juízo necessário e se era natural do bispado.

Estas inquirições nem sempre seriam muito rigorosas. Tal teria sucedido com os processos *de genere*, pelo menos até finais do século XVI, o que permitiu o ingresso no clero de indivíduos de origem cristã-nova, alcandorando-se alguns até a benefícios nos cabidos das dioceses. Assim sucedeu com certos cônegos da diocese de Coimbra, o que motivou mesmo, a partir da segunda década de Seiscentos, o desencadear de uma forte ofensiva inquisitorial sobre muitos dos membros daquela corporação<sup>84</sup>, havendo ainda notícias de outros casos de cristãos-novos ocupando, por esta altura, dignidades capitulares<sup>85</sup>.

O acesso a ordens sacras, para além da exigência do celibato eclesiástico, obrigava também a que já se tivesse assegurado um benefício eclesiástico ou, em alternativa, a constituição de um património (estavam dispensados desta determinação apenas os frades regulares professos). Na diocese de Coimbra, no caso de Quinhentos, cerca de 80 % faziam-no através da instituição de um património e apenas 20 % haviam previamente assegurado um benefício<sup>86</sup>. Consciente de que não havia benefícios para todos aqueles que ingresavam no clero, a instituição procurava por esta via proteger-se da imagem degradante que constituiria um corpo clerical em que alguns dos seus membros teriam de viver da mendicidade ou do exercício de actividades julgadas impróprias.

Aproveite-se para referir como estas duas exigências, celibato e património, eram provavelmente a causa maior da interrupção das carreiras. Tal como já se referiu isso ocorria com cerca de metade do total dos indivíduos que recebiam a prima tonsura e ordens menores e que desse modo nunca alcançavam o grau de presbíteros. Dados para finais do século XVI, relativos à diocese de Coimbra, apontam nesse sentido, mas carecem de ser confirmados para outros contextos.

Não há estudos globais que permitam avaliar qual era o valor exigido para estes patrimónios, quem os instituíam, como eram compostos, que tipo de transformações sofreram ao longo do tempo. Os patrimónios podiam ser constituídos com bens de raiz, rendas, padrões de juro, tenças ou capelas de missas, que obrigatoriamente deviam estar livres de quaisquer hipotecas ou outros encargos. As capelas, em função do seu elevadíssimo número, devem ter constituído um meio privilegiado de dotação. Em Sevilha, no século XVIII, correspondiam a cerca de 90 % dos casos<sup>87</sup>.

O valor dos patrimónios foi aumentando. Na primeira metade de Quinhentos, de acordo com os textos das constituições diocesanas, apontava-se em geral para bens imóveis no valor de 30 000 réis. Depois, até meados do século seguinte, determinou-se que os patrimónios teriam um rendimento mínimo de 10 000 réis/ano ou, sendo constituídos por bens de raiz, valeriam 120 000 réis. Ulteriormente, passa-se a reclamar um rendimento anual de 12 a 15 000 réis e bens de raiz entre 130 e 200 000 réis, sendo admissível que estes quantitativos tenham aumentado ainda mais a partir da segunda metade do século XVIII. Valores que, não sendo exageradamente altos, inviabilizavam o acesso dos sectores mais humildes da população à carreira eclesiástica.

Os instituidores seriam por regra familiares dos candidatos, sobretudo os pais, o que sucedia em perto de 80 % dos casos estudados para Coimbra<sup>88</sup>. Este dado merece ser sublinhado pois mostra como a decisão de ingresso no clero teria habitualmente um suporte familiar. Mais, seria um meio não só de promoção social, como de preservação de rendas e bens da família. Lembre-se que os patrimónios dos eclesiásticos se tornavam imunes do ponto de vista fiscal e que, depois de ordenado e tendo obtido um benefício vitalício, o clérigo podia desvincular o seu património, que ficava assim livre para poder ser reinvestido num outro candidato a eclesiástico, por vezes na mesma família.

A obtenção da ordem era apenas o primeiro passo para ingressar no estado clerical. A partir daqui inúmeras hipóteses de carreira se abriam. Desde

simples capelães até bispos, passando por lugares em benefícios paroquiais, colegiadas, cabidos, Misericórdias, confrarias, Inquisição, administração e justiça diocesana e até em alguns órgãos do governo da monarquia, como por exemplo a Mesa da Consciência e Ordens. Estas carreiras não eram verticais, nem acessíveis em exclusivo através do mérito, não se sabendo se havia trajetórias muito definidas para ir progredindo no seu interior. Plausivelmente haveria muitas estratégias para singrar até aos mais cobiçados lugares, mas seria aventureiro esboçar qualquer padrão de comportamento em função dos estudos existentes. Não restam todavia dúvidas de que a «qualidade» do nascimento e a ligação a um padroeiro podiam ser decisivas. Tanto mais quanto, exceptuando os benefícios paroquiais providos pelos prelados, ordens militares e eventualmente da Coroa, as conezias doutorais e magistras e as vigararias da apresentação da Universidade de Coimbra, todos os outros lugares não eram preenchidos através de qualquer concurso, mas antes por nomeação. Esta ideia é tanto mais evidente quando se sabe que a maioria dos lugares em que era o provido o clero local não dependiam de concursos. Na diocese de Coimbra o bispo detinha o padroado em apenas 12,3 % das paróquias e em Braga em cerca de 30 %. Nas mesmas dioceses, as ordens militares detinham o padroado respectivamente em 7,5 % e 1,9 % dos casos e a Coroa em 14,3 % e 6 %<sup>89</sup>.

Os que acediam aos lugares de maior destaque, renda e prestígio, como titulares das dioceses, cabidos, colegiadas, certas abadias e priorados, cargos na Inquisição e na administração diocesana, eram poucos e por norma oriundos da nobreza ou de sectores proeminentes do terceiro estado, podendo por vezes acumular alguns destes benefícios e/ou cargos. Deste modo, uma abadia ou priorado rendosos podia ser o princípio de uma fulgurante carreira de um jovem fidalgo filho da nobreza cortesã ou de um descendente da nobreza provinciana, que obtinha depois dignidades capitulares, antes de chegar a prelado. Assim sucedeu, por exemplo, com D. João Coutinho, que foi prior de São Miguel de Penela e cónego da Sé de Faro, antes de ser provido como prelado da diocese do Algarve, em 1626, ou com D. Francisco de Castro que foi prior de Mortágua, deão do cabido de Coimbra e posteriormente bispo da Guarda (1617).

Por vezes não eram os melhores preparados nem com mais habilitações académicas a ocupar os cargos. Alguns nem sequer tinham atingido o último grau da ordem, ou seja, o presbiterado, e até a idade canonicamente estipulada, quando eram providos. A partir de Trento, por exemplo, exigiam-se 14 anos como idade mínima para aceder a um benefício, 22 para uma dignidade capitular e 25 para um benefício com cura de almas<sup>90</sup>, o que nem sempre se respeitava.

Ao invés, e este processo deve-se ter acentuado com o transcorrer do tempo, havia certos lugares ou funções que só os melhor habilitados podiam desempenhar. Assim sucedia, por exemplo, com os cargos de inquisidor, vigário-geral, cónegos doutorais e magistras, ou até alguns benefícios da apresentação da Universidade de Coimbra, para os quais se exigia prova da obtenção de graus universitários.

Mas a esmagadora maioria dos lugares obtinham-se em benefícios paroquiais. A maior parte destes eram providos por nomeação dos padroeiros, o que favorecia a criação de redes clientelares e a necessidade de a elas pertencer para os poder obter. Isto fazia com que alguns cargos se perpetuassem quase eternamente em certos círculos familiares, sobretudo no caso das paróquias de padroado senhorial, uma vez que os bispos não podiam negar a apresentação se os propostos reunissem todas as condições canónicas. Assim sucedeu, por exemplo na freguesia de Góis, da apresentação de um senhorio laico (conde de Vila Nova), onde durante todos os séculos XVII e XVIII os providos pelo padroeiro foram sempre confirmados pelos prelados<sup>91</sup>. É todavia possível que este processo tenha dado azo a alguns conflitos que actualmente estão por inventariar.

A este nível do clero paroquial existia ainda uma elevada heterogeneidade de condições. Entre o simples beneficiado que podia ser assalariado de um outro eclesiástico (coadjutor ou ajudante), o cura, reitor, vigário, prior e aba-

de — designações nem sempre precisas e seguramente com implantação e geografia de uso diferenciadas — havia enormes disparidades<sup>92</sup>. Estas distinções tinham reflexos evidentes ao nível dos montantes das cóngruas e outras fontes de rendimento incerto, criando, numa mesma diocese, e até em paróquias vizinhas, gritantes situações de desigualdade. A título de exemplo, diga-se que no último quartel do século XVI podiam encontrar-se no arcebispoado de Évora o prior do Alvito, que tinha uma renda de 225 000 réis/ano, o de Grândola com 20 000 réis, o vigário de Coruche 33 000 réis, auferindo 11 200 réis cada um dos beneficiados de Borba<sup>93</sup>. Esta clivagem esteve longe de se esbater com o passar do tempo. Na diocese de Beja, no final do século XVIII, as cóngruas do clero local variavam entre os 25 000 e os 400 000 réis<sup>94</sup>.

