

ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteado – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*
Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*.
Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*.
Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*.
Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*.
Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*.
Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*.
Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*.
Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*.
Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (Coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*.
Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*.
Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*.
Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*.
Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*.
Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*.
Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (Coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*.
Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (Coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*
Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0

**O CONCÍLIO DE TRENTO
EM PORTUGAL
E NAS SUAS CONQUISTAS
OLHARES NOVOS**

Título: O Concílio de Trento em Portugal e nas suas *conquistas*: olhares novos

Coordenação: António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva

Edição

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Concepção gráfica e Execução

SerSilito-Empresa Gráfica, Lda./Maia

ISBN: 978-972-8361-60-0

Depósito legal: 371584/14

Tiragem: 600 exemplares

Edição apoiada por



Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI0647/2014

Por decisão dos autores e coordenadores, esta obra não foi escrita segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990.

ANTÓNIO CAMÕES GOUVEIA
DAVID SAMPAIO BARBOSA
JOSÉ PEDRO PAIVA
(COORDENAÇÃO)

**O CONCÍLIO DE TRENTO
EM PORTUGAL
E NAS SUAS CONQUISTAS
OLHARES NOVOS**

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2014

INTRODUÇÃO

O livro que agora lê é produto da actividade desenvolvida no *Seminário de História Religiosa Moderna*. Este seminário*, que tem conformado o panorama da História Religiosa portuguesa nos últimos anos, desenvolveu durante 2013 o seu ciclo de conferências e debates em torno do Concílio de Trento (1545-1563). Na passagem dos 450 anos da sessão de encerramento do Concílio este era objecto incontornável.

As questões seleccionadas para debate mereceram uma atenção cuidada, centrada em duas linhas de fundo. A primeira, visou conseguir pontos de situação historiográficos e metodológicos que consintam aprofundamentos futuros, seguros e críticos. A segunda, fazendo convergir sobre cada tópico novos olhares e aproximações de tratamentos documentais deu conta das temáticas em aberto e das implicações do Concílio na vida cultural, religiosa e política moderna.

A estrutura de apresentação dos temas ficou a cargo de investigadores já credibilizados pelos seus trabalhos e pelas suas aproximações às realidades envolvidas, a jusante e a montante, do Concílio da Reforma Católica. Para eles vai o nosso primeiro agradecimento.

O elevado nível atingido pelas várias participações neste ciclo do Seminário e o interesse que o assunto gerou entre a comunidade historiográfica, nacional e internacional – num ano em que se celebraram dois grandes congressos internacionais sobre o Concílio, um em Trento e outro em Lovaina –, justificam este livro. Nele se reúne o melhor fruto desta experiência de criação e cruzamento de novos saberes, além da reflexão crítica sobre os já consolidados, em torno do impacto e aplicação do Concílio de Trento em Portugal. Com esta publicação pretendemos deixar o lastro de pensamento que esta dinâmica gerou.

* O Seminário, na sua actual estrutura, desenvolve-se desde 2008, como organização conjunta do Centro de Estudos de História Religiosa (Universidade Católica Portuguesa), do Centro de História da Cultura (Universidade Nova de Lisboa) e do Centro de História da Sociedade e da Cultura (Universidade de Coimbra). A partir de 2014 a organização é alargada ao Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (Universidade de Évora) e ao Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» (Universidade do Porto e Universidade do Minho).

O conjunto de textos aqui reunidos abre com uma reflexão global sobre o(s) significado(s) do Concílio e os caminhos que há a percorrer para mais cabalmente entender como marcou a vida portuguesa moderna. Segue-se um importante ponto de situação de Amélia Polónia sobre Trento e a sua chegada e divulgação em Portugal após o que se encontram três leituras de caso bem distintas mas capazes de dar conta da amplitude deste acontecimento estruturante. Falamos da apresentação da situação da diocese de Viseu ao receber os decretos tridentinos, realizada por João Nunes, das reacções e atitudes dos cabidos diocesanos, estudada por Hugo Silva, e, em campo distante mas muito transversal, da incursão de Vítor Serrão na aproximação às questões da transição do maneirismo ao barroco na pintura. Com este lote encerrou-se um primeiro vector de aproximação dando conta da cobertura do território e de linguagens dessa mesma cobertura.

Ângela Barreto Xavier, Bruno Feitler, Evergton Sales Souza e Susana Goulart Costa fizeram as lógicas tridentinas atravessar os mares do império e aportar nos tecidos de poder, eclesiásticos, régios e sociais, do Estado da Índia, do Brasil e das Ilhas Atlânticas. Uma viagem preciosa pelos condimentos de diferença tecidos sobre uma mesma matriz europeia. São estes contributos que, de seguida, se registam.

Para finalizar, uma palavra muito sincera de louvor a todos aqueles que constituem o corpo de investigadores (muitos oriundos do Brasil), em diferentes etapas de formação ou inseridos em diferentes instituições, que mensalmente, ano após ano, têm contribuído para consolidar este Seminário como um espaço crítico e cientificamente assinalável na construção dos diferentes objectos de estudo que dão corpo à História Religiosa Moderna. Com eles, melhor, só com eles!, tem sido possível que as tardes do Seminário sejam de debate, troca de experiências, de dados informativos, de explicação e divulgação de metodologias, bem como de procura de novos rumos e de aprofundamento daqueles que, ou apenas estão esboçados, ou permanecem em aberto. Fica, por tudo isto, aqui registado o elenco de todos quantos participaram no Seminário de 2013 sobre o Concílio de Trento. Este livro muito lhes deve e é também para eles.

Lisboa, 14 de Fevereiro de 2014.

António Camões Gouveia
David Sampaio Barbosa
José Pedro Paiva

Em 2013 participaram nas sessões do Seminário de História Religiosa Moderna:

Ana Cristina Trindade; Ana Isabel López-Salazar Codes; Ana Paula Serafim; Ana Paula Torres Megiani; Ana Rita de Almeida Pessoa; Ana Ruas Alves; Ana Santiago de Faria; Andréa Slemian; Ângela Barreto Xavier; António José Calado; António Vítor Ribeiro; Artur Teodoro de Matos; Bruno Feitler; Bruno Kawai Souto M. de Melo; Carla Alferes Pinto; Carlene Recheado; Célia Maia Borges; Cleverson Faust; Daniel Giebels; Diana Neves Martins; Ediana Ferreira Mendes; Fernanda Cordeiro de Almeida; Fernanda Olival; Gilian Evaristo Silva; Hugo Ribeiro da Silva; Jaime Gouveia; João Rocha Nunes; José Alberto da Silva Tavim; José Eudes Gomes; José Manuel Pasadas Pimenta; Josival Nascimento dos Santos; Luís Filipe Lima; Manuel Alberto Carvalho Vicente; Maria Adelina Amorim; Maria da Conceição Calado; Maria de Jesus Assunção; Maria de Lurdes Ponce; Maria dos Anjos Luís; Maria Fátima Alves Branco; Maria Filomena Andrade; Maria Helena Virgílio; Maria Laura Petracchini; Maria Leonor García da Cruz; Maria Lizete Vilhena Urbano Ferreira; Maria Luísa Jacquinet; Maria Manuela Lima Santos; Maria Natália da Silva; Maria Teresa Lopes Pereira; Mário Tavares de Oliveira; Marisa Costa; Marjolaine Carles; Marta Martins Ribas; Marta Ribeiro; Matilde Mendonça dos Santos; Miguel Rodrigues Lourenço; Paola Nestola; Pedro Cardim; Pedro Jorge Silva Rei; Ricardo Oliveira; Roberta Stumpf; Rui Manuel Mesquita Mendes; Sara Bravo Ceia; Sofia Braga; Susana Goulart Costa; Susana Isidora; Vítor Serrão.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Siglas de instituições

ADB – Arquivo Distrital de Braga
ADP – Arquivo Distrital do Porto
ADV – Arquivo Distrital de Viseu
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)
AMGV – Arquivo do Museu Grão Vasco (Viseu)
ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa)
ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
ASE – Arquivo da Sé de Évora
ASPortalegre – Arquivo da Sé de Portalegre
ASV – Archivio Segreto Vaticano
AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra
BA – Biblioteca da Ajuda (Lisboa)
BPE – Biblioteca Pública de Évora
BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

Abreviaturas

CC – Corpo Cronológico
CDP – Corpo Diplomático Português
CGSO – Conselho Geral do Santo Ofício
Cod. – Códice
Cx. – Caixa
DHMPPO – Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente
dir. – direcção
doc. – documento(s)
ed. – editor(es) ou edição

fl. – fólho(s)

IC – Inquisição de Coimbra

IE – Inquisição de Évora

IL – Inquisição de Lisboa

Lv. – Livro(s)

m. – maço

ms. – manuscrito

p. – página(s)

pt. – parte

t. – tomo(s)

vol. – volume(s)

A RECEPÇÃO E APLICAÇÃO DO CONCÍLIO DE TRENTO EM PORTUGAL: NOVOS PROBLEMAS, NOVAS PERSPECTIVAS

JOSÉ PEDRO PAIVA*

“He do vosso beneplacito que para louvor e gloria da santa e individua Trindade, Pai, Filho e Espirito Santo, para aumento da fé e religião christa, para extirpação das heresias, para paz e união da Igreja, para reformação do clero e povo christão e para abatimento e extinção dos inimigos do povo christão, se determine e declare que o sagrado e geral Concilio tridentino começa e está principiado? Responderão. He do nosso beneplacito.”¹

Foi com estas palavras, vincando a premência de combater as “heresias” dilaceradoras da unidade cristã que, a 13 de Dezembro de 1545, se abriu em Trento um dos concílios mais marcantes da história. Duraria até Dezembro de 1563. Dezoito anos que permitiram a reafirmação e redefinição de pontos basilares da doutrina e a composição de um programa de reforma interna da Igreja – centrada no papado, episcopado e clero – que pautariam os rumos que seguiu, e configurariam o clero e a religiosidade dos fiéis até à segunda metade do século XIX. Só então se celebrou novo concílio, o Vaticano I (iniciado em 1869). Tinham passado quase 300 anos. Eis um sinal inequívoco da importância de Trento: a sua durabilidade.

Esta prolongada sobrevivência deixou marcas cavadas. Criou um “paradigma tridentino”, como lhe chamou Paolo Prodi. De facto, no decorrer de três séculos, a Igreja saída de Trento criou instituições religiosas e políticas, quadros mentais

* Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra

¹ Cf. *O sacrosanto, e ecumenico concílio de Trento em latim, e portuguez*. Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1786, tomo I, p. 37.

e culturais, modalidades de acção que originaram formações complexas, as quais influenciaram várias gerações². Em certa medida, a modernização do mundo católico europeu foi também uma das decorrências de Trento. Como referiu Wolfgang Reinhard, o Concílio e as políticas que nele inspiradas se concretizaram posteriormente modernizaram a Igreja, no sentido em que a dotaram de diversidade, racionalidade, individualismo e domesticação³.

Entre 1545 e 1563, os conciliares não estiveram sempre reunidos. Dificuldades de vária ordem, sobretudo de natureza política, fizeram com que o Concílio tivesse três fases. A primeira durou de 1545 a 1549, com mudança para Bolonha entre 1547 e 1549. A segunda efectuou-se em 1551-1552, era então já papa Júlio III. A terceira e última em 1562-1563, no pontificado de Pio IV⁴.

Os decretos tridentinos foram aprovados pela bula *Benedictus Deus*, de 26 de Janeiro de 1564, mas publicada em 30 de Junho desse ano, revelando como permanecia a controvérsia em torno das decisões adoptadas. Por isso, e porque estava em jogo, igualmente, a manutenção da supremacia da autoridade pontifícia, o papado acabou por reservar para si o direito de interpretação dos decretos que suscitasse dúvidas, competindo-lhe ainda promover a sua aplicação. Se é certo que, inicialmente, o papado viu o Concílio com desconfiança, receando o fortalecimento de tendências conciliaristas e episcopalistas, no final, o seu poder acabou por ser francamente reforçado. Como disse o cardeal Giovanni Morone ao papa Pio IV, em finais de 1563, “in manu sua esse omnia” (“tudo está nas suas mãos”).

Depois de Trento, de facto, como avivado por Adriano Prosperi, o poder do papa tendeu a fortalecer-se, e Roma alavancou-se na sua cada vez mais ampla e eficaz rede de núncios, no episcopado, e também nas ordens religiosas para ir aplicando os decretos tridentinos e/ou o modo como foram interpretados⁵. Para julgar dúvidas de interpretação veio a criar-se um novo dicastério, em Agosto de 1564, por Pio IV, a Congregação do Concílio. E as decisões demoraram a aplicar-

² Paolo Prodi – *Il paradigma tridentino: un’epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010, p. 7.

³ Wolfgang Reinhard – *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa*. Introduzione. In Paolo Prodi; Wolfgang Reinhard (a cura di) – *Il concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 27-53.

⁴ A síntese mais recente explicita-o e confirma-o John C. O’Malley – *Trent: what happened at the council?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. Neste livro, o seu autor apresenta ainda o que designa por “mitos de Trento”, entre os quais o de que o Concílio foi feito para reprimir e disciplinar, foi responsável pelo fosso cavado entre católicos e protestantes, foi a fonte de um pensamento monolítico, proibiu o uso do vernáculo na liturgia e nos textos bíblicos e decretou o celibato clerical. Ora, segundo O’Malley, nada disto foi decidido em Trento. Embora algumas destas ideias, de facto, não tenham sido decretadas no Concílio, a leitura revisionista de O’Malley peca por não ter reconhecido que, em boa parte, muitas delas foram consequência do modo como o papado e outras estruturas do catolicismo romano fizeram, de facto, a recepção do Concílio.

⁵ Palavras proferidas por Adriano Prosperi na cerimónia de abertura do colóquio internacional *Trent and Beyond: The Council, other powers, other cultures*, realizado entre 3 e 5 de Outubro de 2013, em Trento, organizado pelo Istituto Storico Italo Germanico e pelo Centro per le Scienze Religiose da Fundação Bruno Kessler.

-se e ocuparam diversos papas, sendo necessário esperar pelo pontificado de Clemente VIII (1592-1605) para se terem concluído, com a publicação da nova edição da Bíblia (dita vulgata clementina), em 1593, o Pontifical romano (1596) e o Cerimonial dos bispos (1600).

Além disso, muito deste tridentinismo, não foi decidido em Trento, mas sim, posteriormente. Foi o caso do Index “tridentino” (1564), do Catecismo Romano (1566), da profissão de fé “tridentina” que todos os bispos passaram a ter que jurar, do Breviário (1568), do martirologio do oratoriano e cardeal Cesare Baronio. Nada disto é tridentino, no sentido de que tenha sido elaborado no Concílio. Pelo contrário, tudo é papal, na medida em que foi o modelo que o papado construiu a partir e em nome de Trento⁶.

O que motivou esta reunião magna?

Hubert Jedin, o maior historiador do Concílio, na sua clássica e incontornável *História do Concílio de Trento*, (nunca traduzida para português) alertava para os dois eixos fundamentais em jogo. Por um lado, tratava-se de responder e conter o alastramento do protestantismo. Linha que enfatizava uma dimensão de contra reforma que pautaria a dinâmica conciliar. Por outro lado, havia uma vertente de reforma católica, isto é, de reforma interna da Igreja⁷. Esta tinha raízes, pelo menos, desde o V Concílio de Latrão (1512-1517), mergulhando ainda mais fundo, na corrente de renovação espiritual da *devotio moderna*, e já dera pontuais e isolados frutos na acção de bispos ditos pré-reformadores, de que, em Portugal foram bons exemplos D. Diogo de Sousa (bispo do Porto e arcebispo de Braga), D. Jorge de Almeida (Coimbra) e até D. Afonso (em Évora e Lisboa)⁸.

A proposta luterana da “justificação pela fé”, que se daria a conhecer ao mundo na sequência da querela das indulgências desencadeada pelas teses que publicou em Vitemberga (1517), estimulou várias respostas romanas: jurídico-canónicas, militares, de debate intelectual, como a realização de colóquios entre representantes romanos e seguidores de Lutero. O último, em Ratisbona (1541), entre o cardeal Contarini e Melanchton, foi, mais uma vez, inconclusivo.

⁶ Relembrou-o Wolfgang Reinhard na conferência de abertura do colóquio internacional *Trent and Beyond: The Council, other powers, other cultures*, realizado entre 3 e 5 de Outubro de 2013. Ideias idênticas já se colhem em Teofanes Egidio – *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma 1517-1648*. Barcelona: Editorial Planeta, 1991, sobretudo p. 98.

⁷ Hubert Jedin – *Historia del concilio de Trento*. Pamplona: Edeiciones de la Universidad de Navarra, 1972, 4 vol. (1ª edição alemã publicada a partir de 1951).

⁸ Ver, respectivamente, *D. Diogo de Sousa e o seu tempo: actas*. Braga: Câmara Municipal; Faculdade de Teologia-Braga (UCP), 2006, José Pedro Paiva – *A diocese de Coimbra antes e depois do Concílio de Trento: o governo de D. Jorge de Almeida e o de D. Afonso Castelo Branco*. In *Sé Velha de Coimbra: Culto e Cultura: Ciclo de conferências 2003*. Coimbra: Catedral de Santa Maria de Coimbra: Câmara Municipal, 2005, p. 225-253 e José Pedro Paiva – *Um príncipe na diocese de Évora: o governo episcopal do cardeal infante D. Afonso (1523-1540)*. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 7 (2007) 127-174.

A via conciliar era igualmente reclamada e, ante os constantes insucessos das outras, em 1536, Paulo III publicou a 1ª bula de convocação de um concílio, para o ano seguinte em Mântua. Deparou-se com muitas resistências. Para além do temor que a assembleia questionasse a supremacia papal, até no seio da cúria romana havia facções contrárias à sua celebração. Era o caso de Gianpiero Carafa, mais tarde papa Paulo IV, defensor de uma solução não conciliar, que passava antes por a Igreja colocar em vigor e fazer observar decretos já existentes para restaurar a disciplina do clero e enfrentar com o rigor da repressão inquisitorial a dissidência herética. Outros combatiam esta estratégia mais intransigente e ríspida, como o cardeal Morone. Para ele a religião não se resolvia “através da guerra”. Era necessário debater e num amplo concílio.