Deste modo, havia muitos eclesiásticos que viviam em situação de quase pobreza, uma vez que a maioria das rendas das igrejas onde exerciam o seu ofício não ficavam para eles. Valia-lhes para remediarem o seu sustento o pé-de-altar, primícias, sanjoaneiras e outros proventos de natureza irregular que não eram cobrados de igual modo por todo o reino, como os emolumentos resultantes da celebração de certos actos como baptismos, casamentos e funerais<sup>95</sup>. Isto já para não falar do elevado número de «desempregados» que iam vivendo de pontuais serviços e que, em determinadas conjunturas, atingiram números superiores aos do clero que numa dada diocese tinha rendas estáveis. Na diocese de Évora, em 1575, havia 516 sacerdotes de missa que não tinham nenhum benefício, sendo que os «colados», na mesma altura, eram apenas 291, dos quais um era apenas subdiácono e seis só tinham ordens menores<sup>96</sup>. A rarefacção da instituição de novas capelas de missas e o desbaratamento e falência de muitas destas fundações, processo que se intensifica drasticamente a partir da segunda metade do século XVIII, como bem se mostrou no caso de Lisboa<sup>97</sup>, ainda teria piorado a situação deste clero desempregado e pode ser mais uma das causas que ajudam a explicar o declínio das vocações sacerdotais que se fez notar por esta mesma altura.

Grande parte deste clero local era recrutado e exercia funções na paróquia da sua naturalidade, não havendo por isso uma grande mobilidade geográfica nas carreiras eclesiásticas de nível médio e inferior<sup>98</sup>. É ainda de considerar a existência de uma certa estabilidade do corpo eclesiástico paroquial, com os titulares dos benefícios a permanecerem habitualmente por vários anos à frente dos destinos de uma mesma paróquia. Ao nível dos lugares de topo a mobilidade era maior, mas os proventos das novas colocações justificariam por certo a mudança.

Quais as feições que assumiam o comportamento e o desempenho do clero secular?

Desde o século XV que há vestígios de um grande esforço para que o corpo clerical se distinga claramente do laicado através da sua aparência exterior. Nas Constituições Diocesanas de Viseu de 1527, ordenadas pelo bispo D. Miguel da Silva, isso é dito de forma bem explícita: «os clérigos devem ser apartados dos leigos em vida, conversação, costumes e vestiduras» (constituição II). Daí que se regulamentasse o corte de cabelo, a barba, os trajes, a proibição de adornos supérfluos. Esta tendência, reforçada após o Concílio de Trento, foi de difícil implantação na totalidade do clero, sobretudo naquele que vivia no mundo rural, sendo de admitir que, nas cidades, a distinção pelo traje tivesse sido mais prontamente acatada. Nas freguesias rurais da diocese de Coimbra, na segunda metade do século XVIII, ainda ocorriam muitas denúncias nas visitas pastorais contra eclesiásticos que não usavam hábito clerical. Uma série de medidas tomadas, ao longo da primeira metade do século XVIII, pelos preladados e visitantes do bispado de Lamego dão boa conta da diferença que se queria implantar e igualmente dos desmandos que nesta matéria ainda se observariam. Num capítulo da visitação da freguesia de Monteiras, em 1701, o visitador admoesta os eclesiásticos que iam às missas cantadas, procissões e ofícios da Semana Santa sem sapatos e até sem sobrepeliz, aparecendo de tamancaos, lenços «a modo de gravata», polainas e «outros trajos ridículos», que os não distinguiram dos seculares. Anos depois, numa pastoral de 12 de Abril de 1712, o recém-chegado bispo D. Nuno Álvares Pereira ordenava que to-

dos os clérigos e beneficiados «tragam vestidos exteriores negros e compridos que cheguem ao peito do pe e athe o cham, contanto que nao sejam de seda. E o tal vestido constara de capa e loba com cabeção levantado e ornado com volta. E nos lugares e de caminho poderao trazer roupetas de cor honesta e de nenhum modo de seda que dem pelo meio da perna, com cabeção levantado capaz de trazer nele volta e com manga mais justa do que costumam trazer os leigos, e sem mais canhao que alguma dobra pequena». As posturas dos visitantes e as prescrições episcopais tardavam em ser plenamente acatadas e, em 1742, ainda o prelado, D. Frei Manuel Coutinho, se insurgia em carta pastoral contra o uso na igreja, por parte dos padres, de esporas, socos e polainas, e cinco anos depois decretava não deverem usar botões de ouro ou prata, pentes no cabelo, fivelas de pedras nos sapatos, cabelo que cobrisse as orelhas, cabeleiras e perucas<sup>99</sup>.

Um dos maiores males do desempenho clerical na época medieval tinha sido a falta de residência nos locais onde usufruía benefícios. Problema particularmente agudo nos casos dos benefícios curados, na medida em que implicava o abandono dos locais de culto e dos fiéis, resultava da acumulação de benefícios nas mãos de um mesmo indivíduo e ainda da falta de vocação de boa parte do corpo clerical. Não se sabe com exactidão qual seria a situação a este respeito durante o século XVI. Conhecem-se pontuais queixas da não observância deste preceito. Na arquidiocese de Braga, na primeira metade do século a situação não era brilhante, a julgar pela situação das zonas do deado e de Monte Longo, onde, em certos momentos, os directos responsáveis pelas paróquias estavam ausentes em 70 % dos casos<sup>100</sup>. Ao nível dos cabidos, este foi um mal grave ao longo de todo o século. Em Évora, numa visita ao cabido efectuada em 1537, o bispo D. Afonso detecta o incumprimento da residência por parte de muitos cônegos<sup>101</sup>. Nos finais do século, o deão da Sé de Coimbra, António Toscano, esteve ausente, durante quase quinze anos, desde 1580 até 1595, morrendo em Lisboa nessa data<sup>102</sup>. Estas notas pontuais não autorizam constatações globais. O mesmo não se passa para épocas posteriores.

Nas visitas da diocese de Coimbra dos anos de 1651, 1673, 1686, 1690, 1702, 1705, 1707, 1713, 1718, 1736, 1741, 1752, 1767 e 1783, ou seja, uma amostra que dá bem conta da situação desde meados do século XVII e quase todo o século XVIII, verifica-se que a falta de residência era uma questão menor. Apenas na visita de 1673, num total de 346 paróquias inspeccionadas, há registo de seis eclesiásticos denunciados ao visitador por essa falta. Nos outros anos, este tipo de acusação oscila entre um e três casos/ano, o que se pode considerar insignificante. Mais, em toda a série relativa ao século XVIII houve apenas oito denúncias.

Este baixo padrão é ainda detectável em várias visitas pastorais realizadas em Braga, Portalegre e Faro, o que permite afirmar, com alguma segurança, que a questão da residência do clero local era um assunto quase totalmente erradicado a partir da segunda metade de Seiscentos. Neste plano, a Reforma católica em Portugal obteve o sucesso reclamado em Trento.

Em relação ao clero local é possível traçar um quadro daquilo que seriam os seus maiores vícios, apesar de não ser viável estabelecer se eram muitos ou poucos aqueles que não cumpriam com todo o escrúpulo e zelo as tarefas que lhe estavam confiadas. E aquilo que se exigia aos sacerdotes era uma acção de grande exemplaridade a vários níveis. Desde a sua preparação literária e doutrinal, passando pela conduta moral e desempenho enquanto curas de almas e vigilantes dos locais sagrados e objectos de culto, até ao modo como se deviam apresentar publicamente. Durante o Concílio de Trento, sessão XXII, capítulo I, *De reformatione*, a imagem que se pretendia para o corpo clerical reformado havia sido lapidarmente definida: «os clérigos chamados para a sorte do Senhor ordenem a sua vida e costumes de modo que em seu vestido, gesto, andar, práticas e em tudo o mais, nada apareça que não mostre gravidade, moderação e esteja cheio de religião, evitando ainda as culpas leves, que neles seriam graves, para que as suas acções causem veneração a todos». Programa, conceda-se, nada fácil de alcançar.

O não cumprimento do celibato era um dos vícios mais frequentes do clero. Largamente difundido durante o século XVI, afectava tanto elementos dos patamares médios e de topo da hierarquia da Igreja como os mais humildes. São conhecidas inúmeras denúncias que denotam até uma quase total ausência de pudor face a essas situações. De facto, em muitos textos de constituições diocesanas chegou a ser necessário proibir que sacerdotes que fossem pai e filho se auxiliassem na celebração da missa ou que servissem na mesma paróquia<sup>103</sup>.

Os dados das visitas de Coimbra compilados a partir da amostra já referida são muito expressivos. Dos 1197 casos denunciados aos visitantes que envolveram padres, cerca de 53 %, ou seja, um total de 638, reportavam-se àqueles que não respeitavam o celibato. Em algumas zonas da arquidiocese de Braga, durante o século XVII, registaram-se dados semelhantes<sup>104</sup>. Nos finais do século, em Trás-os-Montes, a avaliar por uma visita pastoral de 1795, ainda era este o mal que mais corroía este sector<sup>105</sup>. Seguiam-se depois, na diocese de Coimbra, os padres acusados de beberem vinho em demasia (16 %). Ainda com algum peso havia queixas contra o clero que jogava à bola, dados ou cartas (3 %) e que trabalhava em officios servis (3 %). A caça, as touradas e o porte de armas, vícios tão regular e asperamente proibidos desde meados do século XV, já não compareciam, por esta altura, entre as mais frequentes faltas do clero.

Do ponto de vista do cumprimento do seu ministério religioso, as falhas mais comuns eram o desleixo ou omissão na administração dos sacramentos (baptismo, missa e extrema unção) (8 %) e não ensinarem a doutrina ou catequese aos paroquianos (3 %). Este laxismo, ou pouco zelo com que era ministrada a catequese, tinha reflexos evidentes ao nível do conhecimento da doutrina por parte das populações. Daí a grande preocupação de muitos prelados em combatê-lo. Nas pastorais dos bispos há ecos desta lacuna até muito tarde no século XVIII. D. Frei Aleixo de Miranda Henriques, bispo de Miranda (1757-1771), numa das suas cartas pastorais, após lastimar a morte do seu antecessor e de louvar os esforços por ele feitos, afirma que com o seu falecimento tinham sido igualmente sepultados os desvelos na instrução do povo, que continuava rude e ignorante: «... pois separadas algumas casas e famílias principais e outras que as imitam, tudo he um puro idiotismo com total ignorancia ainda dos primeiros rudimentos da fé e outro si nam pode nacer este abominavel e orroroso defeito de outro principio mais que da indesculpavel omisam dos reverendos parocos...»<sup>106</sup>.

Há todavia a impressão de que a maioria dos eclesiásticos com comportamentos morais e condutas religiosas indevidas não eram os «colados», mas aqueles que viviam uma situação de desemprego, muitas vezes apenas clérigos de ordens menores, cujo ingresso na carreira sacerdotal tinha sido alheio a qualquer espécie de vocação espiritual interior.

Como corolário de tudo o que se deixou dito parece ser legítimo concluir com as justas palavras que outros já escreveram, reportando-se ao panorama que se teria observado de meados do século XVI em diante: «Os esforços conjuntos dos bispos e da corte tiraram a Igreja lusitana do atoleiro moral em que se encontrava. As irregularidades de vida, a inópia de cultura, a falta de sentido evangélico e de espírito apostólico, sofreram um rude golpe.»<sup>107</sup> O caminho da reforma foi sem qualquer sombra de dúvida dando os seus frutos. Mas como se mostrou, houve muitos escolhos para vencer. Na aurora do liberalismo, não era ainda totalmente isento de máculas o clero secular português.

## BISPOS

ENTRE 1500 E 1820 FORAM PROVIDAS 613 mitras, das quais 343 se situavam no continente e arquipélagos atlânticos dos Açores e Madeira e 270 noutros territórios do padroado português<sup>108</sup>.

Estes cargos foram ocupados por 480 indivíduos distintos. Destes, 220 foram apenas titulares em dioceses do continente e ilhas, 234 no ultramar e, finalmente, 26 começaram no ultramar mas acabaram por ser nomeados para uma diocese no continente.

A maioria esmagadora daqueles que exerceram o múnus de prelados diocesanos, 372, fizeram-no apenas numa diocese, enquanto que 108 conheceram nomeações para mais do que uma, ou seja, foram sendo promovidos: 87 foram bispos em duas dioceses, 19 em três e apenas dois tiveram percursos de ascensão que os fizeram passar por quatro, como sucedeu com Afonso Furtado de Mendonça (bispo da Guarda — 1609, Coimbra — 1616, Braga — 1618 e Lisboa — 1626) e com Rodrigo da Cunha (Portalegre — 1615, Porto — 1618, Braga — 1626 e Lisboa — 1635). Destes 108, apenas 26 confinaram as suas carreiras a dioceses do padroado ultramarino, pelo que se pode constatar que a rotatividade de funções sucedeu sobretudo com aqueles que actuaram no continente.

Se bem que estas promoções tenham acontecido indiscriminadamente ao longo de todo este período, elas sucederam com maior intensidade entre 1580 e 1706, conhecendo uma gradual redução, a partir de então, particularmente acentuada durante o consulado pombalino (1755-1777). Frise-se ainda que a esmagadora maioria das provisões em mais do que duas dioceses aconteceu igualmente nesta fase (14 dos 21). Pode pois afirmar-se que, não sendo uma novidade trazida pela monarquia hispânica, foi intensificada no seu tempo e com o primeiro monarca da dinastia de Bragança que, de facto, proveu dioceses: D. Pedro II. Recorde-se que por problemas relacionados com o reconhecimento por parte da Santa Sé da legitimidade de D. João IV ao trono de Portugal, entre 1640 e 1670, nenhum dos bispos propostos foi aceite por Roma.

Como eram escolhidos? Quais as suas características sociológicas? Quais as linhas essenciais das suas carreiras? Quais as tendências dos seus desempenhos? Eis as perguntas a que seguidamente se procurará dar resposta.

A designação dos bispos portugueses competia ao rei de Portugal, se bem que a confirmação desta eleição tivesse posteriormente de ser sancionada pelo Papa. A partir de finais do século XVI, para que se procedesse a uma averigua-

Terrina e prato de água quente com armas episcopais, dinastia Qing, c. 1800-1810 (Porto, Museu Nacional Soares dos Reis).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ CARLOS MONTEIRO.



ção mais criteriosa das qualidades do escolhido e se evitassem nomeações desajustadas, constituía-se um processo (processo consistorial), por determinação geral da Santa Sé para todo o mundo católico que, no caso português, corria em Lisboa sob organização da nunciatura. Sem ele o Papa não emitia a sua aprovação. Na prática, todavia, essa aceitação papal foi sempre outorgada, não se conhecendo um único caso de prelados apresentados pelo rei que não viessem a ser confirmados, com excepção do ocorrido durante a governação dos primeiros Braganças, pelas razões já apontadas.

Mas se as escolhas eram uma decisão do livre arbítrio régio, que inclusivamente podia prometer a seu bel-prazer a nomeação para uma qualquer diocese que viesse a vagar, hipotecando por essa via certos lugares, o monarca não decidia isoladamente<sup>109</sup>. O veredicto régio, não exclusivamente ditado por motivos de natureza pastoral e pelas qualidades e capacidades dos eleitos, era habitualmente precedido da recolha de pareceres ou da audição de ministros da governação, de eclesiásticos próximos do rei, da aristocracia cortesã mais influente, da família do monarca, dos cabidos das sés e até do próprio Papa. Daí a importância de fazer parte de certas parciaisidades ou de concitar o apoio de certos grupos, para poder ser nomeado para estes lugares. E essas influências eram aceites e até agradecidas. Tal sucedeu quando o arcebispo de Braga, Frei Bartolomeu dos Mártires, em 1581, renunciou. Então, o cabido parece ter pretendido que se nomeasse para arcebispo Frei Gaspar do Casal, ao tempo bispo de Coimbra. Este, apesar de não ter sido o escolhido, por carta datada de Março de 1582, dirigida à corporação capitular, agradece as diligências feitas<sup>110</sup>. Não excluindo a importância que virtudes pessoais tinham nestes processos, deve sustentar-se que o mérito, por si só, nem sempre bastaria para motivar uma escolha.

Não é possível fazer um levantamento exaustivo do modo com que em diferentes conjunturas políticas este processo de selecção dos prelados foi estabelecido. Alguns dados se podem avançar, necessitando de mais aturadas e consistentes averiguações futuras. Assim, no reinado de D. João III, era larga a influência que nesta matéria tinham a rainha D. Catarina e os condes de Vimioso e da Castanheira<sup>111</sup>. Durante a governação filipina e após a criação do Conselho de Portugal, os seus membros eram convocados a dar parecer sobre o provimento das sés que vagavam<sup>112</sup>. No tempo de D. Pedro II consultar-se-iam regularmente alguns dos ministros da governação, como se observou na ocasião da substituição do bispo de Lamego, António de Vasconcelos e Sousa, irmão do conde de Castelo Melhor, em 1706<sup>113</sup>. Quando governava D. João V seria decisiva a voz de Frei Gaspar da Encarnação, parente, amigo e conselheiro do rei<sup>114</sup>.

Muitas das escolhas efectuadas nestes períodos não desmentem estas influências. Eclesiásticos muito próximos da rainha D. Catarina de Áustria, castelhanos de nascimento, foram colocados à frente dos destinos de dioceses novas. Assim sucedeu com o seu esmoler e deão da capela, Toríbio Lopes, bispo de Miranda a partir de 1545, e com o seu confessor, Julião de Alba, bispo de Portalegre desde 1549 e de Miranda, de 1560 em diante. Também os principais conselheiros de D. João III, Francisco de Portugal (1.º conde de Vimioso — 1516) e António de Ataíde (1.º conde da Castanheira e vedor da fazenda desde 1530), exerceram influências que valeram a promoção de familiares ao episcopado. Foram os casos de Martinho de Portugal, irmão do 1.º conde de Vimioso e tal como ele filho ilegítimo de Afonso de Portugal (arcebispo de Évora desde 1485), prelado do Funchal a partir de 1533, e de João de Portugal, filho do 1.º conde de Vimioso, confirmado bispo da Guarda em 1556. Um dos filhos do 1.º conde da Castanheira, Jorge de Ataíde, nascido em 1535, foi prelado de Viseu a partir de 1569. Diga-se ainda que a perpetuação de titulares diocesanos destas linhagens se manteve durante a dominação castelhana, através das nomeações de João de Portugal, filho do 2.º conde de Vimioso, para a diocese de Viseu em 1626, e de João da Gama, neto materno dos condes da Castanheira, bispo de Miranda em 1615.