Este ocorreu num tempo de profunda renovação do mundo católico, para retomar o título de uma das mais úteis sínteses de interpretação do seu significado. Refiro-me ao estudo de Ronnie Po-Chia Hsia, que incorpora já o conceito de confessionalização, criado por Heinz Schilling e Wolfgang Reinhardt e que, desde os anos 90, renovou os sentidos da historiografia sobre os rumos e impactos, tanto da difusão do protestantismo como do catolicismo romano⁹. Mas Trento não seria apenas o resultado dessas transformações religiosas e políticas que estavam a alterar o mundo. Foi ele mesmo uma das alavancas nucleares dessa mudança. Eis outra marca da sua importância.

Esse tempo de renovação, que integra os conceitos de Reforma Católica e de Contra Reforma numa perspectiva global e universal, assentou em quatro pilares:

1. A reorganização da doutrina católica e da Igreja a partir do centro Romano;
2. A interacção profunda entre política e religião – uma das dimensões da noção de confessionalização;
3. O disciplinamento e vigilância da experiência religiosa e do comportamento dos fiéis;
4. O encontro entre o catolicismo europeu e o resto do mundo. Pese embora, em Trento não se ter tido em consideração realidades extra-europeias, as decisões ali tomadas vieram a ter enorme impacto também em África, na Ásia e na América.

Escapou a este olhar de Ronnie Po-Chia Hsia uma outra importantíssima dimensão de mudança. Relembrou-a Francisco Bethencourt ao enfatizar a dinâmica da renovação das ordens religiosas, o que incluiu a criação de algumas

⁹ Ver Ronnie Po-Chia Hsia – *The world of catholic renewal*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 e, para o conceito de confessionalização, Wolfgang Reinhard – *Reformation, counter-reformation, and the Early Modern State: a reassessment*. *The Catholic Historical Review*. 75:3 (1989) 383-404.

novas¹⁰. Entre elas, assumindo papel do mais alto relevo, a Companhia de Jesus. Verificou-se ainda um revigoramento da vida conventual feminina, para além da difusão de confrarias congregando leigos de diferentes origens sociais, incluindo escravos, que se tornaram importantes instâncias de estruturação da participação dos seculares na vida da Igreja.

É sabido como o Concílio se confrontou com questões teológicas e de reforma disciplinar, apesar da celeuma suscitada na definição da agenda. Mas como lembrou Paolo Prodi, pela primeira vez na história conciliar houve uma divisão entre decretos dogmáticos e disciplinares.

No plano teológico-dogmático, depois de adoptar a versão do texto bíblico a seguir – a versão da vulgata de S. Jerónimo, o que não era escolha neutral –, deu à Igreja Católica as certezas de um dogma definido e um programa reformador que se foi gradualmente aplicando, parcial ou totalmente, por todo o mundo católico. Destaque-se a fixação da doutrina relativa ao pecado original e à justificação, bem como a teologia sacramental, aspectos onde ficou bem vincada a demarcação e não cedência aos entendimentos luteranos.

No tocante à reforma disciplinar ele teve impactos a três níveis distintos:

- funcionamento institucional da Igreja;
- formação e disciplina do clero;
- vida quotidiana dos fiéis.

Ao nível do funcionamento institucional da Igreja o objectivo maior acabou por ser o robustecimento do poder papal, implicando a reorganização das suas estruturas de actuação, bem como a criação de um episcopado forte, com jurisdição reforçada nas respectivas dioceses, juridicamente protegido, possuidor de mecanismos de vigilância eficazes e com capacidade de execução de penas tanto sobre laicos como eclesiásticos.

A reforma do clero secular teve directrizes já bem identificadas: impor a obrigatoriedade de residência e a impossibilidade de acumular benefícios, a promoção do clérigo como “cura de almas” que pelo seu comportamento, formação e trajes se distinguisse dos leigos; a criação de seminários, universidades e outros meios de preparação do clero; um recrutamento melhor tutelado pelo episcopado, a quem eram dados meios mais efectivos para vigiar o seu comportamento, nomeadamente através das visitas pastorais e da realização de exames a quem queria confessar e pregar.

O terceiro eixo visou os leigos, numa perspectiva que Jean Delumeau já caracterizou, como um profundo “esforço para remodelar os fiéis”, que Wietse de

¹⁰ Palavras proferidas por Francisco Bethencourt durante a abertura de colóquio internacional *The Catholic Reformation*, realizado em Dezembro de 2011, no King’s College (Londres, Inglaterra), organizado pelo Department of History da School of Arts and Humanities do referido King’s College.

Boer, atendo-se ao arcebispado de Milão no tempo de Carlo Borromeu, apelidou “a conquista das almas”, que Paolo Prodi, numa perspectiva holística, classificou de processo de “disciplinamento” da alma, do corpo e da sociedade, e que Allyson M. Poska, debruçando-se sobre uma área da Galiza, apressadamente, concluiu ter tido pouco sucesso¹¹.

Era necessário que as populações aprendessem e assimilassem um credo, aspecto em que a catequese, pregação e missões foram imprescindíveis instrumentos, numa lógica em que a palavra divina devia ser servida ao crente por via da mediação clerical, contribuindo para um cristianismo vivido sem acesso directo ao livro sagrado por parte dos leigos, deixando marcas vincadas na sua experiência religiosa. Era imperioso que os crentes se conformassem com a frequência regular de sacramentos como a eucaristia e a confissão, esta última com consequências profundas ao nível da estrutura psíquica das populações, ao estimular um exame de consciência e, conseqüentemente, promovendo o aprofundamento de uma consciência individualizada e a inculcação e interiorização de mecanismos de auto-coacção e auto-censura. Para uma mais adequada recepção do cristianismo entendeu-se ainda que se devia purificar a liturgia e dar mais decência e cerimonialidade ao culto, cavando a separação entre sagrado e profano, tantas vezes indistinta nas manifestações de religiosidade dita popular, o que implicou tanto uma tendência para o embelezamento dos templos e para a exuberância triunfante da arte sacra, como a imposição do ritual romano, acabando com a pulverização de rituais extravagantes. Intensificou-se o culto dos santos, das relíquias e de outras devoções, como a do rosário, das almas do purgatório, da paixão de Cristo e de Cristo menino, os lausperenes, o culto das 40 horas – esta uma das novidades da reforma católica – o que contribuiu para a promoção da vida confraternal.

Por fim, procurou-se que as populações interiorizassem a ética cristã e adotassem comportamentos individuais e sociais conciliáveis com os preceitos do cristianismo. Daí o combate a condutas como a da sexualidade extra-matrimonial, a blasfémia ou a inimizade entre vizinhos, isto é, os designados “pecados públicos escandalosos”.

Tudo isto é sabido, sem que tal signifique que haja hoje um conhecimento acabado e definitivo sobre Trento e, sobremaneira sobre a sua aplicação em Portugal.

¹¹ Ver, respectivamente, Jean Delumeau – *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: P.U.F., 1979, sobretudo p. 284-302 e Wietse de Boer – *The conquest of the soul. Confession, discipline, and public order in couter-reformation Milan*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001, Paolo Prodi – *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1994 e Allyson M. Poska – *Regulating the people. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1998.

Sem poder aqui aprofundar os caminhos da historiografia portuguesa neste campo, sublinharia que está já disponível uma primeira boa síntese da autoria de Federico Palomo¹². É estudo bem informado, assente num sólido conhecimento de categorias imprescindíveis para abordar esta questão (como as referidas noções de Contra Reforma, Reforma Católica, confessionalização ou disciplinamento) e útil guia para sistematizar e entender as diversas vias e impactos da aplicação de Trento. Aspectos de que igualmente há ampla, mas mais dispersa informação na *História Religiosa de Portugal*, através dos ricos contributos de Maria de Lurdes Fernandes, João Marques ou António Camões Gouveia¹³. Antes destes, o padre José de Castro já coligira boa parte da documentação sobre a participação portuguesa no Concílio, não fugindo de um cariz apologético e algo descritivo que não facilita a compreensão cabal da configuração dessa participação¹⁴. Marcelo Caetano esclareceu problemas suscitados pela recepção e aplicação das decisões tridentinas em Portugal, num texto que continua a ser indispensável¹⁵. Silva Dias aprofundou o quadro das ideias de pré-reforma que as decisões conciliares vieram encontrar, o conflito existente na corte de D. João III e o quadro político-ideológico, se assim se pode dizer, que nortearia a Contra Reforma em Portugal. Mas ficou pelo plano da história das ideias que tanto prezava e, sobretudo, no século XVI, não analisando o plano prático, as estratégias, as formas, os protagonistas, as resistências e os conflitos decorrentes da aplicação das disposições conciliares¹⁶.

Mais recentemente, David Sampaio Barbosa publicou artigo com preocupações explicativas que José de Castro não teve, dando alguma coerência analítica ao que considerou a presença discreta dos portugueses em Trento¹⁷. Amélia Polónia, para além de um magnífico trabalho sobre as normas enviadas aos bispos do reino a respeito da aplicação de Trento, enquanto este ainda estava na 2ª fase, é autora de um estudo importantíssimo sobre a acção de D. Henrique, enquanto arcebispo de Évora¹⁸. Este livro é a mais sólida e abrangente análise sobre a acção de um prelado português na época do “limiar da viragem tridentina”, para retomar a sua própria expressão. Infelizmente, termina em 1564, com a passagem do

¹² Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

¹³ Cf. *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

¹⁴ José de Castro – *Portugal no concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946. 6 vol.

¹⁵ Marcello Caetano – Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*. 19 (1965) 7-87.

¹⁶ José Sebastião da Silva Dias – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, em especial, p. 423-457.

¹⁷ David Sampaio Barbosa – Portugal em Trento: uma presença discreta. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 3 (1991) 11-38.

¹⁸ Ver, respectivamente, Amélia Maria Polónia Silva – Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo cardeal D. Henrique aos bispos do reino, em 1553. *Revista da Faculdade de Letras – História*. 2ª série. 7 (1995) 133-143 e Amélia Polónia – *O cardeal infante D. Henrique arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: Edição do autor, 2005.

cardeal para arcebispo de Lisboa, não permitindo seguir como actuou nos anos subsequentes ao fecho do Concílio. Giuseppe Marcocci ajudou a complexificar a análise, ao evidenciar divergências e debates nascidos entre os que, na esteira de posições saídas de Trento, custodiaram a fé em Portugal, nomeadamente confesores, bispos, inquisidores e jesuítas¹⁹. Eu próprio, em alguns estudos com um cariz mais disperso sobre visitas pastorais, a pregação, a missionação e a censura literária episcopal, abordei dimensões úteis e num artigo mais especificamente dedicado ao assunto, procurei sistematizar e dar alguma coerência explicativa aos sentidos da aplicação das reformas tridentinas em Portugal durante o período em que o reino esteve integrado na monarquia hispânica²⁰.

Não se parte, portanto, do vazio. Mas há ainda territórios pouco ou nada explorados, persistem problemas de fundo insuficientemente resolvidos que reclamam maior atenção para se poder ter visão mais segura e integral dos impactos de Trento em Portugal. Entre eles, destacam-se seis, cuja resolução exige a combinação de distintos enfoques e metodologias de análise:

1. Falta uma reconstituição sistémica e uma análise explicativa dos motivos que determinaram as sucessivas atitudes ante o Concílio da coroa portuguesa, tanto no reinado de D. João III como no de D. Sebastião, tendo em conta as políticas mais gerais de relação da Coroa com o papado e com as diversas forças e indivíduos que integravam os campos religioso e político nestas diversas conjunturas. Trata-se de abordagem que exige densas reconstituições de conjunturas de tempo curto e médio, que não descurem o papel concreto dos indivíduos e grupos que participaram neste dinâmico processo.
2. Está por estudar como, por quem, e em que períodos, foram as directrizes da reforma católica transportadas para os diversos espaços do império ultramarino, que inércias e dificuldades enfrentaram nas distintas realidades geográficas, sociais, culturais e religiosas com que se depararam.
3. É necessário aprofundar e diversificar por épocas, tipos de diocese e modelos de bispo o processo de aplicação tridentino, sobretudo na especificidade concreta da reforma católica.
4. Há que indagar de forma mais sistemática e profunda os impactos das decisões conciliares sobre a arquitectura, a escultura e pintura sacras e o

¹⁹ Giuseppe Marcocci – *I custodi dell'ortodossia: Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2004.

²⁰ Ver *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 267-302; Episcopado e pregação no Portugal Moderno. *Via Spiritus*. 16 (2009) 7-42; Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos. *Revista de História das Ideias*. 28 (2007) 687-737 e La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640). *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*. 20:1 (2010), 37 (só publicada em versão electrónica, ver <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm>).

modo como estes suportes conformaram a percepção e prática do cristianismo pelos fiéis.

5. Continua por explorar o impacto que as novas formas de liturgia e até dos templos e da composição dos cabidos tiveram na música sacra.
6. Não se pode ainda esquecer que Portugal não foi uma ilha nesta matéria, pelo que o estímulo de estudos que permitam a comparatividade são imprescindíveis para captar consonâncias e dissemelhanças que ajudem a perceber melhor este complexo processo. Nesse sentido, será da maior utilidade avaliar o que se passou, no plano da aplicação dos decretos de Trento sobretudo nos reinos vizinhos de Portugal, tanto mais que boa parte do processo de tridentinização foi quase contemporânea de uma tendência para a “castelhanização” do seu governo.

Doravante procurarei ensaiar respostas a alguns destes desafios, que necessitam ainda de bastante pesquisa para poderem ter um entendimento mais cabal, ao mesmo tempo que inventariarei um conjunto de questões que reclamam futuras investigações.

É inquestionável que o Concílio de Trento clarificou a doutrina da Igreja Romana e concebeu um programa de reforma disciplinar. A aplicação do projecto ali definido teve dois níveis principais. Por um lado, num plano superior, assumindo um cariz definidor e supervisor, o papado e o conjunto das congregações romanas. Por outro lado, a aplicação concreta, no terreno, dir-se-ia assim hoje, – tanto da difusão da vertente doutrinal (catequética) como da reforma disciplinar do clero e dos fiéis – teve como espaço privilegiado de implantação o quadro das dioceses, e como agentes essenciais dessa tarefa os bispos.

Estando certos estes pressupostos, perceber até que ponto e por que modos se aplicaram as disposições conciliares implica uma observação atenta do que se passou à escala das diferentes dioceses do mundo católico, tendo em consideração que, nesse patamar, as dinâmicas vividas dependeram de um complexo jogo de factores. Ignasi Fernández Terricabras, já evidenciou que “a Contrarreforma não se pode reduzir à aceitação mecânica e quase automática dos decretos de Trento em cada reino e em cada diocese”, e que o seu sucesso foi condicionado por múltiplas variáveis, de índole cultural, religiosa, social e política²¹.

Centrando-nos à escala de uma diocese, há a considerar variáveis determinadas externamente, isto é, as próprias disposições tridentinas e as normas jurídico-políticas dos diferentes estados em que se aplicaram. Variáveis dependentes do quadro cultural e religioso existente ao tempo em cada local. Exemplifico. Como

²¹ Ignasi Fernández Terricabras – Entre ideal y realidad: las élites eclesiásticas y la reforma católica en la España del siglo XVI. In Nuno Gonçalo F. Monteiro, Pedro Cardim e Mafalda Soares da Cunha – *Optima Pars: Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 45.

é facilmente entendível, em 1564, ano em que os decretos de Trento foram aprovados pelo papa Pio IV, eram muito diferentes as situações existentes em Milão, numa qualquer diocese localizada em territórios germânicos fiéis à autoridade da Igreja romana, numa pequena diocese portuguesa do interior, ou num território como Goa, na Ásia, sob padroado português, para fornecer apenas quatro tipos bem distintos de situações. A toda esta gama de diversificadas situações há que adicionar o perfil, capacidades e projectos dos principais agentes executores destes programas, nomeadamente os bispos, os quais não eram todos iguais.

É este tipo de observação, centrada num território específico, que permitirá avançar no conhecimento do que foi, de facto, a aplicação de Trento nas pluriformes geografias que compunham o mundo católico.

A historiografia portuguesa tem sido parcimoniosa a analisar a questão da aplicação de Trento nesta perspectiva. A excepção é um estudo de João Nunes, que também colabora neste volume com nova reflexão sobre o que se passou na diocese de Viseu. Graças a ele existe já uma reconstituição e interpretação dos principais passos dados para aplicar a reforma católica em Viseu até aos anos 30 do século XVII, dos caminhos que os diversos protagonistas desse processo foram seguindo, das resistências que encontraram, das realidades com que se depararam e das mudanças que se introduziram na forma como se vivia o cristianismo e actuava o clero²².

Atentando-se no relatório que, por 1578/1579, o colector apostólico Roberto Fontana remeteu para Roma com a avaliação que fazia do modo como se estava a proceder à aplicação de Trento, o qual tem passado despercebido, constata-se que as autoridades apostólicas não estavam satisfeitas com o processo de tridentinização das dioceses portuguesas (esta noção de tridentinização, diversa do sentido que tem a expressão Contra Reforma ou confessionalização, é tributária de Giuseppe Alberigo)²³. Aos olhos do colector, as falhas eram diversas: não se celebravam sínodos anualmente conforme prescrito; alguns decretos sinodais que se aprovavam e originavam constituições diocesanas careciam de revisão; seminário só existia o de Braga, onde o arcebispo (D. frei Bartolomeu dos Mártires) tinha mandado imprimir o texto do sínodo provincial sem ter sido revisto por autoridades pontifícias, o que Fontana condenava; na maior parte das dioceses não havia examinadores para inquirir as qualidades dos providos em benefícios, segundo a forma do Concílio; concediam-se ordens sacras a quem não possuía formação competente nem património; permitia-se a celebração da Eucaristia em casas onde não havia oratórios decentes; o Catecismo Romano não era uti-

²² João Rocha Nunes – *A Reforma Católica na diocese de Viseu*. Tese de doutoramento em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. [S.l.]: [s.n.], 2010.