Durante a dominação filipina, como já foi bem notado, uma das preocupações dos governantes espanhóis foi a de seleccionar candidatos aderente

inequívocos da nova dinastia. Esta a razão que suscitou que de alguns clãs familiares aristocráticos, colaboradores seus desde a primeira hora, como os Castros e os Noronhas, «tivessem saído significativo número de servidores da Igreja e do Estado»<sup>115</sup>: Miguel de Castro foi eleito para Lisboa (1585), Agostinho de Castro para Braga (1588), Francisco de Castro para a Guarda (1617), Dinis de Melo e Castro para Leiria (1627), Miguel de Castro para Viseu (1633); Nuno de Noronha para Viseu (1587), António Matos Noronha para Elvas (1591) e Sebastião Matos Noronha para Elvas (1626) e para Braga (1635).

A influência de Frei Gaspar da Encarnação, quando reinava D. João V, espelha-se na escolha de uma série de prelados ligados à corrente da jacobea, movimento onde era enorme a inspiração deste missionário do Varatojo e reformador dos cruzios de Coimbra. Assim, muitos prelados então nomeados, todos membros de ordens ou congregações religiosas, tinham de vários modos estado ligados àquela tendência, como sucedeu com Inácio de Santa Teresa bispo de Goa (1721) e do Algarve (1740), José Fialho bispo de Olinda (1724), da Bahia (1739) e da Guarda (1739), Valério do Sacramento bispo de Angra (1738), José Maria da Fonseca e Évora bispo do Porto (1739), Miguel de Távora arcebispo de Évora (1739), Miguel da Anunciação bispo de Coimbra (1739), António do Desterro bispo de Angola (1740) e do Rio de Janeiro (1745), e, por fim, Júlio Francisco de Oliveira bispo de Viseu (1740).

O modo como os prelados eram escolhidos, como acaba de se mostrar função da discricionariedade régia após consulta de certos poderosos, bem como os vectores definidos no Concílio de Trento no que tocava às competências e qualidades dos bispos, condicionaram o seu padrão sociológico.

O longo arco cronológico abrangido por esta avaliação conheceu várias conjunturas distintas, com especificidades próprias, que numa leitura de síntese não é possível contemplar em toda a sua exaustividade. Nesta matéria, o Concílio de Trento e a governação pombalina introduziram indubitavelmente tempos de ruptura. De toda a forma, há algumas tendências globais que são visíveis no decurso de todo o período:

— procurou-se manter um certo equilíbrio entre seculares e religiosos, para evitar descontentamentos no seio do poderoso corpo clerical que podiam ser prejudiciais à Coroa, quer no tocante ao equilíbrio social interno, quer no concernente às suas relações externas com a Igreja de Roma;

— consumou-se definitivamente o processo de nacionalização dos bispos, cada vez mais raramente estrangeiros, demonstrando-se por esta via autonomia face ao poder romano;

— intensificou-se e banalizou-se o recrutamento de prelados oriundos de famílias da alta fidalguia — tendência que se começará a esbater claramente a partir de 1755, com a subida de Sebastião José Carvalho e Melo a secretário de Estado dos Negócios do Reino;

— foi-se melhorando o nível de formação académica e cultural dos titulares das mitras, por forma a responder aos novos desafios que se lançavam à acção dos prelados depois de Trento;

— vão lentamente desaparecendo do universo episcopal bispos muito jovens e inexperientes para dar lugar a um corpo mais maduro, preparado e com trajectórias anteriores que auguravam desempenhos mais competentes à frente das dioceses.

Dos 480 bispos nomeados, 250 (52 %) eram membros de congregações religiosas e 225 (47 %) eram seculares (desconhece-se o estatuto de cinco). Equilíbrio global que todavia esconde importantes especificidades geográficas e cronológicas. O corpo dos seculares serviu privilegiadamente nas dioceses do continente e ilhas (161 dos 225, ou seja, 72 %), enquanto que os religiosos actuaram em maioria nas dioceses do padroado ultramarino (171 dos 250, o equivalente a 68 %).

A escolha dos regulares para os territórios distantes do padroado ultramarino decorria das necessidades de missionação e evangelização que nessas partes se exigiam mas também, deve reconhecer-se, devido aos poucos proventos financeiros que esses cargos davam aos seus titulares, já para não falar dos perigos que viagens, doenças, climas e ambientes por vezes inóspitos causa-

vam, o que fazia com que os membros das ordens estivessem habitualmente mais dispostos a enfrentar esses desafios. E mesmo assim, por vezes, não era fácil encontrar quem aceitasse certos lugares. Tome-se como exemplo a diocese de Cochim. Miguel Rangel, o bispo que a governou desde 1634, deve ter falecido por 1646. Nessa altura houve o longo período em que, por dificuldades com a Santa Sé, não se conseguiram prover os bispados. Mas quando isso foi resolvido, por 1670, ninguém foi provido de imediato. Só em 1688 se arranhou um bispo, Pedro da Silva que, contudo, nunca foi à diocese.

Quanto à composição dos regulares, e apesar de um certo predomínio de franciscanos (50), eremitas de Santo Agostinho (29), dominicanos (29), jesuítas (26), carmelitas (19), não se pode falar de hegemonia de nenhuma congregação, pois há prelados de quase todas as ordens, incluindo as ordens militares de Cristo, Avis e Santiago e, por outro lado, houve sempre o cuidado por parte do poder régio de não concentrar a esfera de acção de nenhuma delas em determinadas dioceses, tentando desse modo evitar situações de domínio e privilégio (constitui uma excepção a esta regra o provimento das dioceses da Etiópia e do Japão, sempre ocupadas por jesuítas).

Cronologicamente, há que sublinhar que os seculares dominaram até 1563 (61 % dos providos) e que a partir desta data, função da reforma das ordens e das directrizes tridentinas, começam a ser cada vez em maior número os religiosos providos. Entre 1563 e 1750, 56 % dos bispos foram religiosos, valores que se sintonizam com o que se verificou noutros países da Europa católica, como sucedeu no reino vizinho<sup>116</sup>. Contrariamente, e pese o ambiente geral de anticongreganismo que por toda a Europa se começa a declarar, não se assistiu em Portugal, com o triunfo do iluminismo católico, a um refluxo de prelados das congregações, já que, de 1750 a 1820, 53 % dos bispos continuaram a ser recrutados entre os religiosos. Lido a partir daqui, o anticongreganismo foi exclusivamente um antijesuítismo.

Nos séculos XIV e XV, o centralismo papal na escolha e provimento dos prelados havia confiado os destinos das dioceses lusas a um vasto conjunto de estrangeiros<sup>117</sup>. Este quadro alterou-se radicalmente nesta nova conjuntura. Dos 480 escolhidos, apenas uns residuais 14 (0,3 % do total) eram estrangeiros (seis «espanhóis», quatro «italianos», um austríaco, um inglês, um francês e um angamalês). Assiste-se, portanto, a um processo de «nacionalização», que se foi acentuando cada vez mais à medida que o tempo transcorria. Na primeira metade do século XVI (reinados de D. Manuel, D. João III e regência de D. Catarina) ainda foram providos seis titulares estrangeiros, quase todos do reino vizinho, o que se concertava com algumas das estratégias da política portuguesa do tempo. Depois o processo tornou-se cada vez mais raro. Os últimos estrangeiros a ocuparem sés portuguesas no continente foram Ricardo Russel (figura próxima da mulher de D. João IV e mais tarde sumilher da cortina e mestre da filha do rei, D. Catarina), bispo de Portalegre (1671) e depois de Viseu (1684), e Domingos de Gusmão (filho ilegítimo do duque de Medina e Sidónia, sobrinho da rainha Luísa de Gusmão), bispo de Leiria (1677, diocese de que não chegou a tomar posse) e pouco depois arcebispo de Évora (1678). Ambos escolhas que, na conjuntura política em que aconteceram — pouco depois da subida ao poder de D. Pedro II —, denotam um desejo de contentar facções no conturbado campo político de então. Nos séculos XVIII e XIX (até 1820) já só haverá mais dois estrangeiros e todos eles providos em dioceses ultramarinas: Godofredo Lambekowen, austríaco, para Nanquim, em 1752, e José Cariati, angamalês, para Cranganor, em 1782.

Do ponto de vista social, assiste-se à aristocratização do universo dos prelados, faceta que assumiu um cariz quase hegemónico nas dioceses do continente. A defesa da origem fidalga dos bispos era, aliás, um dos tópicos que desde o século XVI se podia encontrar em muitos tratadistas, de que em Portugal se topam claros ecos na obra do jeronimita Frei Heitor Pinto, quando a dado passo, dando disso conta, escreve: «por experiencia vemos que pela mor parte são mais excelentes e melhor inclinados e de maior primor os prelados de boa casta que os baixos e plebeios»<sup>118</sup>.

Esta opinião plasmou-se, de facto, nas escolhas. As grandes, rentáveis e



Selo de D. Tomás de Almeida (bispo de Lamego, do Porto e 1.º patriarca de Lisboa), prata batida e dourada, 1717 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRAFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/ LUÍS PAVÃO.

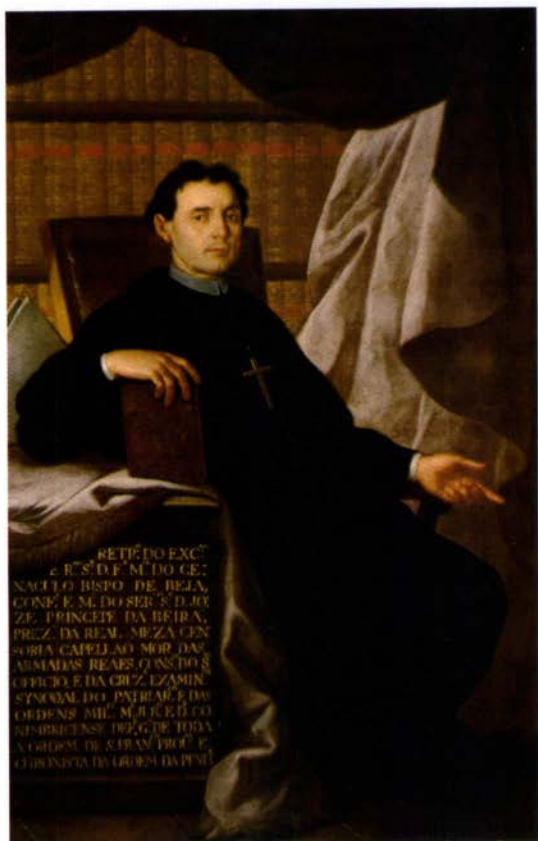
prestigiadas arquidioceses de Braga, Lisboa e Évora estiveram quase sempre reservadas aos filhos, ainda que bastardos, das mais selectas linhagens portuguesas e até da família real. Isso foi muito nítido nos reinados de D. Manuel I, cujos filhos Afonso e Henrique foram arcebispos de Braga, Lisboa e Évora, e de D. João III, que fez do filho Duarte arcebispo de Braga (1542), lugar onde substituiu o tio Henrique. Por vezes eram mesmo ilegítimos os que se colocavam nestes lugares, como era o caso do citado D. Duarte. No reinado de D. João V, o seu irmão José de Bragança, filho de D. Pedro II e de D. Francisca Clara da Silva, foi arcebispo de Braga (1740), e na mesma sé, pouco depois (1758), foi colocado Gaspar de Bragança, um bastardo de D. João V.

Para além da família real outras importantes linhagens se assenhorearam de lugares, erigindo autênticos potentados familiares, nalguns casos ao longo de gerações. Podiam-se dar disso múltiplos exemplos. Já se fez alusão aos Portugal, ligados aos condes de Vimioso. Refiram-se agora os inúmeros Braganças: Teotónio de Bragança (arcebispo de Évora — 1578), João de Bragança (bispo de Viseu — 1597), Alexandre de Bragança (arcebispo de Évora — 1603); os Lencastres, da Casa de Aveiro: Jaime de Lancastre (bispo de Ceuta — 1545), João de Lencastre (bispo de Lamego — 1621), Veríssimo de Lencastre (arcebispo de Braga — 1671), o seu irmão José de Lencastre (bispo de Miranda — 1677), Pedro de Lencastre (bispo de Elvas — 1705); os Távora: João Mendes de Távora (bispo de Coimbra — 1638), Miguel de Távora (arcebispo de Évora — 1741), o seu irmão António de Távora (bispo do Porto — 1756), João Cosme de Távora (bispo de Leiria — 1746); os Melos, de Serpa: Martim Afonso de Melo (bispo de Lamego — 1599), o seu irmão Jorge de Melo (bispo de Miranda — 1628 e Coimbra — 1634), o sobrinho de ambos Martim Afonso de Melo (bispo da Guarda — 1672), etc.

Este processo de aristocratização das prelaturas, que não excluiu em absoluto da posse do báculo prelatício indivíduos de extracção social humilde, sobretudo nas dioceses ultramarinas, começou a sofrer uma nítida quebra a partir de 1755, com a subida de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal, aos Negócios do Reino. Com o Marquês houve um claro esforço no sentido de promover ao episcopado elementos oriundos da nobreza provincial ou de função, por vezes recentemente promovida e «sem laços com alguns dos sectores da nobreza mais insigne e poderosa»<sup>119</sup>. É a partir desta altura que se tornam mais frequentes os bispos de origem social humilde, como Frei Manuel do Cenáculo (bispo de Beja em 1770 e de Évora em 1802), Frei Caetano Brandão (bispo do Pará em 1782 e de Braga em 1790), Frei Inácio de São Caetano (bispo de Penafiel em 1777), casos difíceis de encontrar em tempos mais recuados.

A intensificação da nomeação para bispos de titulares de graus universitários foi outro aspecto saliente e que contribuiu decisivamente para um aumento da dignificação e qualidades deste corpo. As pesquisas efectuadas não autorizam ainda interpretações definitivas, uma vez que se desconhece qual era o nível de preparação académica de 253 dos 480 providos. Sabe-se, no entanto, que havia 119 teólogos e 108 canonistas (alguns destes tinham simultaneamente graus em direito civil) e que, para os casos conhecidos, houve um crescimento da percentagem dos titulares de graus universitários após 1563. Na primeira metade do século XVI apenas 35 % dos bispos ostentavam títulos universitários ou formação em teologia obtida nas ordens religiosas, valor que sobe para 50 % entre 1563 e 1750 e que atingirá os 86 % durante o consulado de Pombal. Recorde-se que no Concílio de Trento se estipulara que os bispos deviam ser graduados em Cânones ou Teologia. Frise-se ainda que a partir da segunda metade de Setecentos aumentou a percentagem daqueles que tinham exercido o magistério docente na Universidade de Coimbra.

A afectação das dioceses podia até depender do tipo de formação dos bispos. No âmbito do universo conhecido verifica-se que 70 % do total de graduados ficavam em dioceses do continente e que 80 % dos canonistas eram colocados no continente, enquanto que os teólogos iam mais facilmente para dioceses do padroado ultramarino (41 %, contra apenas 20 % de canonistas).



Os teólogos, mais aptos para guiar os crentes e para evangelizar, eram mais facilmente recomendados para as terras de missão. Os canonistas teriam maior preparação para a elaboração de constituições, convocação de sínodos, fiscalização de comportamentos através da realização das visitas episcopais, pelo que reuniriam melhores condições para a implantação dos decretos tridentinos de reforma nas dioceses continentais.

Este processo foi acompanhado pela limitação cada vez mais severa de prelados que não reuniam condições formativas, etárias, canónicas e morais. O bispo ignorante, infantil, oriundo de relações ilegítimas, guerreiro, que acumula benefícios, devasso, vai desaparecendo de cena. No século XVIII serão raríssimas excepções. Também aqui o legado de Trento foi significativo. Depois de Trento jamais foram nomeados indivíduos como o infante D. Afonso, que em 1516, tendo apenas sete anos, foi indicado para o bispado da Guarda, contrariando normas promulgadas no Concílio de Latrão, no qual se determinara como idade mínima para o exercício deste cargo a de 27 anos para os administradores de bispados e 30 anos para bispo. Os nomeados no tempo de Pombal tinham uma idade média de 41 anos quando assumiram os cargos. Foram sendo cada vez mais raros os bispos nascidos de relações ilegítimas, principalmente se o pai era clérigo. Tal foi o caso, por exemplo, de Martinho de Portugal, bispo do Funchal (1533), filho do bispo de Évora Afonso de Portugal, e ele próprio com prole ilegítima, como era um D. Eliseu, também eclesiástico, a quem em 31 de Julho de 1550 o rei concedeu uma pensão de 1000 cruzados impostos sobre as rendas da diocese do Algarve<sup>120</sup>. Como Martinho de Portugal conhecem-se apenas mais cinco casos posteriores: Rodrigo Pinheiro, bispo de Angra (1540), filho do bispo do Funchal Diogo Pinheiro; João Afonso de Meneses, arcebispo de Braga (1581), filho do arcebispo de Lisboa Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos; Afonso de Castelo Branco, bispo do Algarve (1581) e de Coimbra (1585), filho de um deão da Sé de Lisboa; Diogo de Sousa, bispo de Miranda (1599) e de Évora (1610), filho do deão da Sé de Braga e neto de outro Diogo de Sousa, arce-

*D. Frei José Maria da Fonseca e Évora, bispo do Porto (1741-1752). Lisboa, Biblioteca do Palácio Galveias.*

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

◁ *D. Frei Manuel do Cenáculo (bispo de Beja e arcebispo de Évora), de António Joaquim Padrão, óleo sobre tela, c. 1770-1771 (Beja, Museu Regional D. Leonor).*

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/CÍRCULO DE LEITORES.

bispo de Braga; e Luís da Silva, bispo de Lamego (1677), Guarda (1685) e Évora (1691), filho de um deputado da Inquisição de Lisboa. Igualmente raros os casos de bispos que o foram ainda antes de terem recebido ordens de missa como, por exemplo, D. Henrique<sup>121</sup>.

O acesso ao topo da hierarquia da Igreja não era directo na maioria dos casos. O desempenho de funções na Inquisição, na universidade, em órgãos da administração central e da justiça régia, o serviço religioso do rei, da sua família e da Capela Real eram trampolins habitualmente decisivos, sendo ainda certo que houve variações conjunturais nas carreiras de promoção a bispo que merecem ser melhor estudadas.