²³ Giuseppe Alberigo – *L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*. *Cristianesimo nella storia*. 6 (1985) 71-91.

lizado por ainda não ter sido traduzido; a maior parte dos bispos não tinham um penitenciário nas catedrais como se dispusera em Trento; a justiça secular, em particular a Mesa da Consciência e das Ordens, colocava sérias limitações à jurisdição eclesiástica.

Além de tudo isto, sublinhava que o panorama de realização das visitas pastorais era desastroso: alguns bispos nunca tinham visitado a diocese pessoalmente, outros faziam-no de modo negligente, outros ainda “roubam” e impõem aos prevaricadores penas pecuniárias, sobrecarregando os fiéis com excomunhões, dando azo a que os juizes seculares interviessem para pôr cobro a estes abusos. No império, prosseguia Fontana, a situação ainda seria mais dramática. O rei, como administrador de todas as receitas, não disponibilizava o suficiente aos bispos, pelo que estes careciam de meios para nomear vigários, edificar igrejas, fazer visitas, etc. Por outro lado, os governadores pagavam mal e tardiamente aos bispos e, por conseguinte, muitos recusavam-se a ir residir, apesar de D. Henrique (rei entre 1578-1580) ter dado muitas ajudas de custo para que fossem²⁴.

Fontana, como representante pontifício, queixava-se do episcopado lusitano, ao que não era alheio o facto de este episcopado ter escapado ao domínio absoluto da autoridade romana, desde que, a partir dos inícios de Quinhentos, D. Manuel I passara a controlar o sistema de escolha episcopal²⁵. Mas havia bispos que, ao contrário, ante as ofensivas do poder secular sobre a jurisdição e rendas da Igreja – o que foi particularmente evidente nos reinados de D. Felipe III e D. Felipe IV, e constitui ponto que não se pode desconsiderar quando se avalia a aplicação de Trento em Portugal, havia bispos, dizia, que se lamentavam da falta de apoio pontifício.

Era o caso do poderoso arcebispo de Évora D. Teotónio de Bragança, um dos mais empenhados na aplicação de Trento, e que continua a carecer de estudo sólido e integral da sua acção. Escrevendo a Clemente VIII, em Outubro de 1592, contava do empenho de vários prelados em aplicarem os decretos do Concílio e das tremendas dificuldades que lhes colocavam as ordens militares e os cabidos, que, queixando-se sistematicamente para Roma, punham em causa e “tolhiam” a autoridade episcopal. O mesmo D. Teotónio de Bragança, em Maio de 1593, exacerbava as suas queixas. Lembrava ao papa que os prelados eram “ovelhas” suas e que ele os devia apoiar ao máximo, sobretudo nas zonas mais afastadas, como era o caso de Portugal, propondo que o sumo pontífice lhes deveria escrever, animá-los e estimulá-los a que cumprissem as suas obrigações. No fundo, pretendia um apoio mais sólido e constante do papado aos bispos reformadores, lamentando que regularmente Clemente VIII deixasse sem resposta as cartas e os agentes que

²⁴ ASV – Fondo Confalonieri, vol. 34, fl. 39-44.

²⁵ José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 38-53.

lhe enviavam²⁶. Enfim, os prelados não teriam do papado o apoio de que necessitavam. Era esta queixa generalizável? Teve isso, de facto, impactos negativos na capacidade prelatícia para aplicar Trento nas dioceses? Se assim foi, que motivos ajudam a perceber por que é que o papado não apoiou mais entusiasticamente os bispos que desejaram tridentinizar a vida diocesana?

Ora, estas avaliações desalentadas, tanto de Fontana como de D. Teotónio de Bragança, contrastam com a opinião geralmente difundida, segundo a qual as normas de Trento foram rápida e quase integralmente aceites pela coroa portuguesa e prontamente aplicadas nas diversas dioceses, num processo que, aliás, se iniciara nos anos 50, logo após o fim da segunda fase do Concílio. E não se deve ainda esquecer que o final dos anos 70 e início da década de 80, época importante para a aplicação da reforma, viu muitos bispos afastados das suas dioceses e empenhados na vida política conturbada do reino, desviando-os de esforços mais intensos de reforma.

Para além do impacto efectivo e das formas de aplicação concreta de Trento ao nível das dioceses, merece igualmente maior reflexão o impacto das disposições conciliares na arte sacra, que teve imensas consequências, para além dos cânones artísticos, nos suportes, forma e modo de transmissão de ideias, doutrinas e práticas religiosas.

O Concílio de Trento, apesar de não ter legislado abundantemente sobre a matéria, teve impactos na forma de representação do sagrado. As referências explícitas às imagens sagradas surgem apenas na sessão XXV, em ponto intitulado *Da invocação, veneração e relíquias dos santos e das sagradas imagens*²⁷. Ali há pontos importantes da doutrina que sobre elas vigorará.

Em primeiro lugar, a reafirmação do uso legítimo das imagens sagradas. As de Cristo, da Virgem e de outros santos, deviam existir e tributar-se-lhes honra e veneração, “não porque se creia que há nelas divindade ou virtude, ou se lhe deva pedir alguma cousa, ou se deva por a confiança nas imagens como antigamente os gentios punham a sua confiança nos ídolos, mas porque a honra que se lhes dá se refere aos originais que elas representam”.

Em segundo lugar, estipulou-se que os bispos deviam ensinar que com as histórias dos mistérios e com “imagens” se instrui o povo. Ou seja, havia uma percepção daquilo que se poderia designar por uma função pedagógica e catequética das imagens. Estas constituíam, assim, uma espécie de *Bíblia dos rústicos*, um veículo de difusão de mensagens mais facilmente entendível por quem não dominava a escrita e, conseqüentemente, tinha mais dificuldade em aceder à doutrina através do livro e da palavra. Além de que a imagem transmitia, igualmente, e de forma mais evidente, uma carga de emotividade que se adaptava melhor aos códigos de

²⁶ ASV – Segretaria Stato, Portugallo, vol. 6, fl. 23-24 e 36-37v.

²⁷ Ver *O sacrosanto, e ecumenico concílio de Trento...*, cit., tomo II, p. 347-357.

compreensão de populações com graus mais reduzidos de alfabetização. Será caso para perguntar até que ponto os padres conciliares estavam conscientes de algo que Adriano Proserpi recordou num dos seus mais recentes livros, ao notar, numa representação florentina do século XV, um dístico onde se lia: “O olho, diz-se, é a primeira porta pela qual o intelecto entende e gosta”²⁸. Nesta linha, os jesuítas, por exemplo, desde os finais de Quinhentos, distribuíam imagens durante as missões, destinadas sobretudo à instrução dos meninos e dos mais rústicos²⁹.

Em terceiro lugar, o decreto tridentino impunha que as imagens não fossem “pintadas com formusura dissoluta”, isto é, criará uma distinção, uma fractura, entre imagens censuradas e imagens autorizadas.

Por último, impõe-se que cumpriria aos bispos controlar os locais onde se colocavam imagens.

Estas disposições não devem apenas ser lidas à luz de uma lógica que visaria exclusivamente alcançar o decoro das imagens sagradas que recheariam os templos e serviriam para a instrução. Como em geral sucedeu com os decretos de Trento, o que ali se postulou sobre as figurações sacras, decorre igualmente da defesa do valor das imagens contra as campanhas originárias do mundo protestante. E estas ideias do protestantismo não estavam tão afastadas do reino de Portugal como por vezes se julga. João de Barros, na *Ropica Pniefma*, aludiria a pessoas residentes em Lisboa que falavam de Lutero “tão solto como se estivessem em Alemanha”³⁰. E precisamente no período em que, em Trento, se repensava o dogma e a disciplina, em Lisboa, em 1556, a Inquisição prendia Cristóvão Rodrigues, um soldado que se alistara nas tropas imperiais e lutara na Alemanha, França, Flandres e Inglaterra, regiões onde privara com os “lutheros”. Ele próprio confessou, entre outros aspectos, que não eram necessárias imagens de pau nas igrejas³¹. Interpretação semelhante tinha o primeiro português executado por luterano, o agostinho frei Valentim da Luz, relaxado à justiça secular no auto da fé de Lisboa de 1562, ele que igualmente denunciava o valor das imagens dos santos³². Estava o Concílio na sua derradeira fase.

Faço notar que estas disposições tridentinas tiveram consequências no plano das normas diocesanas portuguesas, adquirindo expressão formal em vários

²⁸ Adriano Proserpi – *Giustizia bendata: percorsi storici di un’immagine*. Torino: Giulio Einaudi, 2008.

²⁹ Ver Federico Palomo – *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2004, por exemplo, p. 267-268.

³⁰ João de Barros – *Ropica Pniefma. Reprodução fac-similada da edição de 1532*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1952-1955, vol. 2, p. 5.

³¹ Ver Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva – *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 82.

³² Ver José Sebastião da Silva Dias – *O erasmismo e a Inquisição em Portugal: o processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1975.

textos de constituições sinodais. A letra do Concílio não foi em Portugal uma quimera distante ou um formalismo inconsequente. Nas Constituições da diocese de Coimbra, ordenadas por D. Afonso de Castelo Branco (1585-1615), um dos grandes impulsionadores da reforma católica em Portugal, prescrevia-se, revelando aguda consciência da importância das imagens como veículos de doutrina e fonte de inspiração da piedade:

“O Concilio Tridentino nos encomenda que tiremos todos os abuzos que nas imagens e pinturas delas costuma haver. E neste nosso bispado achamos muytas imagens tão mal esculpidas e pintadas que não somente não provocão os fieys christãos à devoção, para que foram pela Igreja ordenadas, mas movem a rizo e fazem escandalo. Pelo que mandamos que nas Igrejas deste bispado não haja em altar ou parede imagem que não seja de Nosso Senhor, ou Nossa Senhora e seus mysterios, ou dos anjos e santos canonizados ou beatificados, e as que houver sejam tão convenientes e decentes que conformem com os mysterios, vida e milagres dos santos que representam, e assim na honestidade dos rostos e proporções dos corpos e no ornamento dos vestidos sejam esculpidas ou pintadas, com tanta honestidade que provoquem [...] a devação que convem.”

E prosseguia, lembrando que tudo o que estivesse desconforme devia ser banido, contando para tanto com a colaboração de seus visitantes, os quais: “verão muyto particularmente todas as imagens que hora ha e adiante houver, para que sejam quaes convem, e não o sendo as mandarão logo tirar e fazer outras, procedendo contra as pessoas a quem pertencer faze-las”³³.

De facto, cumpria aos visitantes inspecionar a conveniência, conformidade e decência das imagens. Em conformidade, livros de visitas, frescos, pinturas e esculturas atestam essas campanhas de fiscalização. Ainda assim, algumas escaparam a esta vigilância. É o caso de uma interessantíssima representação de S. Miguel Archanjo calcando um diabo simbolizando o pecado, originário da Igreja do Fetal, na diocese de Viseu. A peça figurava o diabo com uma feição hermafrodita, com cabeça diabólica, corpo de mulher, com dois robustos seios e as pernas abertas, no meio das quais estavam explicitamente representados um sexo masculino e um feminino. E sobreviveu, podendo hoje apreciar-se no Museu de Arte Sacra da diocese de Viseu.

A Inquisição, que não apenas o poder episcopal, também esteve atenta, apesar de essa dimensão da sua actividade ser pouco conhecida³⁴ (apesar de pioneiro, e importante, é insuficiente o estudo de Flávio Gonçalves). E isso já era motivo de

³³ Cf. Constituições synodais do Bispado de Coimbra. Feitas ordenadas em Synodo pello Illustrissimo Senhor Dom Affonso de Castel Branco... Coimbra: Antonio de Mariz, 1591, p. 205-206.

³⁴ Flávio Gonçalves – A Inquisição portuguesa e a arte condenada pela Contra-Reforma. *Colóquio*. 26 (1963), p. 27-30.

cuidado no último quartel de Quinhentos. De facto, em 1598, numa consulta do Conselho Geral, informavam os inquisidores de Lisboa do falecimento de frei Sebastião Ferreira, dominicano responsável na Inquisição de Lisboa pela censura de livros. E acrescentavam que como não havia revedor, chegavam à cidade por via marítima “muitos livros e retábulos e paineis”, o que era um perigo e reclamava que alguém fosse urgentemente nomeado para o substituir³⁵.

Mas continua a saber-se pouco como tudo isto se processaria. Como actuavam a Inquisição e os bispos relativamente às imagens? Existiria, ou não, um sistema articulado e permanente relativamente à sua inspecção? Os artistas recebiam instruções expressas nesse sentido, quer dos encomendantes quer das instâncias que vigiavam a sua produção? E como lidavam com isso? Havia mecanismos de auto censura, como existia com quem expressava o seu pensamento, não pela imagem, mas pela palavra escrita? Este quadro breve de normas e vigilância há-de ter contribuído para a conformação da produção artística. Como é que isso marcou a encomenda e o papel mecenático de cardeais, bispos, cónegos, irmandades, misericórdias, leigos, que eram, simultaneamente, encomendadores e consumidores de imagens religiosas?

Que impactos e papel teve a representação de imagens sacras na difusão da doutrina e da história da Igreja entre os leigos, nas formas concretas de devoção e piedade? Em especial quando, sobretudo no século XVII, ao afirmar-se uma sensibilidade e gosto barroco, vingou uma forma de ver a imagem com “os olhos do coração”, para usar felicíssima expressão de Ottavia Niccoli³⁶. É que a imagem não se vê apenas com os olhos do corpo, mas também com os do coração, e eu acrescentaria os do entendimento. Estes dois, os olhos do coração e os do entendimento, mais capazes de nelas captarem as suas formas e funções simbólicas. O que cria um campo de análise difícil de captar, o da articulação entre símbolos, imagens, meditação e fé, pois implica não só conhecer o mundo religioso, mas também o dos modos de percepção e comunicação da imagem. E isto, sem dúvida, marcou as figurações da religião. Os artistas sabiam-no? E como o souberam usar?

A imagem como objecto de representação do sagrado, de devoção, cumpria também funções de conforto e até, numa dimensão que depois de Trento será cada vez mais vista com algum receio, podia ser ponto de partida para a visão, para visões místicas, consentindo, facilitando e até estimulando a passagem da contemplação à visão.

Mas há outras possibilidades de indagação, como a questão da socialização da imagem. Como é que a imagem era partilhada, como servia para a construção de identidades locais e de grupo? O que implica também uma história dos sentidos

³⁵ Ver Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva – *História da Inquisição...*, cit., p. 95.

³⁶ Ottavia Niccoli – *Vedere con gli occhi del cuore: alle origini del potere delle immagini*. Roma; Bari: Editori Laterza, 2011.

que em boa parte está por fazer, pois os sentidos não tiveram sempre as mesmas funções, as mesmas competências, os mesmos significados.

Em suma, estamos perante campo fértil que, sendo coberto, ajudará a ter uma visão mais sólida e holística do que foi esse importantíssimo concílio da Igreja.

Transgridam-se agora outras fronteiras. Olhe-se para as *conquistas*, como então se designavam, isto é, para os territórios do império ultramarino português. Quando e de que modos Trento os tocou?

Desde logo, note-se que os decretos tridentinos não incluem referências explícitas às cristandades extra-europeias. Apesar dos impactos que Trento teve na religião e culturas de vários povos não europeus, esse universo foi descuidado.

Houve portugueses que, enquanto os conciliares estiveram congregados, tiveram disso aguda consciência, bem como das dificuldades que daí poderiam advir. Foi o caso de frei João Pereira, num episódio que Ângela Xavier reavivou³⁷. O religioso, em carta escrita a um representante da Coroa em Trento, teria dito que o luteranismo era um problema gravíssimo, mas que havia outros maiores, pelo que, “mais do que uma assembleia vocacionada para questões que eram bem menos urgentes, era necessário realizar uma assembleia na qual fosse discutida a conversão nos territórios imperiais [...] para evitar a dominação islâmica na Índia”.

Trento não curou dos problemas específicos que existiam com a conversão e a presença da Igreja nos espaços extra europeus. É essa uma primeira questão a merecer consideração. Por que motivos é que nesta assembleia não se atentou nestas matérias, quando a expansão europeia já tinha mais de um século, e havia cristãos e dioceses autorizadas pela autoridade pontifícia nas ilhas atlânticas, em África, na América e na Ásia, dioceses essas governadas por bispos providos pelos monarcas portugueses e espanhóis? Foi por inadvertência? Foi por desleixo ou desprezo? Foi por se considerar que apagar o fogo luterano era mais urgente? Foi porque se cogitou que aqueles longínquos espaços não tinham especificidade que justificasse uma reflexão autónoma e a elaboração de decretos normativos próprios? Foi por receio de atropelar privilégios e o direito de padroado que os monarcas ibéricos detinham nos seus impérios de além-mar? Foi por desconhecer as adversidades e ameaças também ali existentes ao cristianismo, nomeadamente a turca? Não sei responder. Mas este é um problema a equacionar.

Tanto mais que o Concílio chegou cedo a todas as paragens do império. Em Goa, para principiar este roteiro, não foi uma miragem distante. Como lhe cumpria, foi o arcebispo D. Gaspar de Leão o protagonista deste desenlace. Ele que era ex-capelão e pregador de D. Henrique, um empenhado e activo agente da sua aplicação em Portugal.

³⁷ Ângela Barreto Xavier – *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, 2008, p. 85.

D. Gaspar de Leão foi preconizado apenas em 1558, apesar de o seu antecessor ter falecido em 1553³⁸. Chegou a Goa, em Dezembro de 1560, viajando na mesma nau em que navegavam os inquisidores que iam criar a primeira e única mesa inquisitorial no império português, e que seria, igualmente, um importante bastião das políticas de contra reforma³⁹.

Foi ele a promulgar as primeiras constituições do arcebispado de Goa, impressas em 1568, na sequência de sínodo provincial celebrado no ano anterior e que ele promovera, e reimpressas em 1592 e 1649, pelo que marcaram muito a vida daquele território, tanto mais que, em 1569, por provisão de D. Sebastião, foram equiparadas a leis do reino, isto é, receberam todo o apoio do braço secular para serem aplicadas.

No prólogo das *Constituições* o arcebispo explicou que as decidiu fazer depois de ter visitado “toda a prelazia” três vezes, e por achar que em Goa não havia normas de governo da diocese, pelo que cada vigário “usava do que mais lhe parecia”. Mas estava a par com Trento, pois revelou que tendo determinado celebrar sínodo para as preparar “vieram a estas partes algumas determinações do concilio sagrado que em Tridento se celebrava, nas quais vimos averem-se de alterar muitas das constituições já feitas”⁴⁰. Ou seja, somente três anos após Trento, chegou notícia dele a Goa e foi necessário retocar normas que estavam prontas. Acrescentava D. Gaspar de Leão, no mesmo prólogo, que esperou até 1566 “em que vieram as determinações do dito Concilio já acabadas e por sua santidade aprovadas, conforme às quaes emendamos as constituições que tínhamos feito”.

O Concílio é citado explicitamente em diversas partes das mesmas. Por exemplo, ao referir-se que todos os confessores, mesmo sendo clérigos regulares, deveriam ser examinados pelos bispos para poderem confessar, ao impor a obrigatoriedade da confissão anual, ou a existência de livros para o registo de baptismos, casamentos e óbitos em todas as paróquias.

Creio ter notado, todavia, que não houve grandes preocupações de adaptação dos decretos tridentinos às realidades locais, conforme se constata quando procuram regular o hábito instalado de alguns religiosos montarem altar, dizerem missa e darem a comunhão em casas particulares, alegando enfermidades dos seus donos, as distâncias das paróquias ou outro qualquer motivo⁴¹. Parece que esta prática seria comum, mas as constituições proibem-no sem prévia autorização

³⁸ ASV – Archivio Concistoriale, Acta Vicecancellarii, vol. 8, fl. 114v.

³⁹ Ricardo Ventura – Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa – Reconstituição histórica de uma controvérsia. In *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura: actas do Colóquio Internacional – Maio 2004*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2004, vol. 2, p. 510.

⁴⁰ Ver *Constituições do arcebispado de Goa*. Goa: Joao de Endem, 1568, *Prólogo*.

⁴¹ Ver *ibidem*, fl. 18v.

do prelado, e para o efeito invocam o disposto no Concílio de Trento que vedava a comunhão e a missa fora das igrejas paroquiais. Na mesma linha proibia-se que, nas igrejas curadas onde não houvesse pelo menos 30 “vizinhos portugueses”, se erigissem sacrários com o santíssimo sacramento, apesar de se reconhecer que isso, por vezes, poderia ter inconvenientes⁴². A não existência de qualquer alteração ao disposto por Trento é ainda evidente em todo o título IX, a respeito do sacramento da ordem, onde se encontram as mesmas medidas estipuladas no Concílio e não há nenhuma referência especial a limitações de acesso às ordens por parte de nativos no Estado da Índia. O mesmo em todo o capítulo X, relativo ao sacramento do matrimónio. Este ponto é deveras significativo pois havia ritos seguidos localmente que não se coadunavam com os do sacramento católico, ou aspectos ligados à idade do casamento, ao conúbio dos cativos em que também se impuseram os ditames tridentinos sem concessões. Referia-se, por exemplo, que através das visitações o arcebispo notara que havia muitos senhores que impediam os seus cativos de receberem o matrimónio, alegando serem escravos, mas as constituições negavam esta prática costumeira, dizendo que até os cativos se poderiam casar⁴³.

Uma das mais expressivas demonstrações de que a abertura para acomodar diferenças não seria muito grande – talvez à imagem do que acontecera na Europa perante as ideias de Lutero, Calvino e outros –, mas que havia que acudir a situações de grande diversidade, reporta-se ao modo de proceder quando um “infel” já casado – por vezes com várias mulheres, pois havia poligamia em algumas regiões – se convertia ao cristianismo. O disposto nas constituições era claro:

“convertendo-se alguns infieis assi casados, dado que ainda não tenham copula, sendo de legitima idade que sam obrigados continuar o casamento que em gentios fizerão e nenhum delles se poderá casar com outra sendo ambos vivos. E se o homem antes que se convertesse tinha muytas molheres, será obrigado depois de baptizado tomar e ficar com a primeira molher e lançará todas as outras de casa e conversação, ainda que sejam convertidas e dellas tenha filhos”.

Ou seja, não se nota nenhum esforço significativo de acomodação da norma emanada do centro romano às realidades locais.

Quando o Concílio chegou a Goa, por 1566-67, vivia-se ali acesa disputa em torno dos métodos catequéticos dos hindus e do baptismo das populações locais, polémica que envolvia, por um lado, os jesuítas e, por outro, o arcebispo D. Gaspar de Leão. Este era contrário às conversões solenes em massa de gente impreparada para receber o baptismo, e defensor de formas mais ponderadas e

⁴² Ver *ibidem*, fl. 19.

⁴³ Ver *ibidem*, fl. 27v.

demoradas de catequização ou, como escreveu Giuseppe Marcocci, “um caminho de cristianização diferente, mais gradual, mais sincero”⁴⁴. Por outro lado, era um tempo em que ia crescendo entre as autoridades portuguesas, como notou Ângela Xavier, uma percepção pessimista dos comportamentos dos autóctones, cada vez mais identificados como sendo próximos de judeus e muçulmanos.

Ora, os protagonistas da política de conversão em massa, na década de 50, tinham sido os jesuítas, que, ao mesmo tempo, eram uma milícia do papa e logo obrigados à disciplina pontifícia que, em 1564, viria a impor a aceitação dos decretos do Concílio. Eis outra questão interessante. Como conformar as posições dos jesuítas, que deviam obedecer ao papado, com as de um arcebispo “espiritual”, que pretendia aplicar os decretos tridentinos em Goa sem grandes concessões, contrariando as políticas da acomodação defendida por aqueles? Terá esta polémica enfraquecido a capacidade de aplicação das normas tridentinas em Goa?

Muito deste debate continuou a ser tratado em vários concílios provinciais que se foram realizando na fase final do século XVI e no século XVII e onde, seguramente, também há que procurar e identificar marcas tridentinas. Mas a pergunta chave é a de saber de que modo é que os decretos tridentinos, que chegaram à Ásia em boa parte por mãos portuguesas, aspecto que deve ser sublinhado, foram importantes no processo de conversão cultural ali em curso e de que veio a resultar a “invenção de Goa”. Conversão cultural é o modo como Ângela Xavier designou a “transformação mais ou menos completa, mais ou menos gradual, dos modos de pensar de fazer e de estar, de conceber o tempo e o espaço, o presente e a memória dos membros de uma determinada sociedade”⁴⁵. E foi esta conversão cultural que contribuiu e permitiu a referida “invenção de Goa”. No fundo, há que indagar em que termos interferiu o Concílio de Trento neste processo, Concílio que, como já disse, chegou àquelas paragens quando se desenrolava aceso debate em torno dos modos de realizar essa conversão cultural na sua variável mais decisiva, isto é, a cristianização das populações locais.

Quase do outro lado do mundo, os portugueses exerciam domínio colonial, num território muito diferente daquele com que depararam no Oriente: o Brasil. Como é que Trento lá chegou? A pergunta tem, desde logo, uma particularidade a requerer atenção. É que o Concílio já se iniciara há mais de 15 anos quando foi erecta a diocese da Baía, em 1551. Ou seja, Trento precedeu o bispado, ainda que o termo do Concílio só viesse a ocorrer em 1563. Está-se perante uma singularidade, pois não foi assim na maior parte das dioceses do reino e em muitas já existentes no império ultramarino, como sucedia nas ilhas atlânticas e em Goa, todas pré-existentes à abertura do Concílio. Entendendo-se que os bispos foram

⁴⁴ Cf. Giuseppe Marcocci – *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 396.

⁴⁵ Ângela Barreto Xavier – *A invenção de Goa...*, *cit.*, p. 26.

veículos essenciais da aplicação da reforma, esta tardia génese de uma estrutura diocesana era um óbice de monta.

É relativamente consensual na historiografia brasileira a ideia de que, antes do século XVIII, não se processou uma recepção efectiva dos decretos tridentinos no Brasil. Uma das autoras que mais insistentemente o tem defendido, Lana Lage, escreveu de forma peremptória:

“No Brasil, a reforma tridentina só chegaria de forma sistemática no século XVIII, coincidindo com o longo reinado de D. João V (1706-1750), apesar de os princípios que a orientaram estarem presentes desde o início da colonização, sobretudo por meio da ação dos jesuítas, cuja ordem já encarnava o espírito tridentino antes mesmo de o Concílio dar início a suas várias e intermitentes reuniões”⁴⁶.

Pondo de parte a muito discutível ideia de que foram os jesuítas os anunciantes e aplicadores do “espírito” de Trento no Brasil, proposta inaceitável, é de admitir que, até à aprovação das primeiras constituições do arcebispado da Baía, em sínodo iniciado em 1707, não se verificasse, para usar os termos de Lana Lage “uma aplicação sistemática da reforma tridentina” naquele território. Sublinho o “sistemático”, e eu até preferiria dizer, uma implantação integral e eficaz. Mas, também pergunto, em que diocese é que tal se passou de modo inequívoco?

A questão sobre o tempo da aplicação de Trento no Brasil, melhor, as questões múltiplas que este assunto levanta, podiam ser outras, já que, em face dos conhecimentos actuais, a concretização consistente e coerente do programa tridentino demorou a chegar ao Brasil. Assim sendo, talvez fosse de inquirir, alternativamente, o seguinte. Primeiro: quais são os mais remotos vestígios, ainda que parcelares e pontuais, da presença de Trento na terra brasilica?

Tanto mais quanto se sabe que do Concílio houve cedo notícia em Goa, onde, em 1566, o arcebispo D. Gaspar de Leão confirmava terem ali chegado os decretos. Não teria sucedido algo de parecido no Brasil? Conhecendo-se o empenho que D. Henrique pusera na aplicação dos decretos, não os terá, de igual modo, feito embarcar pelo Atlântico até à América portuguesa, onde então governava o bispo D. Pedro Leitão, ali arribado em Dezembro de 1559⁴⁷, quando em Portugal já tinha havido ampla circulação de preceitos tridentinos debatidos até à 2ª fase do Concílio? Mais, sendo D. Pedro Leitão um teólogo, que desde 1551 era conse-

⁴⁶ Lana Lage Lima – *As Constituições da Bahia e a reforma tridentina do clero no Brasil*. In Evergton Sales Souza e Bruno Feitler – *A Igreja no Brasil Normas e Práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 148.

⁴⁷ Jozé de Souza Azevedo Pizarro e Araújo – *Memórias históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas à jurisdição do vice-rei do estado do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Regia e Typographia de Silva Porto, 1820-1822, vol. VIII, parte I, p. 56.

lheiro da Universidade de Coimbra⁴⁸, onde foi também lente, a partir, pelo menos de 1556⁴⁹, seria plausível admitir que, quando embarcou, ignorava Trento e o que ali já se passara? Não é imaginável que assim fosse. D. Pedro Leitão conheceria o que já se decidira em Trento até 1559 e deve ter recebido os decretos remetidos de Lisboa pouco depois de 1563.

Se, porventura, ao contrário do que se passou em Goa, ele não reuniu sínodo e não aprovou constituições diocesanas conformadas com Trento – desobedecendo ao previsto nas normas conciliares, sublinhe-se – o território a seu cargo, onde vigoravam as Constituições diocesanas da metrópole, isto é, Lisboa, logo em 1565, ou seja, no ano imediatamente a seguir ao Concílio, teve constituições extravagantes que visavam acomodá-las com Trento, a que, a breve trecho, se seguiram novas extravagantes em 1568. Os bispos do Brasil não conheceram estes textos, nem as constituições subsequentes de Lisboa de 1588? Não acho possível. No limite, quase se poderia dizer que a diocese da Baía, onde as constituições de Lisboa vigoravam, foi das pioneiras a conformar-se com Trento. Não há, todavia, provas documentais para nada disto, dadas as lacunas de acervos relativos ao governo episcopal do Brasil, que tanto obscurecem o conhecimento da vida eclesiástico-religiosa naquelas partes durante todo o século XVI. Mas haverá outros indícios que confirmem como Trento foi conhecido e aplicado no Brasil durante o ocaso de Quinhentos e a alba de Seiscentos? Alguns, seguramente.

Por um lado, é inquestionável que ali se realizavam visitas pastorais. As mais remotas documentalmente comprováveis datam de 1592, na região de Pernambuco, quando o território tinha como antístite D. António Barreiros, o terceiro bispo da Baía e sucessor de D. Pedro Leitão, desde 1575⁵⁰. Bem sei que é difícil determinar se se faziam com a regularidade estipulada em Trento, isto é, anuais ou pelo menos todos os dois anos, se cobririam todo o território efectivamente ocupado onde estava já implantada uma modesta estrutura paroquial, e se o prelado conseguia impor a sua jurisdição plenamente, principalmente sobre o clero regular com encargos de cura de almas e sobre leigos autores de pecados públicos escandalosos. Mas que se faziam é indubitável.

Por outro lado, há vagas notícias de que, durante o episcopado de D. Pedro Leitão, em data incerta, ele teria cogitado celebrar um sínodo diocesano, e que, posteriormente, o 4º bispo da Baía, D. Constantino Barradas, teria tido idêntica iniciativa, chegando a redigir capítulos sinodais que, em 1605, mandou fossem

⁴⁸ AUC – Actas dos Conselhos, Liv. 5, fl. 66-67v.

⁴⁹ AUC – Actas dos Conselhos, Liv. 3, fl. 38.

⁵⁰ Bruno Feitler – *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil: le Nordeste XVIIe et XVIIIe siècles*. Leuven: Leuven University Press, 2003, p. 42.

observados⁵¹. Desconhecem-se esses capítulos, mas eles não poderiam, evidentemente, ignorar Trento.

Um terceiro exemplo é fornecido por uma lei de D. Felipe III, de 1611, referente aos índios, pela qual tenho a primeira notícia explícita de que Trento e a sua letra já corriam na América Portuguesa. A norma régia estipulava que em todas as aldeias de indígenas onde houvesse vigários e curas, mesmo que fossem membros do clero regular, ficariam subordinados à autoridade do ordinário, isto é do bispo, “conforme ao sagrado Concílio Tridentino”, passo já sublinhado em estudo publicado por Bruno Feitler⁵².

Dos dados disponíveis parece resultar a percepção de que a recepção de Trento no Brasil não foi muito efectiva durante o século XVI e boa parte de Seiscentos, o que poderia ser aferido pela inaplicabilidade de um outro vector decisivo dos decretos tridentinos: a formação do clero e a erecção de seminários. Os primeiros seminários tridentinos só surgiram, de facto, na segunda metade do século XVIII. Anteriormente, ou os clérigos vinham já habilitados do reino, ou tinham como palco da sua formação a rede de colégios da Companhia de Jesus. Isto não cumpria os requisitos tridentinos, e a concessão frequente de ordens clericais sem a observância no disposto em Trento, era constatada por prelados setecentistas, como D. José Fialho. Este, em 1728, enquanto bispo de Olinda, emitiu pastoral a convocar vários clérigos à sua presença para serem examinados, por terem recebido ordens, sem se apurar a sua formação⁵³.

Impõe-se, então, inquirir por que motivos é que só tão tardiamente houve uma aplicação forte de Trento no Brasil?

Sugerirei algumas possibilidades. Primeiro, quando Trento terminou, a questão decisiva que então ocupava as forças da Igreja e da Coroa, num território que há pouco mais de três décadas tinha começado verdadeiramente a ser colonizado, era a natureza dos índios, a admissibilidade da sua redução à condição de escravos e a plausibilidade da sua cristianização. Já o primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, nos anos 50, tinha enfrentado a matéria e contribuído para a criação de uma visão negativa do índio, na linha do que já Pero Vaz de Caminha propusera a D. Manuel I, cerca de meio século antes, ao declarar que os indígenas lhe pareciam “incapazes de toda a doutrina”, dada a sua “bruteza e bestialidade”⁵⁴. Por 1566, precisamente na altura em que Trento necessitava da maior atenção,

⁵¹ Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil: origem e desenvolvimento [Século XVI]*. Santa Maria: Palotti, 1981, vol. I, p. 231-234.

⁵² Bruno Feitler – Continuidades e rupturas da Igreja na América Portuguesa no tempo dos Áustrias: a importância da questão indígena e do exemplo espanhol. In Pedro Cardim, Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha (orgs.) – *Portugal na Monarquia Hispânica: dinâmicas de integração e conflito*. Lisboa: CHAM; CIDEHUS; GHES e Red Columnaria, 2013, p. 213.

⁵³ Bruno Feitler – *Inquisition...*, cit., p. 54.

⁵⁴ Giuseppe Marcocci – *A consciência...*, cit., p. 433-434.

o bispo D. Pedro Leitão, o governador geral Mem de Sá, o provincial dos jesuítas Luis da Grã, debatiam, no Brasil, uma disposição ali chegada da Mesa da Consciência, sobre a questão da escravidão dos índios⁵⁵. Trento não parecia ser central. Isso mesmo confirmava, no final da década de 70 de Quinhentos, o colector apostólico Roberto Fontana, ao sustentar que, no império, por causa de o rei administrar todas as receitas da Igreja e não disponibilizar meios financeiros aos prelados, estes possuíam uma limitada capacidade de intervenção, para além de que muitos, não é líquido que se referisse aos do Brasil, “pilhassem” as suas igrejas para enriquecerem pessoalmente⁵⁶.

Como percebia Fontana, e o reconheceram recentemente Evergton Sousa e Bruno Feitler, o regime do padroado, sob o qual se encontrava a Igreja em todo o ultramar português, também embaraçava a aplicação de certas disposições conciliares⁵⁷.