O «cursus honorum» inquisitorial foi um dos mecanismos privilegiados para aceder às mitras. Cerca de 23 % dos nomeados depois de 1536, ou seja, 87 indivíduos, tinham previamente exercitado cargos no Tribunal da Fé (deputados dos tribunais distritais, inquisidores ou deputados do Conselho Geral). Durante o consulado pombalino esse valor subiu a 33 %. Confirma-se assim a proposta de que, durante o Antigo Regime, a Inquisição foi também uma importante instituição na formação de «quadros»<sup>122</sup>. A circulação efectuava-se, de igual modo, em sentido inverso. O cargo máximo da Inquisição, o inquisidor-geral, muito raramente não teve como titular um prelado.

A Universidade de Coimbra constituiu outra importante rampa de lançamento. Numa primeira fase, até cerca de 1710, pelo exercício das funções de reitor. Posteriormente, de modo cada vez mais significativo de 1750 em diante, pelo exercício da docência. Entre 1536 e 1710, 18 dos 33 reitores da universidade deixaram esse cargo para serem promovidos a bispos e ulteriormente outros dois mereceram igual distinção. O primeiro a conhecer este percurso foi Agostinho Ribeiro. Reitor em Coimbra desde 1537, foi feito bispo de Lamego em 1540. O último seria D. Francisco de Lemos Faria Coutinho, reitor de 1770 a 1779 e posteriormente de 1799 a 1821, e entretanto bispo de Coimbra<sup>123</sup>.

O serviço próximo do rei, da família real (confessor, sumilher da cortina) e as funções desempenhadas na Capela Real (capelão, deão) foram igualmente lugares ocupados pelos prelados. Este aspecto foi particularmente notório até ao final do reinado de D. Pedro II. Entre o corpo de prelados contam-se 14 sumilheres da cortina (por exemplo, João de Sousa, bispo do Porto em 1684 e de Braga em 1696, que era sumilher da cortina de D. Pedro II); 11 confessores (Baltasar Limpo, bispo do Porto em 1536 e de Braga em 1550, que foi confessor da rainha D. Catarina de Áustria); 8 esmoleres (João da Gama, bispo de Miranda em 1615); 16 capelães (João de Lencastre, bispo de Lamego em 1621, que foi capelão-mor da Capela Real); 13 deães da Capela Real (Manuel de Meneses, bispo de Lamego em 1570 e de Coimbra em 1573).

Outros, antes de serem bispos, exerceram ainda cargos em organismos centrais da Coroa como o Desembargo do Paço, a Casa da Suplicação, a Mesa da Consciência e Ordens, a Junta dos Três Estados, funções de conselheiros de Estado e embaixadores, e, particularmente durante a dominação filipina, alguns lugares-chave de governo (vice-reis e governadores) tiveram bispos como titulares, como Aleixo de Meneses, arcebispo de Goa (1595), de Braga (1612) e vice-rei (1614).

Para além destas funções, o acesso às prelaturas também podia ser alcançado através de serviços prestados no interior das ordens religiosas, quer em funções de liderança, quer em cargos ligados ao ensino, caminho seguido por grande parte dos religiosos que receberam mitras.

Por fim, a carreira na própria administração episcopal, sobretudo nos aparelhos de justiça, ainda que em número limitado, foi de igual modo usada. Em raros casos esta via, por si só, permitiu o acesso de clérigos às prelaturas. Deve assim sublinhar-se como não era exclusivamente através de um «cursus honorum» interno que mais comumente se acedia ao comando das dioceses.

Como já foi sugerido, o modo como estas trajectórias se usaram e até se combinaram sofreu transformações ao longo dos cerca de 300 anos que se estão a contemplar. Para o caso específico do consulado pombalino é exequível

uma caracterização mais rigorosa, que tem no bispo de Lamego (1770), Nicolau Joaquim Torel da Cunha Manuel, um exemplo paradigmático de uma carreira dominante. Principiava-se, desde a meninice, pela aprendizagem dos saberes que abririam as portas no futuro ao desempenho de certos cargos. O percurso dos estudos passava maioritariamente pela frequência da Universidade de Coimbra, com destaque para a obtenção de graus em Direito Canónico. Depois, naturalmente, a recepção de ordens sacras que habilitassem os seus titulares ao exercício de funções na Igreja. Quase todos recebiam ordens menores no decurso da adolescência e as maiores a partir dos 25 anos, imediatamente após terem concluído os seus estudos universitários. Ulteriormente iniciavam-se carreiras no interior de quatro áreas, carreiras essas que raramente se sobrepunham: Inquisição (33 %), ordens religiosas (25 %), administração diocesana (19 %) e universidade (8 %), de onde alguns, em limitado número, foram ainda recrutados para o serviço em órgãos de governo de criação pombalina, como foi o caso da Real Mesa Censória, ou da Junta da Providência Literária. Ao contrário do que sucedera no passado, de modo incisivo durante a governação filipina, foi ínfimo o contingente de prelados que ocuparam lugares de proa na administração central do Estado e da justiça. A secularização do governo temporal do Estado encetada por Pombal e a nítida separação de competência entre o poder temporal e o espiritual passou também por aqui<sup>124</sup>.

As dioceses não tinham todas a mesma importância e significado. Estas carreiras dificilmente colocavam directamente alguém nas três arquidioceses (Braga, Lisboa e Évora), com excepção para alguns membros da família real ou filhos das mais selectas linhagens. Se bem que a maioria dos prelados fosse apenas provida uma vez, os cerca de 23 % que tiveram várias nomeações (108 casos) seguiam um caminho onde é distinguível uma hierarquia quaternária das dioceses, função dos rendimentos e prestígio que propiciavam. Na base da pirâmide as dioceses do padroado ultramarino, de onde só muito remotamente se era transferido para o continente (apenas 26 casos), onde os nomeados pouco circulavam (conhecem-se apenas alguns casos de passagem de bispos de Cochim ou Malaca para Goa e, no Brasil, de algumas dioceses de criação mais recente para a Bahia e Rio de Janeiro) e que eram maioritariamente providas por membros das ordens regulares. Depois as dioceses menores: Funchal, Angra, Leiria, Elvas, Portalegre e Miranda, para as quais nunca se era promovido a não ser vindo do ultramar; as dioceses intermédias do Porto, Algarve, Guarda, Lamego e Viseu, lugares por regra destino final para sectores intermédios da aristocracia, ou princípios de carreira para os extractos da mais fina fidalguia; por fim, as maiores, isto é, os três arcebispados de Braga, Lisboa e Évora e onde se pode ainda considerar Coimbra (pelas rendas e pelo facto de nenhum bispo de Coimbra ter saído promovido para uma maior, à excepção de Afonso Furtado de Mendonça — para Braga — e João Manuel — para Lisboa), onde só chegavam alguns eleitos, e na maior parte dos casos após terem ocupado pelo menos uma diocese antecedentemente. Dos 22 arcebispos de Braga, apenas nove chegaram directamente a esse posto (quatro eram da família real), dos 18 de Lisboa somente sete, dos 18 de Évora unicamente seis e, por fim, dos 14 de Coimbra tão-só quatro.

Avaliar os desempenhos e comportamentos deste universo de prelados não é tarefa fácil. A historiografia portuguesa tem sido muito avara a produzir monografias centradas na análise da acção episcopal. Existem inclusive alguns domínios que carecem quase em absoluto de estudos, como por exemplo a avaliação da produção pastoral, a política de missões e de catequização dos fiéis, ou a gestão económica das rendas que auferiam. Por outro lado, uma tão grande quantidade e variedade de tipos de prelados, pela sua formação, perfis sociológicos, conjunturas específicas em que actuaram, dificilmente se deixaria captar em traços simplistas e naturalmente redutores. O balanço esboçado, assente num pequeno universo de casos estudados, deve ser assumido com prudência.

A primeira ideia a reter é a de que o modelo do prelado tridentino introduziu uma mudança muito profunda no desempenho dos bispos portugueses.

O tipo de bispo proposto em Trento tinha como paradigma de exemplaridade, no mundo católico de finais do século XVI, o bispo de Milão Carlo Borromeu<sup>125</sup>. Caracterizava-se por ser uma figura de boa formação cultural e religiosa, com uma ética de conduta sintonizada com a moralidade cristã, de vida simples e austera, empenhado e zeloso no governo da sua diocese, residente, atento aos cuidados materiais (esmolas) e espirituais (sacramentos e catequeses) que fornecia aos diocesanos, assumindo a pregação da palavra divina como uma das prioridades da sua acção, vigilante sobre o recrutamento, formação e comportamento do clero, produtor de intensa actividade legislativa e normativa da vida das dioceses através da realização de sínodos e constituições diocesanas, criador de novos e mais eficazes meios de governo que lhe permitissem exercer com efectividade os poderes supremos de que estava investido, realizador das visitas pastorais e com frequência pessoalmente nelas empenhado, cuidadoso defensor da jurisdição episcopal face aos outros poderes religiosos como os cabidos das sés, as ordens militares e as congregações religiosas.

Este modelo de prelado teve no arcebispo de Braga Frei Bartolomeu dos Mártires um dos mais eficazes defensores, mesmo durante a realização do Concílio de Trento. A doutrina que fixou no *Stimulus pastorum*, cuja primeira edição, dada à estampa em Roma, data de 1564, já foi por muitos apodada como o escrito mais eficaz da Reforma católica sobre os requisitos do bispo<sup>126</sup>. A acção que, uma vez regressado a Portugal, empreendeu no seu arcebispado foi fonte de inspiração e deixou frutos que lentamente foram germinando. Outros bispos se podiam evocar que tiveram acção sintonizada com este padrão, fazendo sentido distinguir-se um conjunto mais enérgico na implantação das medidas reformadoras de Trento, com figuras como Pedro de Castilho (bispo de Angra em 1578 e de Leiria em 1583), João Manuel (bispo de Viseu em 1609 de Coimbra em 1625 e de Lisboa em 1633), Rodrigo da Cunha (bispo de Portalegre em 1615, do Porto em 1618, de Braga em 1627 e de Lisboa em 1635), João de Mendonça (bispo da Guarda em 1712), António de Vasconcelos e Sousa (bispo de Lamego em 1693 e de Coimbra em 1706); e outro onde as virtudes de piedade, modéstia de vida, exemplaridade religiosa e sentido pastoral foram mais marcantes, como Frei Agostinho de Castro (arcebispo de Braga em 1588), Frei Álvaro de São Boaventura (bispo da Guarda em 1670 e de Coimbra em 1672) ou Frei Luís da Silva (bispo de Lamego em 1677, da Guarda em 1685 e de Évora em 1691). Note-se que a aplicação destas acções se fez habitualmente com muitas dificuldades e oposições. Os obstáculos vinham dos cabidos, colegiadas, ordens militares, ordens religiosas, que pretendiam defender os seus velhos privilégios, dos eclesiásticos insubmissos, dos fiéis a quem se queriam inculcar novos códigos de comportamento e uma prática religiosa mais consciente e espiritualizada, da autoridade régia que vivia um processo gradual de afirmação da sua soberania que colidia com o reforço da capacidade jurisdicional dos prelados.

Este quadro contrasta com situações que foram muito comuns antes de Trento e que contribuíram para a criação de uma imagem muito negativa deste sector do clero<sup>127</sup>. O panorama, deste ponto de vista, era muito semelhante ao que se verificava noutras zonas do mundo católico de então<sup>128</sup>. O mal maior era o da falta de residência dos prelados, que impedia o governo das dioceses e seguramente contribuía para a formação de pequenos focos de poder e interesses no seu interior. Muitos nunca iam sequer às suas dioceses, como sucedeu com Rodrigo Pinheiro, bispo de Angra (1540-1552), Martinho de Portugal, bispo do Funchal (1533-1547) ou Jorge de Melo, bispo da Guarda (1519-1548). Retidos junto da corte régia nuns casos, distraídos em assuntos privados noutros, utilizavam com frequência o expediente de nomearem um auxiliar que os substituísse. Assim procedeu o primeiro bispo de Miranda, Toríbio Lopes. Imediatamente após ser provido (Maio de 1545), alegando afazeres na corte, por ser conselheiro régio e deão da capela da rainha, solicitou um bispo auxiliar que o ajudasse a governar o bispado. O proposto foi o dominicano Frei Gil de Leiria a quem foi atribuída uma pensão anual de 200 cruzados por ano, na sequência de autorização papal suscitada por D. João III<sup>129</sup>.

O nepotismo era outra das pechas. Um dos casos mais flagrantes foi o de Jorge da Costa, o famoso cardeal Alpedrinha, muitos anos residente em Roma e privado do papa, que conseguiu colocar dois irmãos nas mais ilustres mitras, Jorge da Costa em Braga (1488-1501) e Martinho da Costa em Lisboa (1501-1521) e os sobrinhos, Diogo da Costa e Pedro da Costa, como titulares do Porto (respectivamente 1506-1507 e 1507-1539).

Ávidos de dinheiro, dizimadores das rendas episcopais em proveito próprio, concubinários públicos, com bastardos eclesiásticos, senhores de numerosa criadagem que em nada os distinguia de uma grande casa aristocrática, são outros qualificativos que se podiam aplicar com propriedade e regularidade a bispos desta geração. Em alguns casos as suas descomposturas obrigaram até à intervenção régia e papal, como sucedeu com o já referido bispo da Guarda Jorge de Melo, ou com o bispo de Coimbra Frei João Soares (1545-1572). O primeiro morreu mesmo excomungado pelo papa<sup>130</sup>.

Este quadro não deve ser generalizado. Também se encontram casos, quiçá minoritários, de prelados onde se nota já um sentido de pré-reforma, empenhados até de medidas que, posteriormente, em Trento, foram assumidas como norma geral. São disso exemplo o infante D. Henrique, de quem, enquanto arcebispo de Évora, já se escreveu com justeza tratar-se de «um prelado exemplar, protótipo da contra-reforma e responsável por uma actuação pastoral louvável, porque em tudo consonante com as exigências do próprio concílio de Trento»<sup>131</sup>. D. Afonso, que à frente de Évora e Lisboa tomou medidas importantes para a melhor formação do clero, promulgou constituições muito inovadoras e procedeu a exemplares visitas<sup>132</sup>, ou Pedro Vaz Gavião, bispo da Guarda, que, apesar de estar frequentemente ausente da sua diocese, ordenou a impressão de umas constituições diocesanas, em 1500, onde se encontram disposições sobre o clero que virão a ser letra oficial depois de Trento.

Uma segunda linha de fractura, que não é possível afirmar com rigorosa exactidão quando se começa a impor e, sobretudo, a tornar dominante, é a que consiste na abertura aos paradigmas do iluminismo católico. Pelos meados de Setecentos, ela insinuava-se de forma cada vez mais fundada e consistente e teria tido em Miguel da Anunciação (bispo de Coimbra em 1739), Miguel de Távora (arcebispo de Évora em 1739), Gaspar de Bragança (arcebispo de Braga em 1758), Manuel do Cenáculo (bispo de Beja em 1770 e arcebispo de Évora em 1802) excelentes exemplos<sup>133</sup>.

Propugnava-se um catolicismo mais austero e exigente, assente em profunda e erudita formação onde se inscrevia o racionalismo crítico próprio da *Aufklärung*, descrente e distante das modalidades populares de devoção mas mais tolerante para com as outras religiões, que valorizava a cultura bíblica, a história da Igreja, a liturgia, e desprezava, senão mesmo combatia, a cultura de matriz escolástica anteriormente dominante e uma piedade excessivamente sensorial e teatralizada de que a parenética barroca tinha sido fiel divulgadora. A análise da produção pastoral de alguns bispos, das suas bibliotecas e interesses literários, o grande rigor que se começa a verificar nos exames que se fazem aos candidatos ao sacerdócio, a edição de missais e breviários, as novas campanhas de enquadramento do comportamento e religiosidade das populações através das visitas pastorais, são alguns dos reflexos concretos desta nova ambiência. Era ainda uma linha onde se preconizava uma maior subordinação ao poder secular, bem evidente na aceitação do beneplácito para as pastorais dos bispos (1768), e a conquista de maior independência face a Roma, que conduziu mesmo a alguns afloramentos de episcopalismo, bem expressos na emissão que alguns bispos fizeram de dispensas de casamento em casos habitualmente reservados ao Papa.

Esta matriz ter-se-ia porventura radicalizado cada vez mais, ao que não seria totalmente alheio o espírito que refulgia da Revolução Francesa. O caso menos conhecido de Alexandre da Sagrada Família, bispo de Angra (1812-1818), aponta nessa direcção. Homem de cultura moderna e crítica inspirada no iluminismo católico, foi ainda condenador de uma nação beata, devassa, iletrada e socialmente desequilibrada<sup>134</sup>. Começavam-se a abrir alguns dos caminhos que viriam a marcar a acção prelatícia no transcurso do século XIX.