Acrescem outros factores. Para além da escassez de meios materiais, refira-se a enormidade do território sob a jurisdição do bispo da Baía, as limitações das estruturas diocesanas, quer em recursos materiais, quer humanos, quer de regulamentação autónoma. Em 1700, ainda a imensa diocese de Olinda, por exemplo, tinha somente 35 paróquias⁵⁸, isto é, cerca de um terço de um simples arcebisado da diocese de Coimbra, o que restringia drasticamente a capacidade de penetração territorial das decisões dos bispos. Em 1590, não havia na diocese da Baía aljube próprio, no qual os prelados pudessem prender, ficando, para o efeito, totalmente dependentes dos oficiais da Coroa⁵⁹. A escassez de quem auxiliasse os prelados chegava ao extremo de, em 1576, o rei ter dotado o bispo de uma pensão extraordinária, correspondente ao ordenado de pregador da Sé catedral de Baía, por se considerar não haver “pesoa que sirva de preguador de Antonio Barreiros, bispo daquelas partes”⁶⁰.

Além de tudo isto, os prelados – e os primeiros quatro foram teólogos e não canonistas, pelo que, admita-se, menos inclinados ao governo político e à necessidade de aplicação de decretos com força legislativa – tiveram que se debater, em diferentes conjunturas, com aflitivos problemas. Desde sempre, confrontaram-se com a forte presença de regulares, sobretudo franciscanos e jesuítas, que tinham poderes especiais. Lembrou bem Bruno Feitler que, durante os primeiros cinquenta anos de colonização, a evangelização do Brasil foi feita com escassa presença de bispos e com amplos poderes entregues a ordens regulares, nomea-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 448.

⁵⁶ ASV – Fondo Confalonieiri, vol. 34, fl. 42v.

⁵⁷ Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (Introdução e estudo de) – *Contituições primeiras do arcebisado da Bahia*. S. Paulo: EdUSP, 2010, p. 36.

⁵⁸ Bruno Feitler – *Inquisition...*, *cit.*, p. 37.

⁵⁹ ANTT – Chancelaria de Felipe I, Privilégios, Lv. 5, fl. 166v.

⁶⁰ ANTT – Chancelaria da Ordem de Cristo, Lv. 4, fl. 23-24v.

damente pela bula papal *Omnimoda*, de 1552, o que, após Trento, dificultaria sobremaneira o exercício da jurisdição reforçada do episcopado⁶¹. Isto numa Igreja de missão, onde os regulares eram imprescindíveis, o que dificultava a posição do prelado no campo religioso local, ele que era peça central e incontornável da aplicação de Trento.

E estes não foram os únicos escolhos a fazer divergir a acção episcopal da aplicação de Trento. Não se esqueça, pelos anos 70 do século XVI, a luta contra a presença francesa, o que fez com que quando o terceiro bispo do Brasil, D. Gaspar de Barreiros, chegou ao Brasil tivesse ido com o governador empenhado na missão de expulsar huguenotes da região do Rio de Janeiro. Ou que, mais tarde, em 1629, por motivos idênticos, D. Miguel Pereira escrevesse ao rei pedindo dinheiro para restaurar a catedral baiana, a qual, saqueada pelos holandeses, ficara sem pratos, ornamentos, órgão, livros de coro, missais, etc.⁶².

Depois de um périplo que nos conduziu a observar o impacto do Concílio de Trento em Viseu, Goa e no Brasil, deter-nos-emos agora nas ilhas atlânticas, isto é, a Madeira, os Açores, Cabo Verde e S. Tomé.

É difícil enfrentar esta questão, porquanto estes territórios não tinham, pese embora a sua situação geográfica semelhante, uma identidade absolutamente comum. E seguramente que, face ao desafio tridentino tinham as quatro dioceses em questão uma história diversa, quanto mais não fosse pela sua antiguidade. O Funchal era a mais anciã e fora criada em 1514, quando estava para deflagrar o caso Lutero, o qual, como se sabe, esteve na raiz da convocação papal do Concílio. Até aos anos 30 de Quinhentos chegou a englobar todos os territórios das restantes e ainda Goa e o Brasil. Era, então, uma gigantesca e ingovernável estrutura.

Já se tinha cavado o problema da eclosão do protestantismo e aproximava-se o tempo de abertura do Concílio de Trento quando foram criadas as outras dioceses atlânticas. Em 31 de Janeiro de 1533, pela bula *Pro Excellentia*, erigiu-se a de Cabo Verde. Depois, foi a vez da diocese de Angra, nos Açores, pela bula *Aequum reputamus*, de 3 de Novembro de 1534 e, nesse mesmo ano e mês, S. Tomé. Neste sentido, pode dizer-se que a construção de três destas dioceses foi um processo que se veio a consumir a par com a tridentinização que o Concílio viria a determinar.

De onde talvez faça sentido perguntar se, em locais com este tipo de perfil, isto é, onde não havia estruturas eclesíásticas centradas na figura do bispo bem estabelecidas, foi mais fácil ou mais difícil, mais eficaz ou de menor impacto aplicar os decretos conciliares? Creio ser via analítica a considerar. Tanto mais, que na maioria destas dioceses, só pelos anos 50 é que os bispos começaram a ir residir, o que, em boa medida, já foi consequência do que se passava em Trento. De facto,

⁶¹ Bruno Feitler – *Continuidades...*, *cit.*, p. 215.

⁶² AHU – Conselho Ultramarino, 005-02, cx. 4, doc. 474.

há indícios de que nos anos 40 já a Coroa ensaiava medidas tendentes a tornar os bispos residentes. Em 1544, em Angra, o rei queria fixar bispo na Ilha, como se presume da doação que fez ao cabido de umas casas para o prelado nelas pousar quando lá se deslocasse⁶³. Nesses mesmos anos 40 o bispo de Cabo Verde D. Jean Parvi teria estado na Ilha⁶⁴. Todavia, na Madeira o primeiro antístite residente teria sido o dominicano D. frei Jorge de Lemos, ali chegado apenas em 1558⁶⁵; em Angra o também dominicano D. frei Jorge de Santiago teria aportado apenas por 1553⁶⁶; e em S. Tomé, só o seu terceiro bispo, D. frei Gaspar Cão pôs os pés na ilha, estava-se em finais de 1558⁶⁷.

Nestas regiões não foi apenas o hábito de fixação de residência do prelado que demorou a enraizar-se. As carências de eclesiásticos em geral, que realizassem os ofícios divinos, sacramentassem as populações e governassem as igrejas era, igualmente, um grande obstáculo. De onde perguntar-se que reforma católica seria possível fazer sem sequer existir um clero residente numericamente amplo, disseminado pelas diversas ilhas que constituíam estes arquipélagos e activo? As sucessivas medidas de aumento dos benefícios a pagar aos cônegos da Sé de Angra, a outros beneficiados e curas daquelas ilhas foram, também, seguramente, uma forma de tentar atrair clérigos para aquelas paragens, tanto mais que o contínuo aumento populacional das ilhas o exigia. Eis outro ponto a ter em atenção: o da relação da demografia com o dos quantitativos eclesiásticos. Mal chegado a Angra, em 1553, percebendo esse problema, D. frei Jorge de Santiago, que tinha estado na primeira fase do Concílio de Trento, por exemplo, obteve de D. João III um aumento do valor dos benefícios⁶⁸, o que também é documentável para Cabo Verde, por esta mesma altura⁶⁹, ou para a Funchal, pelo menos em 1572⁷⁰, denunciando que se tratou de política régia concertada que não dependeu, pelo menos em exclusivo, dos bispos concretos que governavam cada uma destas dioceses. O panorama não é conhecido com minúcia, mas também houve prelados pre-

⁶³ Charles Martial de Witte – Documents anciens des archives du chapitre d’Angra. *Lusitania Sacra*. 9 (1972), p. 158.

⁶⁴ ANTT – IE, Lv. 588, fl. 8.

⁶⁵ Henrique Henriques Noronha – *Memórias seculares e eclesiásticas para a composição da história da diocese do Funchal na Ilha da Madeira*. Lisboa: Academia Real da História Portuguesa, 1722 (usou-se a edição de Funchal, Secretaria Regional de Turismo e Cultura e Centro de Estudos de História do Atlântico, 1996, p. 89).

⁶⁶ Partiu pouco depois de proconizado em Agosto de 1552, ASV – Archivio Concistoriale, Acta Vicecancellarii, vol. 7, fl. 132.

⁶⁷ António Brásio – *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1945-1964, vol. 2, p. 440-442.

⁶⁸ Charles Martial de Witte – Documents..., *cit.*, p. 133.

⁶⁹ Nuno da Silva Gonçalves – A Igreja e a Cultura. In Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques (dir.) – *Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005, vol. III, tomo 2, p. 213.

⁷⁰ Alberto Vieira – A Igreja e a cultura. In Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques (dir.) – *Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005, vol. III, tomo 1, p. 185.

ocupados em fixar o clero e sobretudo, em sintonia com Trento, dotar as igrejas de curas de almas, como o fez o já referido D. frei Jorge de Santiago em algumas localidades dos Açores⁷¹.

Mesmo do ponto de vista da compilação de normas diocesanas, através da realização de sínodos que originassem constituições, o panorama nas ilhas atlânticas foi variado. Se em Angra, foi notável e precoce a acção de D. frei Jorge de Santiago, que desencadeou sínodo em 4 de Maio de 1559, o qual deu origem a constituições em 1560, onde já se vislumbram aflorações tridentinas, no Funchal, só em 1597 se reuniu sínodo, e as primeiras Constituições conhecidas datam de 1601. Enquanto isso, em Cabo Verde e S. Tomé não há notícias da efectivação de reuniões sinodais e, por conseguinte, nestas duas dioceses, nunca se prepararam sequer constituições, ao arrepio do preceituado em Trento⁷². Seria útil indagar o porquê desta invulgar situação. Por que motivo jamais se compilaram no período moderno umas constituições nestes dois bispados? A esta luz, poderia dizer-se que, ao contrário do que foi vulgar na generalidade dos bispados de Portugal, Trento não se aplicou em pleno.

Mas pese a variabilidade e as dificuldades encontradas, por todos estes espaços há indícios de que, ao nível do clero, os ecos de Trento se fizeram sentir, em maior ou menor escala, mais cedo ou mais tarde, com maior ou menor grau de sucesso, tudo aspectos a reclamarem estudo e um olhar comparativo mais atento.

A melhoria da formação do clero foi uma dessas preocupações. Ela era já evidente em 1553, em Angra, o que é muito interessante, pois foi exactamente nesta altura que, por carta de D. Henrique, se ficou a saber que o rei estava a mandar que todos os bispos fossem residir nas suas dioceses⁷³.

Ora, em Maio de 1553, D. João III ordenou a criação na vila da Praia, Horta, Ponta Delgada, Ribeira Grande e Vila Franca do Campo de mestres de gramática cuja função era ensinar 12 clérigos pobres, os quais deviam ser nomeados pelo bispo. Sempre nos Açores, em 1567, D. Henrique mandou criar um mestre de capela na catedral com a função de ensinar canto chão e órgão a todos os clérigos do bispado e ainda 20 moços pobres que o bispo escolhesse para o efeito⁷⁴.

O regime dos seminários, determinado conciliarmente, também não foi totalmente esquecido. Em 1566 criou-se um no Funchal⁷⁵. Em Cabo Verde, D. Sebastião constituiu dotação para a fundação de seminário e estimulou a atribuição de ordens a naturais do arquipélago, que estariam apenas afastados de ofícios que

⁷¹ Charles Martial de Witte – Documents..., *cit.*, p. 133.

⁷² José Pedro Paiva – Constituições diocesanas. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 11.

⁷³ Charles Martial de Witte – *La correspondance des premiers nonces permanents au Portugal 1532-1553*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1986, vol. 2, p. 749.

⁷⁴ Charles Martial de Witte – Documents..., *cit.*, p. 195.

⁷⁵ Alberto Vieira – *A Igreja...*, *cit.*, vol. 3, tomo 1, p. 185.

implicassem a pregação⁷⁶. Mas foi preciso esperar pelos inícios do século XVII para ali se instalarem os jesuítas e darem melhor formação à juventude da terra. Também em Angra, a criação de um colégio da Companhia, entre 1569 e 1572, teve papel importante na formação do clero local, tal como aconteceu no Funchal. Até que ponto esta intervenção jesuítica na formação de boa parte do clero das ilhas atlânticas deu alguma tonalidade específica ao clero local? E que papel tiveram estes colégios enquanto apoio à aplicação das medidas de Trento a respeito da formação clerical? Auxiliaram os bispos? Ou foram barreiras à afirmação da sua autoridade e jurisdição?

No que toca ao clero, não foram apenas os problemas do seu número, formação e rendas a receber atenção. O exame dos candidatos que pretendiam aceder a ordens, também esteve em foco. A partir de 1567, nas ilhas açorianas, já o exame dos candidatos aos benefícios era explicitamente encomendado pela Coroa aos bispos, o que parece ser claramente determinado pelo espírito do Concílio, numa altura em que o regente era D. Henrique⁷⁷. Até então estes exames competiam à Mesa da Consciência e o texto da postura henriquina era muito claro. D. Henrique assim procedia pela muita confiança que tinha no bispo D. Nuno Álvares Pereira. Ou seja, também nas ilhas, se pensava que o papel do prelado era incontornável para aplicar a reforma.

O provimento dos benefícios por concurso, visando premiar o mérito e salvaguardar a boa formação dos clérigos, foi outro ponto vivo nos anos imediatamente subsequentes a Trento. Em 1568, em Angra – e volto a este exemplo por ser um dos que está melhor documentado, já que para Cabo Verde e S. Tomé, sobretudo, escasseiam fontes de informação – chegava ordem do mesmo D. Henrique, impondo que todas as dignidades e benefícios se proovessem por concurso, devendo todos ser examinados pelo bispo e por outras pessoas que para isso fossem nomeadas em sínodo, como mandava o Concílio⁷⁸. O mesmo se ia afirmando no Funchal⁷⁹, deixando supor, também neste plano, o peso e influência de medidas emanadas do centro político.

Houve outras iniciativas que sugerem como os ventos de Trento também sopravam no Atlântico, como era o caso da preocupação com a existência de pregadores competentes para ministrar a palavra de Deus⁸⁰, a dotação dos cabidos das catedrais de um cônego penitenciário, a responsabilização dos mestre-escola da Sé pela pregação na catedral e ensino a ministrar a meninos potenciais candi-

⁷⁶ Nuno da Silva Gonçalves – *A Igreja...*, *cit.*, vol. 3, tomo 2, p. 213.

⁷⁷ Charles Martial de Witte – *Documents...*, *cit.*, p. 188.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 206-207.

⁷⁹ Bruno Abreu da Costa – *O estado eclesiástico na Madeira: o provimento de benefícios (séculos XV-XVII)*. Tese de mestrado em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. [S.l.]: [s.n.], 2013, p. 89-90.

⁸⁰ Charles Martial de Witte – *Documents...*, *cit.*, p. 162 e 192-193.

dados ao sacerdócio, bem como a inspecção regular do comportamento clerical através de uma política activa e vigilante de visitas pastorais. Estas, pelo menos em Angra e por acção de D. frei Jorge Santiago foram uma presença constante⁸¹, e serviram, igualmente, de alimento da máquina inquisitorial naquelas paragens, numa aliança (a dos bispos e inquisidores) que, em Portugal, também foi muito viva na era pós-tridentina⁸².

Muito caminho há ainda a percorrer para clarificar como se processou a recepção de Trento em Portugal e nas suas *conquistas*. Espera-se que algumas destas reflexões, para além das novidades que comportam, consintam a criação de um roteiro problematizante que abra novas perspectivas para esta área de estudos no futuro.

⁸¹ *Ibidem*, p. 178.

⁸² José Pedro Paiva – *Baluartes...*, *cit.*

A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO DE TRENTO EM PORTUGAL

AMÉLIA POLÓNIA*

Quatrocentos e cinquenta anos após o encerramento do Concílio de Trento e a publicação dos respectivos decretos, multiplicaram-se, em 2013 os eventos comemorativos de uma data que encerra um ciclo de tentativas de reforma religiosa no âmbito do universo do cristianismo europeu, e abre um ciclo de reformas que se quer extensivo a todo o universo do catolicismo romano. Importa reflectir sobre o que se comemora (ou simplesmente se evoca), por que é que se comemora e como se comemora. No domínio em que nos situamos, o da investigação e do ensino, os contributos podem ser veiculados através de investigações originais ou de sínteses compreensivas dos fenómenos em análise. O presente estudo situa-se, modestamente, no segundo grupo.

O Concílio de Trento apresenta-se como um evento central na vida religiosa, devocional e cultural do ocidente europeu. Os designativos, frequentes, de “pré-tridentino” e “pós-tridentino” apontam-no como uma linha de fronteira, um momento de mudança de paradigma, que nesse evento se cristaliza.

As suas projecções são (re)conhecidas no domínio religioso e projectam-se numa renovação de práticas, mais do que de princípios dogmáticos, éticos ou normativos da Igreja romana. As suas implicações fazem-se sentir, porém, em muitos outros domínios da vida europeia: política, sistemas de pensamento, economia, vida quotidiana, e num universo que ultrapassa, em muito, a Europa, e se estende, por processos de evangelização e de colonização, a outros continentes.

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto e CITCEM

Importa lembrar, nem que seja para discordar, as teses segundo as quais uma verdadeira cisão ocorre, entre a Europa do Norte e a Europa do Sul, bem como entre os universos respectivamente colonizados por europeus católicos e protestantes (anglicanos, presbiterianos, luteranos, calvinistas), a ponto de os efeitos dessa reforma e dessa “contra-reforma” virem a ser interpretados como responsáveis por uma verdadeira divisão entre “espaços desenvolvidos” e “em vias de desenvolvimento”. Tome-se como exemplo dessa articulação as leituras de alguns autores ligados à “new institutional economics”, em particular o pensamento fundador de Douglass C. North¹, ao sublinhar a importância do papel das instituições e dos sistemas de valores na orientação dos comportamentos económicos, e a sua directa projecção nas estratégias e nos resultados de processos de colonização europeia.

Ao enfatizar o estudo dos mercados e dos níveis de desenvolvimento económico como o resultado da interacção entre instituições (em sentido lato) e economia, North acaba por interpretar os níveis de (sub) desenvolvimento no continente americano, por exemplo, de uma forma dicotómica, em que a divisão norte/ sul corresponderia à divisão entre desenvolvimento/ sub-desenvolvimento, emergindo, em última instância, como o resultado de dois modelos institucionais diversos, em que a religião é factor essencial. A divisão entre uma América do Sul, “sub-desenvolvida” (agora dita “em vias de desenvolvimento”), colonizada por católicos ibéricos, e uma América do Norte, espaço económico desenvolvido e de ponta, integrante de duas das maiores potências económicas mundiais, colonizada por anglo-saxónicos protestantes, é por demais impressiva para não tornar óbvia a associação entre economia e religião.

Em limite, essas são também as decorrências, para a Europa, das premissas de Max Weber². A própria cisão sentida hoje, no seio da União Europeia, entre uma Europa do Norte, desenvolvida, e uma Europa do Sul, em crise sistémica, colheita, *mutatis mutandis*, de um processo de reforma religiosa, de uma ética económica e de uma pedagogia social de que o Concílio de Trento se afirma como pedra angular.

Não subscrevendo essa leitura dicotómica ou qualquer análise determinística em História, não sendo discípula de Max Weber e não entendendo que fenómenos culturais e religiosos devam assumir dimensões económicas ou políticas para merecerem a atenção de grupos de debate e de reflexão, não poderia também deixar de anotar os efeitos estruturantes, na vida ocidental, das orientações dimanadas do Concílio de Trento e sistematizadas nos seus decretos, como sendo extensivos a domínios que em muito transcendem os estritamente religiosos. Se as orientações tridentinas consubstanciam um ponto de chegada de um longo processo, também

¹ Douglass C. North – *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990.

² Max Weber – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 1983.

ele de tentativas de reforma, as suas deliberações afirmam-se como um ponto de partida, como um catalisador de dinâmicas que produziram ondas de impacto na muito longa duração, e que em muito transcenderam a Europa.

Por ambiciosa e pertinente que seja essa análise, ela não constituirá, porém, o enfoque deste estudo, o qual se centra num tópico muito concreto e bem delimitado, incidente sobre a recepção do Concílio de Trento em Portugal. Este contributo propõe uma revisão de dados conhecidos acerca da participação portuguesa no Concílio; dos canais pelos quais as suas sessões eram conhecidas em Portugal; das personalidades, das intenções e das vias pelas quais se assiste à recepção das suas deliberações, em Portugal.

Se alguma perspectiva específica molda esta abordagem, ela será a de uma necessária compreensão dessa dinâmica à luz de contextos, em simultâneo eclesiais, religiosos e políticos.

Dito isto, comecemos pelo começo...

As circunstâncias da realização do Concílio de Trento são conhecidas. Realizado entre 1545 e 1563, foi convocado pelo papa Paulo III num contexto de reforma da Igreja Católica e de reacção à divisão então vivida na Europa, devido aos movimentos de contestação protestante³. Conheceu três períodos de realização: 1545-48; 1551-52; 1562-63, data de aprovação dos respectivos *Decretos*. Nas sessões dos dois primeiros períodos debateram-se, fundamentalmente, matérias de natureza teológica e doutrinal. Questões como o pecado original ou a justificação pela fé dominaram esses debates conciliares, a par da discussão em torno dos sacramentos – eucaristia, penitência, extrema-unção – e do valor doutrinal da Sagrada Escritura e da Tradição⁴. Por seu lado, a terceira sessão, continuando, embora, os referidos debates doutrinários, em particular no que toca aos sacramentos da missa, ordem, matrimónio, ao culto dos santos e às indulgências, inclinou-se mais para discussões de natureza pastoral, já iniciadas, de resto, nas sessões precedentes. A situação do episcopado e do clero, secular e regular, dominaram a última fase da reunião conciliar e das suas decisões colhem-se directivas disciplinares, tais como as relativas ao perfil do bom prelado, à obrigatoriedade da residência pessoal, ao dever de visita pastoral, à formação, recrutamento e ordenação do clero diocesano ou, ainda, à função pastoral dos bens da Igreja⁵.

A participação portuguesa no Concílio é também conhecida. Foi solicitada autorização para que o cardeal infante D. Henrique não assistisse pessoalmente à assembleia conciliar. Este constituía-se, afinal, o natural representante da Igreja portuguesa, pelos

³ As circunstâncias, os ciclos de realização, a sua calendarização, os participantes e os debates do concílio estão estudados por uma bibliografia vasta e já consolidada. Anote-se apenas o recente livro dado ao prelo por John O'Malley – *Trent: what happened at the council?*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

⁴ *Canones et decreta sacrosancti, oecumenici et generalis Concilii tridentini*. Lisboa: Francisco Correia, 1564: Sessões 1ª a 16ª.

⁵ *Ibidem*: sessões 16ª a 25ª.

cargos episcopais desempenhados, sucessivamente, nas principais dioceses do reino, nomeadamente as de Braga e Évora, antes mesmo de Lisboa⁶. Na sua ausência, Portugal esteve representado por personalidades de reconhecido mérito e valor pastoral e teológico: D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, insigne dominicano e arcebispo primaz de Braga, D. Fr. João Soares, bispo de Coimbra, e D. Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria. Com eles foram teólogos, como o Dr. Belchior Cornejo, ex-lente da Universidade de Coimbra, o Dr. Diogo de Paiva de Andrade e Fr. Francisco Foreiro, da Ordem de S. Domingos. A esta comitiva acrescentava-se a presença de embaixadores nomeados pela Coroa, de que se destaca D. Fernando de Mascarenhas, comendador da Ordem de Santiago. A delegação completava-se com a presença de D. Jorge de Ataíde, filho do Conde da Castanheira e futuro bispo de Viseu. Presente no Concílio esteve também D. Miguel de Portugal, ainda que não enquanto representante do reino. Cardeal desde 1539, a viver em Itália desde 1540, participou nos conclaves de 1549-1550, de Abril de 1555 e de Maio do mesmo ano. Desta comitiva haveria de destacar-se a actuação, no concílio, quer do prelado de Braga, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, quer do teólogo Diogo Paiva de Andrade, cujos méritos são, de forma reiterada, sublinhados pelo próprio pontífice⁷.

As notícias dos trabalhos conciliares chegaram a Portugal por várias vias, sendo a correspondência diplomática e as trocas epistolares individuais as mais destacadas. Vejam-se os relatórios recebidos pelo cardeal infante D. Henrique, de que os emitidos, a 25 de Abril de 1547, por Fr. Jorge de Santiago, são exemplo⁸. Isto equivale a dizer que o conhecimento das deliberações e dos debates conciliares precede, com notável desfasamento temporal, a chegada dos seus *Decretos* finais. O que nos coloca perante uma questão decisiva: a circulação dos *Capitulos que per ordenança do cardeal D. Henrique foram dados aos prelados por mandado de D. João III*⁹.

Antecipando-se à aprovação papal das deliberações conciliares, foram enviados aos prelados do reino, em 1553, um conjunto de apontamentos contemplando matérias relacionadas com domínios que iam desde o governo das respectivas casas, à gestão financeira das dioceses, à sua actuação pastoral. Pelo seu articulado, o documento poderia ter funcionado como um programa de actuação pastoral, o qual, de uma forma sintética, organizada e coerente, sistematizava os conteúdos sobre essa matéria aprovados na segunda sessão conciliar, realizada em 1551-1552, e antecipava futuras cláusulas dos decretos de Trento.

Em concreto, no que respeita à organização da casa do prelado, pretendia-se que aquela se conformasse com a condição sacerdotal, e reflectisse a exigência de

⁶ Amélia Polónia – *O Cardeal Infante D. Henrique, arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: Ed. Autor, 2005.

⁷ José de Castro – *Portugal no Concílio de Trento*. 6 vols. Lisboa: União Gráfica, 1944-1946, vol. V, Capº III.

⁸ CDB, vol. VI, p. 138.

⁹ BPE – Cod. CIII/2-26, fl. 216 a 218.

humildade que lhe estava adscrita. Nele se contemplam, também, as obrigações sacerdotais, entre as quais se contava, primeiramente, a exigência de cumprir e fazer cumprir o dever de residência, a visita pessoal e/ou delegada da diocese, pelo menos de três em três anos, e a urgência de revisão das constituições diocesanas, no sentido de procurar moderar as penas de excomunhão nelas previstas¹⁰.

De igual modo, procuravam os apontamentos sugerir a necessária reorganização das formas de percepção e distribuição dos rendimentos diocesanos, através da moderação, quer das taxas de chancelaria, quer do número de peditórios gerais e particulares com que se afectavam os fregueses¹¹.

Já no domínio estritamente doutrinal, revela-se um manifesto cuidado com a doutrinação dos jovens e com o baptismo dos escravos. No que se refere ao exercício concreto da actividade diocesana, particular atenção era prestada à escolha dos colaboradores pastorais, fossem eles pregadores, visitantes, provisores, vigários e oficiais de justiça, os que se recrutavam para a cura de almas, ou os que se proviam em benefícios eclesiásticos.

Prescrevia-se, ainda, um maior cuidado com a selecção de candidatos às ordens sacras, devendo o seu ingresso depender, não só de uma suficiente formação intelectual e doutrinal, mas também de uma comprovada honestidade e idoneidade. Assim, em relação ao primeiro aspecto, exigia-se, como condição de acesso, o domínio do latim, a compreensão das palavras litúrgicas, e o conhecimento do canto chão, enquanto, no tocante ao segundo, se impunha um rigoroso exame da vida e costumes dos candidatos.

A compreensão, no tempo, da importância destes procedimentos destaca-se, com clareza, do articulado do documento, segundo o qual: “asi como muita parte da desordem dos eclesiasticos vem do pouco exame dos que se admitem nas ordens asi muita parte da reformação esta neste exame que se quiere ordenar”¹².

O enquadramento e controlo dos colaboradores pastorais diocesanos não se limitava, todavia, às recomendações até agora enunciadas. A criação de colégios para clérigos pobres e jovens sem possibilidades materiais para frequentarem a Universidade completavam um quadro de actuação pastoral concebido de forma coerente. Recomenda-se que aqueles fossem locais “onde possam aprender clérigos pobres o que devem saber para serem bons curas e servirem outros em onestidade e recolhimento que na vida e na sciencia venham a ser bons clerigos a que se provejam os beneficios”¹³.

¹⁰ *Capítulos que por ordenança do cardeal D. Henrique foram dados aos Prelados, por mandado de D. João III.* BPE – Cod. CIII/2-26, fl. 218-219.

¹¹ *Ibidem*, respectivamente fl. 219 e fl. 218.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

As matérias ministradas deveriam, segundo o documento, ser objecto de atenção nas visitas dos prelados, realizadas com o intuito de avaliar o bom funcionamento dessas instituições, o desempenho dos seus mestres e a sua actividade lectiva. Pela sua vocação e orientação, estes colégios parecem preencher as funções de verdadeiros centros de formação do clero, antecipações, afinal, dos seminários diocesanos, que se viriam a apresentar como trunfo maior da implementação das directivas tridentinas.

Pelo seu articulado, este documento poderia ter funcionado como um autêntico programa de actuação episcopal, o qual, de uma forma sintética, organizada e coerente, sistematizava as principais sugestões da segunda reunião conciliar, de 1551-1552, no que a esta matéria respeita, mais tarde retomadas na 3ª fase do Concílio.

As duas personalidades responsáveis pela sua elaboração e difusão – D. João III e o irmão D. Henrique, ver-se-iam, no entanto, envolvidas em alguma controvérsia na cúria pontifícia, em virtude de a publicação destas orientações ter ocorrido antes da sua aprovação oficial pelo pontífice.

O facto de o cardeal se ter antecipado à aprovação formal dos decretos pelo papa, então Júlio III, e, particularmente, a atitude do nuncio, ao tomar este procedimento como um abuso de poder, iria merecer a profunda reprovação papal e chegaria mesmo a fazer perigar a concessão do título de legado *a latere*, desde há muito solicitado para D. Henrique, por D. João III (cargo que só virá a ser-lhe concedido em 1561)¹⁴.

Não será estranha a esta circunstância a constante conflitualidade com o nuncio, a qual claramente é referida numa missiva do embaixador português em Roma enviada a D. João III, datada de 20 de Maio de 1553, na qual se explicitava a agitação provocada pelos capítulos em causa. A propósito de uma carta do nuncio, o embaixador explicava:

“diz (o nuncio) que o cardeal apertou muito com Vosa Alteza que mandase guardar ho concilio e que Vosa Alteza lhe dysera que laa fizesse ele com os prelados e que ele fýzera huns apontamentos os quaes mandara [...] e nysto dyz ele grandes gabos de Vosa Alteza mas do cardeal dyz que o que dysto pior lhe pareceo foy que estes apontamentos vinham de maneira que pareciam mando e querer tomar mays jurdição do que lhe cabia pelo que parecera dever avisar Sua Santidade pera o que podese soceder pelo tempo adiante”¹⁵.

¹⁴ Amélia Polónia – *O Cardeal Infante D. Henrique...*, cit., p. 26 e Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as Normas enviadas pelo Cardeal Infante D. Henrique aos Bispos do Reino em 1553. *Revista da Faculdade de Letras. História*. II Série. 7 (1990) 133-143.

¹⁵ *Carta do Comendador-mor a el-Rei*. Roma, 20 de Maio de 1553. Publ. CDP, t. VII, p. 229.

A carta mencionava, mais à frente, as implicações deste contencioso na concessão da legacia:

“o papa segundo soube mandou chamar Montepulchano e lhe mostrou a carta e lhe dyse vedes ysto o embaxador mata me por esta legacia do cardeal e vos tambem fazes me por yso instancia e se o cardeal faz ysto nam podemdo que fara se tiver mais poder”¹⁶.

A aceitação destes capítulos no espaço português não parece ter conhecido melhores circunstâncias. Alguns bispos exerceram significativa resistência à sua aceitação, recusando a sua legitimidade como documento normativo. Esta resistência é confirmada, quer por notícias do comendador-mor ao rei, em que reportava as reclamações apresentadas por vários prelados do reino ao núncio papal em Lisboa, quer por uns outros apontamentos, desse mesmo ano de 1553, que D. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos, arcebispo de Lisboa, enviou a D. João III¹⁷.

O prelado reiterava, em primeiro lugar, os argumentos expostos pelo núncio no tocante à ilegitimidade da divulgação das decisões do Concílio antes da sua aprovação oficial pelo pontífice. E a cada um dos tópicos respondia numa atitude não isenta de uma certa indignação, por entender que tais recomendações, muitas das quais já estatuídas por concílios precedentes, pretendiam significar o não cumprimento, por parte do episcopado lusitano, e por ele pessoalmente, das normas vigentes. Nota-se, porém, uma clara resistência a tudo o que implicava um significativo investimento dos rendimentos da mesa arcebispal em iniciativas pastorais, nomeadamente as envolvidas pela criação de seminários diocesanos.

Parece claro que dos *Capítulos que per ordenança do Cardeal D. Henrique foram dados aos prelados...* se colhem directivas teológicas e disciplinares que claramente os situam em consonância com o espírito conciliar. Que eles documentam a anuência, senão mesmo a plena adesão de D. Henrique, e do próprio rei, ao projecto tridentino, também já o sublinhámos¹⁸.

Importaria interrogar quais as motivações que impeliam cada uma destas personalidades centrais na vida política e religiosa quinhentista portuguesa a envolver-se nesta iniciativa. Neste domínio, duas ordens de razões poderão ser consideradas: umas de natureza estratégica e outras de cariz espiritual. No tocante às primeiras, será de adiantar a possibilidade de, tanto o rei, como o cardeal D. Henrique pretenderem mostrar ao pontífice um zelo religioso capaz de o levar a conceder o título de legado *a latere*, insistentemente solicitado por D. João III para seu irmão. A natureza do cargo não deixa quaisquer dúvidas quanto à ampli-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ BPE – Cód. CIII/ 2-26, fl. 220-232.

¹⁸ Amélia Polónia – Recepção do Concílio de Trento em Portugal... *cit*.

tude das suas atribuições e poderes, os quais reforçariam e ampliariam a capacidade de intervenção do cardeal no domínio eclesiástico, e até político. Do agrado seria, também, do monarca, que procuraria, deste modo, pôr termo às frequentes desavenças com os legados pontifícios e, por outro lado, ampliar, por esse meio, o seu já vasto campo de intervenção na vida religiosa do país. A segunda ordem de razões, que não contradita necessariamente a primeira, colhe da discussão em torno da real adesão do cardeal infante ao espírito de Trento. Na verdade, a carta do nuncio ao papa responsabiliza directamente o cardeal infante pela iniciativa de enviar aos prelados do reino os capítulos em causa.

Quaisquer que fossem as motivações de tais apontamentos, e as do seu envio aos prelados do reino, o ambiente parece, porém, não ter estado ainda suficientemente maduro para a sua plena receptividade.

Este episódio, independentemente do significado que tenha como primeira tentativa para implementar oficialmente, em Portugal, com notória anterioridade em relação à restante Europa, o espírito e a norma de Trento, coloca-nos perante duas questões que importaria discutir: a primeira prende-se com o protagonismo, neste processo, de figuras centrais da vida política portuguesa, para além da eclesiástica, e da relação estratégica existente entre um programa de centralização e reforço do poder político de um monarca – D. João III, e um programa de reforço doutrinal e de disciplinamento de comportamentos previsto por Trento. A segunda ordem de razões articula-se com a discussão da existência, em Portugal, de um processo de reforma religiosa já em curso antes e durante a realização do concílio, que possa mesmo explicar o facto de os decretos de Trento virem a ser proclamados e incluídos nos corpos legislativos nacionais com manifesta anterioridade em relação a outros espaços europeus.

É do conhecimento geral que Portugal foi um dos primeiros países a adoptar e a integrar no corpo legislativo nacional os decretos conciliares, confirmados em 26 de Janeiro de 1564 pelo papa Pio V, na bula *Benedictus Deus*. As circunstâncias desta adopção estão, também, já estudadas¹⁹. Foi no decurso da regência de D. Henrique, na menoridade de D. Sebastião, que os decretos chegaram a Portugal, tendo sido a bula de confirmação do concílio solenemente lida e publicada pelo cardeal infante na Sé de Lisboa, da qual era, então, prelado.