## NOTAS

- <sup>1</sup> CORPO diplomático, vol. 14, p. 54.  
<sup>2</sup> ALMEIDA - *História da Igreja*, vol. 2, p. 204.  
<sup>3</sup> HIGGS - *The portuguese church*, p. 53-54.  
<sup>4</sup> MARQUES - *A Igreja*, p. 190-202.  
<sup>5</sup> CARDOSO - *Agiologio lusitano*, vol. 1, p. 20.  
<sup>6</sup> CASTRO - *Mappa*, 2.<sup>a</sup> parte, cap. 3.  
<sup>7</sup> FERRO - *A população portuguesa*, p. 99-100.  
<sup>8</sup> SÃO LUÍS - *Obras completas*, vol. 1, p. 191.  
<sup>9</sup> BALBI - *Essai*, vol. 2, p. 13-14.  
<sup>10</sup> FERRO - *A população portuguesa*, p. 99-101.  
<sup>11</sup> SÃO LUÍS - *Obras completas*, vol. 1, p. 192.  
<sup>12</sup> FONSECA - *Demografia eclesiástica*.  
<sup>13</sup> BRONSEVAL - *Peregrinatio*, vol. 2, p. 556.  
<sup>14</sup> MARCADÉ - *Frei Manuel*, p. 387.  
<sup>15</sup> SOUSA; GOMES - *Intimidade e encanto*, p. 103-109.  
<sup>16</sup> GOMES - *O Convento*, p. 30.  
<sup>17</sup> SANTOS - *O Oratório*, p. 178-179.  
<sup>18</sup> SANTOS - *Os Jerónimos em Portugal*, p. 38, gráfico.  
<sup>19</sup> OLIVAL; MONTEIRO - *Mobilidade*.  
<sup>20</sup> DIAS - *Correntes*, vol. 1, p. 93.  
<sup>21</sup> GOMES - *Visitações*, p. 415-416.  
<sup>22</sup> GOMES - *O Convento*, p. 27.  
<sup>23</sup> FERNANDES - *O mosteiro*, p. 40.  
<sup>24</sup> PONTES - *Poesia*, p. 142-145.  
<sup>25</sup> RODRIGUES - *A formação*.  
<sup>26</sup> DOMINGUES - *Ilustração*, p. 25-32 e 45-52.  
<sup>27</sup> PONTES - *Frei António*, p. 226 ss.  
<sup>28</sup> CORPO diplomático, vol. 14, p. 423-424.  
<sup>29</sup> MARCADÉ - *Frei Manuel*, p. 385.  
<sup>30</sup> MONTEIRO - *O crepúsculo*, p. 145-153.  
<sup>31</sup> BERNARDES - *Nova floresta*, vol. 5, p. 32.  
<sup>32</sup> FERNANDES - *O mosteiro*, p. 54.  
<sup>33</sup> SOUSA; GOMES - *Intimidade e encanto*, p. 120.  
<sup>34</sup> SANTOS - *O Oratório*, p. 180-184.  
<sup>35</sup> FONSECA - *Demografia*.  
<sup>36</sup> SOUSA - *Subsídios*, p. 16.  
<sup>37</sup> GASPAR *A diocese*.  
<sup>38</sup> MARCADÉ - *Frei Manuel*, p. 152 e 265.  
<sup>39</sup> VASCONCELOS - *D. Jorge*, p. 835.  
<sup>40</sup> Arquivo do Cabido da Sé de Évora. *Livro de matrículas de ordinandos*, CEC 5-III, fl. 7-52.  
<sup>41</sup> ARQUIVO DO CABIDO DA SÉ DE ÉVORA, *Livro de matrículas de ordinandos*, CEC 5-III, fl. 7-52.  
<sup>42</sup> FONSECA - *Origem*, p. 33-34.  
<sup>43</sup> Congregazione del Concilio - *Relationes Dioecesium*, vol. 879, ano de 1599.  
<sup>44</sup> Congregazione del Concilio - *Relationes Dioecesium*, Évora, vol. 311, fl. 90, 137 e 321.  
<sup>45</sup> SILVA - *O cardeal*, p. 135, 232-33.  
<sup>46</sup> ASV. Sacra Congregazione Concilii - *Relationes Visit. ad Limina*, Viseu 1599, vol. 879.  
<sup>47</sup> ASV. Sacra Congregazione Concilii - *Relationes Visit. ad Limina*, Évora, vol. 311, fl. 90, 137 e 321.  
<sup>48</sup> MILLER - *Portugal*, p. 137.  
<sup>49</sup> ARAÚJO - *A morte*, p. 122-25.  
<sup>50</sup> FONSECA - *Demografia*, quadro IV.  
<sup>51</sup> OLIVEIRA - *A população*, p. 242.  
<sup>52</sup> MARCADÉ - *Frei Manuel*, p. 164.  
<sup>53</sup> SOUSA - *O clero*, p. 10-11.  
<sup>54</sup> SOUSA - *Subsídios*, p. 16-17.  
<sup>55</sup> SOUSA - *O clero da diocese*, p. 6-14.  
<sup>56</sup> OLIVAL - *O clero*, p. 220.  
<sup>57</sup> SILVA - *O cardeal*, p. 291 e segs.  
<sup>58</sup> FERREIRA - *Fastos*, vol. 3, p. 12.  
<sup>59</sup> SILVA - *Subsídios*, p. 253.  
<sup>60</sup> COSTA - *História*, vol. v, p. 271.  
<sup>61</sup> FERREIRA - *História*, p. 84-III.  
<sup>62</sup> ASV. Archivio Concistoriale, *Processus consistoriales*, vol. 24, fl. 558.  
<sup>63</sup> *Ibidem*, vol. 85, fl. 690.  
<sup>64</sup> ASV. Archivio della Nunziatura in Lisbona, n.º 58, fl. 29.  
<sup>65</sup> FERREIRA - *História*, p. 158-163.  
<sup>66</sup> SILVA - *Subsídios*, p. 257.  
<sup>67</sup> ASV, Congregazione del Concilio - *Relationes Dioecesium*, n.º 879, fl. 78.  
<sup>68</sup> FERREIRA - *História*, p. 220.  
<sup>69</sup> LAVAJO - *O cardeal*, p. 376-378.  
<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 382-395.  
<sup>71</sup> FONSECA - *A Universidade*, p. 54.

- 72 ARAÚJO — *As ciências*, p. 92.
- 73 FERREIRA — *História*, p. 230-241.
- 74 FONSECA — *A teologia*, p. 785-86.
- 75 *Ibidem*, p. 798-807.
- 76 ARAÚJO — *As ciências*, p. 76-78 e 91.
- 77 FONSECA — *Origem*, p. 36.
- 78 PALOMO — *Exigências*
- 79 CAMELO — *Parocho*, tratado I, parte II, cap. II, § 5 e tratado II, cap. VIII, § I.
- 80 FERREIRA — *Fastos*, vol. 3, p. 300.
- 81 MARCADÉ — *Frei Manuel*, p. 361-62.
- 82 SOUSA — *Subsídios*, p. 17.
- 83 CANDAU CHACON — *La carrera*, p. 236-37.
- 84 RODRIGUES — *A inquisição*.
- 85 OLIVAL; MONTEIRO — *Mobilidade*.
- 86 FONSECA — *Origem*, p. 42.
- 87 CANDAU CHACON — *La carrera*, p. 201.
- 88 FONSECA — *Origem*, p. 44.
- 89 CARVALHO; PAIVA — *A diocese*, p. 226 e SOARES — *A arquidiocese*, p. 115.
- 90 Concílio de Trento, sessão XXIII, cap. VI *De reformatione* e sessão XXIV, cap. XII; *De reformatione*.
- 91 AUC, *Processos de Colação de Góis*.
- 92 CARVALHO; PAIVA — *A diocese*, p. 234-37.
- 93 Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, Livro das avaliações das rendas eclesíasticas do arcebispado de Évora (1565), Códice CXI/1-4.
- 94 MARCADÉ — *Frei Manuel*, p. 181.
- 95 CAPELA — *Os rendimentos*.
- 96 Arquivo do Cabido de Évora, *Registo dos provimentos eclesíasticos do arcebispado de Évora*, CEC 5-VI, fl. 96 ss.
- 97 ARAÚJO — *Despedidas triunfais*.
- 98 OLIVAL — *O clero*, p. 202.
- 99 COSTA — *História*, vol. V, p. 273-74.
- 100 SOARES — *A arquidiocese*, p. 166.
- 101 Arquivo do Cabido da Sé de Évora, *Visita da Sé de 1537*, CEC 5-X.
- 102 ALMEIDA — *Acordos*, p. 49.
- 103 Constituições de Viseu de 1527, constituição 21.
- 104 SOARES — *A arquidiocese*, p. 758 e 779.
- 105 SOUSA — *Subsídios*, p. 18.
- 106 Arquivo Distrital de Bragança. *Livro das Visitações de S. Vicente de Alvites*, caixa 7, Livro 70, fl. 80 v.
- 107 DIAS — *Correntes*, tomo I, p. 90.
- 108 Os valores referidos neste tópico foram obtidos a partir de um ficheiro composto por informações colhidas em ALMEIDA — *História da Igreja*, vol. 2, p. 597-718 e vol. 3, p. 483-647, corrigidas e muito ampliadas com pesquisas feitas em fundos do Archivio Segreto Vaticano (Roma), Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (Lisboa) e Arquivo da Universidade de Coimbra. Contabilizam-se apenas os bispos confirmados por Roma.
- 109 ANTT. *Manuscritos da Livraria*, Resposta do padre Manuel de Andrade, vol. 168, fl. 200-201.
- 110 ADB. Livro 8.º das cartas, n.º 3.
- 111 DE WITTE — *Correspondance*, vol. 1, p. 360.
- 112 COSTA — *História*, vol. 3, p. 71-72.
- 113 BA. Códice 54-XIII-4, papéis, n.º 48, p. 13.
- 114 MARIA SANTÍSSIMA — *Historia*, vol. 2, p. 218.
- 115 VEIGA — *D. Pedro de Castilho*, p. 360.
- 116 BADA ELIAS — *Iglesia Y Sociedad*, p. 83.
- 117 SERRÃO; MARQUES — *Nova História*, vol. 4, p. 227-228.
- 118 PINTO — *Imagem da vida cristã*, vol. 1, p. 129.
- 119 PAIVA — *Os novos prelados*.
- 120 CORPO diplomático, vol. 6, p. 376.
- 121 SILVA — *O cardeal*, p. 10.
- 122 BETHENCOURT — *História das Inquisições*, p. 363.
- 123 RODRIGUES — *A universidade*, p. 45-36, 150-151, e 172-173.
- 124 PAIVA — *Os novos prelados*.
- 125 HSIA — *The world of catholic renewal*, p. 106-112.
- 126 DIAS — *Correntes*, vol. 1, p. 86.
- 127 CRUZ — *Alguns elementos*, p. 98-104.
- 128 GRECO — *La Chiesa in Italia*, p. 34.
- 129 CORPO diplomático, vol. 6, p. 52.
- 130 ALMEIDA — *História da Igreja*, vol. 2, p. 626.
- 131 SILVA — *O cardeal infante*, p. 188.
- 132 CRUZ — *Alguns elementos*, p. 107.
- 122 SANTOS — *António Pereira de Figueiredo*, p. 200.
- 134 MONTEIRO — *D. Frei Alexandre*.