Parece justo ver-se D. Henrique como um dos principais mentores do processo de reconhecimento e publicitação das decisões tridentinas em Portugal. Com efeito, decorre da sua iniciativa a publicação dos decretos, primeiro em latim²⁰,

¹⁹ Marcelo Caetano – Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*. 19 (1965) 7-87.

²⁰ *Canones et decreta sacrosancti, oecumenici et generalis Concilii tridentini...*

e depois em vernáculo²¹. Esta circunstância consubstancia, por si só, a simbólica convergência de poderes políticos e eclesiásticos na promoção e na divulgação do espírito de reforma e da letra normativa de Trento.

Esta não era, em Portugal, circunstância inédita. Lembre-se todo o processo de tentativa de reforma das ordens religiosas, desde cedo mobilizadora da acção de monarcas e de infantes da Casa Real. A reforma das ordens religiosas foi, em Portugal, como na Europa, uma obra de longo curso. Sentida como imperativa por toda a cristandade, também em Portugal monarcas sucessivos, pelo menos desde D. Duarte, foram tentando reverter o descalabro moral e de costumes, o global incumprimento das regras conventuais, a tendencial secularização das práticas e das vivências monásticas. Foi talvez no reinado de D. Manuel I, acompanhando as conjunturas europeias, que essa intervenção se tornou mais consistente, só conhecendo, porém, realizações de vulto no reinado de D. João III, contando este monarca com os contributos de seus irmãos: D. Afonso, D. Henrique e D. Luís. Os primeiros, actuando como eclesiásticos, e reformando a partir do interior as instituições a que se encontravam ligados; o terceiro, pela sua empatia e simpatia pelos padres inacianos e os frades capuchos, dois grupos conventuais activos nesse processo de revisão da vivência monástica.

Essa reforma congreganista evidencia-se na acção de D. João III, ao prosseguir e potenciar o processo de anexação das ordens militares à Coroa, previamente iniciado por D. Manuel I. Manifesta-se também na acção exercida por frei António de Lisboa no Convento de Tomar, da Ordem de Cristo. Decisivas intervenções régias em mosteiros cistercienses, agostinhos, franciscanos, carmelitas e dominicanos estão também identificadas. Em muitos destes, D. Henrique apenas prosseguiu a acção reformadora de seu irmão, D. Afonso, já que, quer em Santa Cruz de Coimbra, quer em Alcobaça, este já dera os primeiros passos nesse sentido²². Já em 1554 vimos D. João III a tentar ligar D. Henrique a essa cruzada reformadora, ao escrever ao seu embaixador em Roma recomendando que solicitasse ao papa que incumba D. Henrique da visitação dos mosteiros e religiosos do reino, em ordem à sua necessária reforma²³. E também em 1558 pretendeu, de novo, o rei que se associasse D. Henrique ao julgamento e punição do abade do Mosteiro de Pombeiro²⁴, notícias que confirmam a intenção do monarca de combinar as intervenções no domínio eclesiástico ao seu programa político.

A interferência de D. João III na esfera religiosa, como baluarte de reforço do seu poder é ainda visível na criação, em 1532, da Mesa de Consciência, depois

²¹ *Decretos e determinações do Concílio Tridentino que devem ser notificados ao povo...* Lisboa: Francisco Correia, 1564.

²² José Sebastião da Silva Dias – *Correntes do sentimento religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, vol. 1, p. 99.

²³ CDP, t. VII, p. 335. Carta de Março de 1554.

²⁴ CDP, t. VII, p. 67-68.

também chamada “das Ordens”, iniciativa motivadora, inclusivamente, de protestos, por parte do núncio apostólico em Lisboa. No mesmo sentido se inclui o programa de reforma do mapa diocesano do reino, à imagem, de resto, do que havia empreendido com as circunscrições civis, nomeadamente as comarcas. De mais difícil implementação foi o remapeamento das dioceses. Fosse ele motivado pela vontade política de criar mais bispados para provisão de apaniguados (intenção atribuída a D. Catarina, como sublinha Ana Isabel Buescu²⁵) ou suportada pelos conhecidos jogos de nepotismo e reforço de redes clientelares (analisados por José Pedro Paiva²⁶) – o facto é que essa iniciativa contribuiu parcialmente, e teria con corrido bem mais extensivamente, a ser implementada em toda a sua extensão, para a diminuição da extensão dos territórios administrados por cada prelado e, por isso, para uma mais judiciosa administração diocesana – espírito partilhado, de resto, pelas futuras deliberações tridentinas. Desse programa, porém, apenas obteve o monarca, nos anos 40, autorização papal para criar três novas dioceses: Miranda, Leiria e Portalegre²⁷.

Neste contexto faz sentido retomar tópicos de uma discussão, já por muitos promovida, em torno da utilização da carreira eclesiástica, primeiro de D. Afonso, depois de D. Henrique, por D. João III. Com efeito, a progressão que se conhece da carreira eclesiástica de D. Henrique, parece dever ligar-se a uma clara intencionalidade política de D. João III. O interesse pessoal na promoção eclesiástica de D. Henrique está por demais comprovado, bastando para tal recorrer à correspondência com os embaixadores portugueses na corte pontifícia. Reconhecida a sua intervenção em todos os grandes momentos da carreira do cardeal infante – o da concessão da mitra bracarense e, posteriormente, da eborense, o da atribuição do barrete cardinalício – ela é, porventura, mais notória nos negócios da inquisição, da legacia *a latere* e, até inequívoca nas candidaturas à tiara papal²⁸.

O domínio de qualquer um destes cargos, particularmente dos dois primeiros, constitui um inegável ponto de apoio de uma política de centralização régia – característica maior do governo joanino. A correlação, facilmente estabelecida entre o desejo de D. João III de dominar o Tribunal do Santo Ofício, e a sua luta para nele prover como titular-mor o infante D. Henrique, a despeito das próprias regras canónicas; ou a ligação entre os violentos e frequentes conflitos com os representantes pontifícios no reino, tão abundantemente documentada, e a nomeação do cardeal para legado *a latere* parecem, de facto, apontar nesse

²⁵ Ana Isabel Buescu – *D. João III*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, p. 192-193.

²⁶ José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

²⁷ Veja-se José Pedro Paiva – Dioceses e organização eclesiástica. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 187-199. No que diz respeito à criação da diocese de Portalegre, veja-se Amélia Polónia – *O Cardeal Infante D. Henrique...*, cit., p. 76, 215-217.

²⁸ Amélia Polónia – *D. Henrique*. Lisboa: Temas e Debates, 2009, p. 93-98.

sentido. No mesmo contexto parecem poder situar-se as candidaturas à cúria romana. Exercendo influência directa sobre o supremo representante da Cristandade, o monarca conseguiria, não só orientar internamente e canalizar os potenciais apoios eclesiásticos à sua política, como lançar em novas bases a sua projecção, e a do reino, na Europa católica do seu tempo.

A mesma linha de interpretação se poderá aplicar, porventura, aos investimentos que vemos os vários titulares da monarquia portuguesa dedicar ao processo de recepção e publicitação do Concílio de Trento em Portugal. Tal ocorre com D. Henrique, por maioria de razões, e com D. Sebastião. Lembremos que este monarca, já na plenitude da titularidade régia, viria a proclamar, sem reservas, as deliberações tridentinas, confirmando a orientação que D. Henrique, como regente, assumira.

Procurar uma explicação estritamente política para esta adesão incondicional às orientações de Trento, cujo teor, nomeadamente no que respeita às vastas atribuições do poder episcopal, foi amplamente contestado e integrado com resistências nas constituições dos restantes reinos da Europa católica do tempo²⁹, parece, porém, redutor. Para além dos jogos de poder, a existência de um contexto prévio de introdução de um perfil pastoral consentâneo com as deliberações de Trento tornaria compreensível a recepção célere e relativamente pacífica das deliberações tridentinas no espaço religioso português.

Veja-se o labor legislativo, que ocorreu no decurso do século XVI e até 1564, de que resultou, desde 1505, a edição de pelo menos 17 constituições diocesanas, muitas das quais já informadas pelos princípios orientadores que vingarão em Trento, nomeadamente no que se refere à formação e comportamento do clero. Desses textos normativos podem-se destacar as constituições de Braga (1505), Coimbra (1521), Viseu (1527), Évora (1534, reeditadas em 1558 pelo Infante D. Henrique) e Lisboa (1536)³⁰.

Outros contextos poderão explicar porque se encontrava maduro o espaço português para a recepção e divulgação dos decretos de Trento por algumas das elites políticas e eclesiásticas do reino. A disseminação do pensamento doutrinal e pastoral dominicano, vertido por personalidades centrais na vida religiosa

²⁹ Ver, entre muitos outros, Giuseppe Alberigo – Du concilie de Trente au tridentisme. *Irénikon*. 54 (1981-1982) 192-210; José Pedro Paiva – La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640). *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*. 20:1 (2010), 37 p. (acessível em <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm>); Ignasi Fernandez Terricabras – *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Commemoración de los Centenarios de Filipe II y Carlos V, 2000; Ignasi Fernandez Terricabras – Entre ideal y realidad: las élites eclesiásticas y la reforma católica en la España del siglo XVI. In Nuno Gonçalo Monteiro; Pedro Cardim; Mafalda Soares da Cunha (coords.) – *Optima Pars: Elites Ibero-Americanas de Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2000, p. 13-45.

³⁰ Vide José Pedro Paiva – Constituições Diocesanas. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 9-15.

portuguesa, como frei Luís de Granada e D. frei Bartolomeu dos Mártires constituiu, sem dúvida, factor a considerar. A ele se deve adicionar a presença activa e doutrinadora da Companhia de Jesus, desde 1540, e a sua acção mobilizadora de círculos de poder, nomeadamente dos circuitos da corte.

Independentemente da polémica acerca dos reais mentores da transferência de frei Luís de Granada para Portugal, e a despeito das relações privilegiadas deste com outras individualidades políticas portuguesas, como é o caso de D. Catarina, de quem foi confessor, parece resultar inequívoca a sua forte ligação a D. Henrique³¹. No domínio religioso, duas áreas de actuação nos parecem ser de destacar como decorrentes dessa colaboração: a pregação e a implementação de publicações de teor doutrinal e pastoral. No que toca à pregação, são vários os indícios que confirmam a sua prática, em Évora, pelo frade dominicano, alimentando uma estratégia de mobilização de massas que viria a ser erigida como central na dinâmica reformadora tridentina³².

Inequívocos são, por outro lado, os contributos aduzidos pelo frade dominicano através de escritos e traduções de sua lavra, ou decorrentes do seu incentivo. Neste contexto se inserem os *Sermones del tiempo*³³, *Los seis libros de la Rhetorica Ecclesiastica*³⁴, e as traduções de Paulo de Palacios da *Summa Caietana* (de Tomas Vio) *sacada en language castellano*³⁵, e de Fr. Juan de la Cruz – *Treinta y dos sermones...*³⁶, feitas também através da mediação do dominicano e subsidiadas pelo Cardeal, utilizando a actividade tipográfica de André de Burgos, em Évora.

Frei Luís de Granada surge, ainda, como um veículo privilegiado de contacto com algumas personalidades de vulto da cristandade mobilizada pela reforma católica. Entre elas poderemos citar o beato Juan d'Ávila, o cardeal Carlos Borromeu (arcebispo de Milão), ou D. Juan de Ribera (arcebispo de Valência), como três nomes de referência obrigatória pela aura que os envolve. Frei Luís de Granada assumiu, a par de outros destacados mediadores culturais do tempo, o papel

³¹ Maria Idalina Resina Rodrigues – *Fr. Luís de Granada e a Literatura de Espiritualidade em Portugal*. Lisboa, 1976 [Dissertação de doutoramento]. Sobre a influência de uma vertente reformista dominicana em Portugal, vide também Raúl de Almeida Rolo – *Contexto teológico e espiritual português no tempo de Camões*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1984 (Separata das *Actas IV Reunião de Camonistas*, p. 593-622) e *L'évêque de la Reforme Tridentine: sa mission pastorale d'après le venerable Barthélemy des Martyrs*. Trad. du Portugais par le R. P. Celsus Salmon. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965.

³² Amélia Polónia – *O Cardeal Infante D. Henrique, arcebispo de Évora...*, cit., p. 149-155.

³³ Fr. Luis de Granada – *Sermones de tiempo*. Trad. por el Padre Don Pedro Duarte. T. I. Madrid: D. Plácido Barco Lopez, 1790.

³⁴ Fr. Luis de Granada – *Los seis libros de la Rhetorica Ecclesiastica...* Barcelona: Juan Julis e Bernardo Bla, s.d.

³⁵ Tomás Vio – *Suma caietana*. Trad. Paulo de Palacios. Lisboa: João Blávio, 1557.

³⁶ Fr. Juan de la Cruz – *Treinta y dos sermones en los cuales se declaran los mandamientos de la ley, articulas de la Fe y sacramentos, con otras cosas provechosas, sacadas de latín en romance por el R. P. F. Juan de la Cruz*. Barcelona: Pedro Malo, 1574.

de intermediário entre vários espaços e várias individualidades da cristandade, trazendo a Portugal os mais elevados modelos pastorais.

A problemática que rodeia a entrada da Companhia de Jesus é um pouco mais complexa, e assume incidências em vários domínios da vida portuguesa quinhentista³⁷. Parece não restarem dúvidas que a influência do infante D. Luís, o qual igualmente introduzira, por esse tempo, a Companhia de Jesus nos domínios do priorado do Crato, teria sido decisiva para a aceitação da Companhia, nomeadamente para a predilecção que por ela acabará por revelar o cardeal D. Henrique, o qual viria, mais tarde, a convidar os seus membros, não só a aumentar as hostes clericais da diocese de Évora, de que então era prelado, o que teria acontecido por volta de 1550 ou 1551³⁸, passando eles, desde então, a desempenhar importantes atribuições, que incluíam a confissão, a pregação, ou as famosas missões do interior, mas também transformando-os em agentes pedagógicos de eleição.

É de facto indissociável a ligação dos padres jesuítas às estruturas de ensino em Portugal, nomeadamente as promovidas pelo cardeal infante. Esta predilecta ligação tende a ser vista não só em termos de preferência, mas de exclusividade, tendo em conta a atenção e os privilégios que lhes foram concedidos por D. Henrique e não apenas nos espaços de que era prelado.

Devido, em grande medida, à acção conjugada destes agentes, entende-se que, de facto, em 1564, quando da publicitação dos decretos do Concílio Tridentino em Portugal, já algumas, se não um número significativo das suas deliberações estavam activas. Veja-se o que ocorre com a formação eclesiástica, que, à falta de seminários diocesanos, era parcialmente assegurada pelos Colégios da Companhia de Jesus e por aqueles que lhes foram sucessivamente entregues: o de S. Paulo, em Braga, o do Porto, o de Coimbra, o de Santo Antão de Lisboa, para além da direcção do Colégio do Espírito Santo, em Évora, criado em 1553 e, é claro, da própria Universidade de Évora, desde 1559³⁹.

³⁷ Ver as obras clássicas de Baltazar Teles – *Chronica da Companhia de Jesus da Província Portuguesa*, Vol. I-II. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1645-77; António Franco – *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus no Real Collegio do Espirito Santo de Évora no Reyno de Portugal*. Livº 1º. Lisboa, 1714; Francisco Rodrigues – *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 4 ts., 7 vol. Porto: Liv. Apostolado da Imprensa, 1931-1950 e as mais recentes contribuições de Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006; e *Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

³⁸ Francisco Rodrigues – *História da Companhia de Jesus...* t. I, vol. II, cap. II e Baltazar Teles – *Chronica da Companhia de Jesus...*, Vol. I, p. 486.

³⁹ Amélia Polónia – Formação académica e vida quotidiana dos estudantes da Universidade de Évora nos primórdios da sua fundação: uma leitura contextual. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 2ª Série. 10 (1993) 137-175 e A fundação da Universidade de Évora em análise contextual: a Universidade ao serviço de um projecto pastoral e pedagógico. In Sara Marques Pereira e Francisco Lourenço Vaz (eds.) – *Universidade de Évora (1559-2009). 450 anos de modernidade educativa*. [S.l.]: Chiado Editora, 2012, p. 81-100.

Acresce a este quadro o facto de o humanismo, como programa cultural, ter tido, em Portugal, uma breve existência, entre a tardia conversão do reino às suas prioridades cívicas, literárias, filosóficas e pedagógicas, e a instalação dos programas culturais próprios da Contra-Reforma, a que o reino aderiu intensa e precocemente, dando origem a uma contra-corrente que caracteriza já o final do reinado de D. João III e de forma marcante toda a segunda metade do século XVI. O próprio erasmismo, nas suas vertentes cívicas e pedagógicas, para além de principal baluarte do humanismo cristão, tão propagado em toda a Europa, incluindo em Espanha, teve em Portugal tímidas emergências e adeptos selectivos, de que Damião de Góis é exemplo, mas nunca uma divulgação suficiente para constituir efectivo reduto de resistência à propagação de um plano e de um espírito de reforma em moldes tridentinos⁴⁰.

A não esquecer, também, no delinear deste quadro contextual em que deve ser compreendida a recepção do concílio de Trento em Portugal, a acção da Inquisição, e o seu papel de reforço da ortodoxia, mas também de controlo ideológico e de censura do pensamento. Publicadas por iniciativa do cardeal infante, podem-se recensear, entre 1547 e 1564, cinco edições de quatro róis de livros proibidos. De 1547 é a *Proibição dos livros defesos*⁴¹; de 1551, o *Rol dos livros defesos por o Cardeal Iffante Inquisidor geral nestes Reynos de Portugal*⁴²; de 1561 o *Rol dos Livros defesos nestes Reinos & Senhorios de Portugal q ho Senhor Cardeal Iffante Inquisidor geral mandou fazer*⁴³, tendo-se, finalmente, em 1564, procedido à publicação do *Index librorum prohibitorum* tridentino e à sua impressão em vernáculo⁴⁴.

A este número teremos, ainda, que adicionar a publicação, sob a égide de D. João Soares, bispo de Coimbra, do *Index auctorum et librorum*⁴⁵, em 1559. Note-se que os primeiros índices são compendiados e publicados no período imediatamente subsequente ao restabelecimento do Tribunal. A data de 1547 não é, todavia, o ano da primeira atitude censória. Data de 2 de Novembro de 1540 a atribuição ao prior de S. Domingos de Lisboa da função de examinar os livros

⁴⁰ Marcel Bataillon – *Erasmus et l’Espagne*. Genève: Librairie Droz, 1991.

⁴¹ *Proibição dos livros defesos*. ANTT – *Inquisição de Lisboa*, Cód. 155-4-722, doc. 78, fl. 32 a 36v. Publ. *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*. Reprodução fac-similada, apresentação, estudo introdutório, por Artur Moreira de Sá. Lisboa: I.N.I.C., 1983, p. 133-142.

⁴² *Rol dos livros defesos por o Cardeal Iffante Inquisidor geral nestes Reynos de Portugal* 1551, Publ. *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*, p. 155-176.

⁴³ *Rol dos Livros defesos nestes Reinos e Senhorios de Portugal q ho Senhor Cardeal Iffante Inquisidor geral mandou fazer* 1561. Publ. *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*, p. 257-351.

⁴⁴ Ver, respetivamente, *Index Librorum Prohibitorum...* 1564. Publ. *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*, p. 353-441 e *Rol dos Livros que neste Reyno se Prohibem...* 1564. Publ. *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*, p. 445-467.

⁴⁵ *Index auctorum et librorum*. Publ. *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no séc. XVI*, p. 177-255.

das livrarias da cidade, devendo notificar os impressores da obrigatoriedade de submeterem todas as publicações a censura prévia⁴⁶.

A evolução do teor dos vários índices expurgatórios portugueses, de 1547 a 1561, acompanha, afinal, a inclinação cada vez mais acentuada da corte e de figuras-chave da vida eclesiástica portuguesa para um cada vez maior rigorismo, manifesto num espírito censor mais apertado e alargado do ponto de vista da abrangência de autores, géneros e matérias condenadas, acompanhando, afinal, e reflectindo, por vezes mesmo com antecipação e maior exigência, o espírito de reforma católica promovida pelo Concílio de Trento. Erasmo de Roterdão e Lefèvre d'Étaples são dois dos autores cujas obras mais profundamente foram afectadas pela censura inquisitorial. O primeiro foi tratado com alguma benignidade no rol de 1547 mas, já nos índices de 1561, viria a globalidade da sua obra a ser impedida de circular, tendo mesmo Erasmo sido tratado como herético, numa abordagem, afinal mais intolerante do que aquela que lhe estava reservada no próprio catálogo tridentino de 1564. Área igualmente visada foi a do biblicismo, restringindo-se ao máximo a circulação de quaisquer versões editadas de textos bíblicos, que não as estritamente autorizadas por Trento.

Se a compilação de róis de livros defesos consubstancia mais uma faceta regulamentadora da actuação inquisitorial, pretendendo as listas publicadas orientar de forma centralizada a acção de vigilância e de obstrução à circulação de obras consideradas heréticas, ou de teor menos conforme à estrita ortodoxia católica, essa preocupação é evidenciada de outros modos. Data de 21 de Outubro de 1561 um outro documento normativo nesta área: o *Regimento da Visitação às Embarcações Estrangeiras*⁴⁷.

Essa atribuição, a cargo de um solicitador do Santo Ofício, que se faria acompanhar de um escrivão e de um intérprete, procura obviar à difusão de ideias luteranas e doutrinas reformadoras, devendo votar particular atenção, de acordo com o teor do regimento, às embarcações chegadas de Inglaterra, Flandres, Alemanha e França, os grandes polos, afinal, de expansão das ideias reformadas.

Tinha a visita as funções de controlar a entrada de eventuais livros de circulação proibida e de tomar informação acerca de eclesiásticos recém chegados, os quais de imediato deveriam apresentar-se à Inquisição ou ao prelado diocesano e, sobretudo, a de registar a aportagem de estrangeiros. Note-se que o mesmo regimento prescreve o seu rigoroso recenseamento, devendo ser declarada a sua naturalidade e o local de residência temporária, e identificados os seus hospedeiros. A estes ficavam fixadas obrigações estritas, que os transformavam em agentes de vigilância religiosa, devendo denunciar qualquer suspeita de heterodoxia, con-

⁴⁶ ANTT – *Mamuscritos da Livraria*, Cód. 977, fl. 4. Publ. António Baião – A Inquisição em Portugal e no Brasil, Subsídios para a sua História. *Arquivo Histórico Português*. Lisboa. 4 (1906-1908), p. 394.

⁴⁷ Publ. António Baião – *A Inquisição em Portugal...*, cit., p. 50-51.

formar os seus hóspedes com o respeito por tabus alimentares e por práticas religiosas católicas, e ainda contribuir para a sua doutrinação. Desideratos teóricos, é certo, mas práticas restritivas e geradoras de atitudes de suspeição para qualquer comunidade ou indivíduo estrangeiro de passagem ou residente em Portugal. Note-se que esta bateria de procedimentos se dirigia a um outro grupo, que não os cristãos novos: os luteranos e reformados em geral.

O mesmo objectivo de controlo de obras e de ideias heterodoxas determinava a visita às livrarias, matéria menos documentada, ainda que seja mencionada, numa carta do cardeal D. Henrique, a existência de um regimento com esse fim. O procedimento parece, no entanto, ter-se iniciado já em 1551, data em que o inquisidor de Lisboa, frei Jerónimo de Azambuja, ordenou aos livreiros da cidade a apresentação de listas dos livros para orientação da visita que proximamente se realizaria⁴⁸. A sua organização era da competência directa do Conselho Geral do Santo Ofício, de acordo com o prescrito no artigo 9º do respectivo regimento, que atribuiu a este órgão as competências de visitar livrarias e bibliotecas, a elaboração dos róis de livros proibidos e a concessão de licenças de impressão. Encontrava-se, porém, sob a directa alçada do inquisidor geral. A este cabia, ainda, por deliberações pontifícias de 1560, a leitura de obras heréticas e o poder de conceder a mesma licença às pessoas que nomeasse. Ambas as incumbências consubstanciam uma atitude censora e uma dimensão que, ainda que com extensões culturais, procede de fundamento religioso⁴⁹.

Em suma, do exposto parece ficar claro que, em 1564, as condições eram propícias à recepção, institucional e oficial, dos decretos do Concílio de Trento. Existia, em Portugal, uma aparente consonância entre elites políticas e eclesiásticas, e entre os planos de reforma, institucional e doutrinária vigentes, e o espírito de Trento. Isto no que se refere à sua recepção. Outra questão, que aqui não se tratará, prende-se com a sua aplicação. Lembremos que, entre 1500 e 1564 foram publicadas dezassete constituições diocesanas. Entre 1564 e 1600 foram publicadas catorze, já seguindo o prescrito nos Decretos de Trento, número que ascende a vinte se estendermos esse período até 1620: números não muito diferentes entre si, e que não identificam, por si só, uma mudança no ritmo ou na importância dada a uma dinâmica regulamentadora e, porventura, reformadora.

Em termos de conteúdo, para além das inevitáveis implicações doutrinárias e eclesiásticas procedentes das orientações tridentinas, as decorrências do Concílio não podiam deixar de se fazer sentir em áreas que transcendem as estruturas e o corpo eclesiástico, e se prendem com formas de enquadramento dos crentes e com a prática religiosa quotidiana. Se nos ativermos, por exemplo, ao teor das

⁴⁸ ANTT – Conselho Geral do Santo Ofício, lv. 92, fl. 188v.

⁴⁹ Sobre esta matéria vide, também, José Pedro Paiva – Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos. *Revista de História das Ideias*. 28 (2007) 687-737.

ordenações contidas nos *Decretos do Concílio Provincial Eborense*, impressos em 1568 por mandado de D. João de Melo⁵⁰, é perceptível que, para além das apostas na dignificação do clero, patentes em exigências concretas no que toca ao vestuário, calçado, linguagem, desempenho de funções litúrgicas, dever de residência e formação eclesiástica, e na dignificação do espaço litúrgico, consubstanciada numa clara clivagem entre sagrado e profano, e numa importância acrescida atribuída à iconografia religiosa e à ornamentação, outras áreas foram de igual modo privilegiadas. É o caso da renovação e dignificação do culto divino, promovidas através de uma uniformização litúrgica e de uma dignidade e mesmo magnificência, em que a exterioridade do culto – a palavra, o canto, a ornamentação e a paramentação colhem atenção destacada. A par, há que referir a importância de toda uma simbologia religiosa, de resto, cumulativa a uma declarada marginalização das manifestações profanas e das expressões da cultura popular – no espaço da igreja, como no espaço secular.

O controlo ideológico e estético, também aí previsto, através de uma vigilância de livrarias públicas e privadas e da própria iconografia religiosa, aponta ainda para o reforço de uma ortodoxia que não é exclusivamente doutrinal, e que disciplina valores e atitudes, face ao profano e ao sagrado, face à cultura e à arte.

As suas normas apontam, ainda, para um claro enquadramento sócio-religioso das vastas massas de fiéis, ao visar uma melhor formação doutrinal e catequética, um mais eficaz acompanhamento pastoral através da pregação e da direcção de consciência, mas também uma mais severa vigilância da sua vida e costumes, de que inquirições e visitas anuais são instrumentos nucleares⁵¹. Se nos ativermos ainda à obrigatoriedade da realização de róis de confessados e de registos paroquiais, previstos pelo concílio de Trento, e implementados pelo prelado nas suas dioceses, configuraremos, sem dúvida, um dilatado domínio de intervenção da religião sobre a vida quotidiana dos crentes⁵².

Tais determinações, a terem realização prática, e tudo indica que o tiveram, não poderiam deixar de introduzir consequências de vulto, não só no domínio pastoral, mas também no domínio cultural e das próprias mentalidades.

Estas são ideias adquiridas e cremos que consensuais. Portugal assistiu, com a recepção, publicação e aplicação dos decretos tridentinos, a uma das poucas expe-

⁵⁰ *Decretos do Concílio Provincial Eborense*. Évora: André de Burgos, 1568.

⁵¹ Joaquim Ramos de Carvalho e José Pedro Paiva – Visitas. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. P-V, *Apêndices*. Lisboa: Círculo de leitores, 2001, p. 365-370; Joaquim Ramos de Carvalho – A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*. 24 (1988) 121-163; Maria de Lurdes Fernandes – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de leitores, 2000, p. 15-38.

⁵² Amélia Polónia – Reflexão sobre alguns aspectos da vida quotidiana no século XVI. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 2ª Série. 13 (1995) 73-95.

riências de vanguarda, um dos poucos momentos de sincronia com o centro por excelência do universo católico: Roma. E isto parece ter ocorrido precisamente porque o terreno estava preparado, por acção de forças confluentes, de natureza política, religiosa e cultural, que transformaram Portugal, não só num paladino, na Europa, do espírito de Trento, mas num dos principais veículos de divulgação universal do seu programa, através de um intenso movimento de evangelização a nível planetário.

O impacto da recepção e divulgação deste programa não pode ser, no caso português, avaliado apenas na escala da sua dimensão de reino peninsular, antes exige um questionamento das suas implicações a um nível global, nomeadamente no que se reporta às “gramáticas de conversão” utilizadas nos encontros de culturas no Brasil, em África, no Oriente e no Extremo Oriente. Sobre estas questões, porém, outros se debruçarão.

A REFORMA CATÓLICA NA DIOCESE DE VISEU (1552-1639)

JOÃO ROCHA NUNES*

No século XVI, em plena assembleia conciliar tridentina, assumiu-se que era fundamental melhorar a imagem, preparação religiosa e comportamento ético e moral do clero. No que se refere aos fiéis, os padres tridentinos consideraram relevante doutriná-los, revigorar a prática sacramental, reforçar as manifestações de culto e depurar comportamentos desviantes. Como se projectaram estas intenções na diocese de Viseu? E que instrumentos foram utilizados para as executar¹?

1. A reforma do clero

No que respeita à formação do clero, o poder episcopal de Viseu começou, em meados do século XVI, por exigir um conjunto de saberes aos ordinandos que não apenas os de gramática, nomeadamente latim, casos de consciência, canto, mandamentos da lei de Deus e da Igreja, sacramentos e ritos/cerimónias da Igreja, bem como que possuíssem breviário e o soubessem reger. Instituiu-se, também, um exame para todos os que almejassem obter ordens sacras. Estas disposições, todavia, não tiveram efeitos imediatos. Com efeito, em 1570, à semelhança de

* Instituto Politécnico de Viseu

¹ Este estudo incorpora dados da tese de doutoramento apresentada por mim à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 2011: “A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639)”. A não explicitação de qualquer referência neste texto remete naturalmente para João Rocha Nunes – *A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639)*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. [S.l.]: [s.n.], 2010.

outros párocos, o de Gafanhão foi considerado “insuficiente e indigno para o ofício de pastor”, porque os conhecimentos que possuía eram rudimentares².

Consciente de que era necessário reforçar a preparação religiosa do clero, o bispo D. Jorge de Ataíde, em inícios da década de 70 do século XVI obrigou os párocos à realização de um exame, sob pena de serem suspensos do exercício do múnus paroquial. Paralelamente, reforçou os mecanismos de vigilância da actividade dos confessores. Estes só eram autorizados a exercer funções se fossem aprovados pelo poder episcopal, depois da realização de um exame.

No que se refere à idade e imagem do clero, em 1556, o bispo D. Gonçalo Pinheiro decretou que os candidatos a ordens menores deveriam ter idades compreendidas entre os 7 e os 15 anos. Ao mesmo tempo, restringiu-se o acesso aos escravos cativos e aos bigamos. Já os pretendentes a ser ordenados em ordens sacras deveriam “ [ter] a ydade per direuto limitada[...] e nam serem aleyjados nem de feyçam monstruosa”³. Por outro lado, procurou-se vedar o sacerdócio aos descendentes de judeus, iniciando-se caminho para impor a designada “limpeza de sangue”. Em 1584, Jerónimo Cardoso só foi admitido a exame de ordens sacras por “não ter cara de cristão-novo nem judeu”⁴.

Em inícios do século XVII as exigências foram reforçadas. A partir de 1617 acabaram por ser impedidos de aceder ao estado eclesiástico cristãos-novos, descendentes de mouros, criminosos, filhos ilegítimos, jograis, doentes, excomungados, ébrios, deficientes e brigosos. De forma a promover o celibato, estendeu-se a proibição aos amancebados, casados e “fornicários”. Vedou-se, igualmente, a entrada no corpo clerical aos que tivessem cometido algum delito, excomungados, abstémios e aos que tivessem sido suspensos ou deixassem de possuir por cedência ou venda o património com que se haviam ordenado.

A par do agravamento dos requisitos, foram criados instrumentos de inspecção de acesso à ordem: todos os candidatos deveriam ser obrigados a realizar uma inquirição *de genere*. O Concílio de Trento determinou ainda que fossem excluídos das ordens maiores todos os que não tivessem benefícios ou rendimentos que lhes permitissem “viver com decência”⁵. Na diocese de Viseu, nos anos 80 do século XVI, já se exigiam aos candidatos às ordens sacras, bens avaliados em 100 mil reais.

Poder-se-ia pensar que as disposições relativas à formação, idade e imagem do clero levaram a uma redução substancial das cifras de eclesiásticos e a um reforço das suas qualificações. Não foi assim. O número de sacerdotes cresceu

² ADV – *Cabido – Colações*, Lv. 262/321, fl. 1v.

³ *Constituições Synodales do Bispo de Viseu*. Coimbra: João Alvares, 1556, Título VII, Constituições I e II, fl. 19v-20.

⁴ ADV – *Cabido – Inventários*, Lv. 380/432-A, fl. 142-145.

⁵ Sessão XXI, Capítulo II. *De reformatione*. Publicada em *O Sacrosanto, E Ecuménico Concilio de Trento em Latim e Portuguez*. Lisboa: Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1786, tomo II, p. 59-61.

consideravelmente; no século XVII a taxa de enquadramento clerical duplicou na diocese.

Na realidade, a única forma de evitar o crescimento desmesurado de eclesiásticos só poderia ser feita de uma de duas maneiras. Ou através de uma avaliação exigente dos níveis de preparação dos clérigos, ou da instituição de um valor elevado do dote. Não obstante o reforço dos requisitos, o crescimento do número de clérigos revela que o valor do dote estipulado não obviava à entrada no corpo clerical de um grande número de indivíduos. E o aumento do número de clérigos indicia também que a avaliação da preparação religiosa não seria particularmente exigente. Assim, como o poder de atracção do corpo clerical não diminuiu, o número de clérigos não parou de crescer nos séculos XVI e XVII.

Também não houve melhorias substantivas na qualificação da maioria dos eclesiásticos. Em pleno século XVII o poder episcopal reconhecia “serem muitos os clérigos sem terem ciencia para a Igreja porque nem ainda para o choro servem por nao saberem canto chao”⁶.

Vários factores podem explicar que a preparação do clero não tenha melhorado significativamente entre 1550 e 1640. Em primeiro lugar, a formação inicial era elementar – feita por mestres de gramática e párocos, sendo que muitos não tinham a possibilidade de aceder a outro tipo de estudos, designadamente universitários.

Em segundo, o seminário de Viseu não veio contribuir para a qualificação dos clérigos. Embora sendo um dos primeiros colégios deste tipo instituídos em Portugal – década de 80 do século XVI – o tempo que demorou a ser edificado (cerca de 40 anos) e o pouco número de alunos a quem facultou formação, permitem considerar que não contribuiu para uma efectiva renovação do clero secular da diocese.

Em terceiro lugar, como se disse, a avaliação realizada no contexto de acesso ao sacramento das ordens não seria exigente, o que seguramente também não contribuía para a elevação dos níveis de preparação do clero. Acresce que, em períodos de Sé vacante, os governadores da diocese eram particularmente laxistas a este propósito. Por tudo isto, neste plano da reforma do clero, pode-se considerar que a aplicação das normas tridentinas em Viseu teve resultados limitados.

Trento alterou significativamente os procedimentos respeitantes à provisão dos benefícios eclesiásticos. Em primeiro lugar, sempre que vagasse uma igreja paroquial, o padroeiro passava a ser obrigado a designar um novo clérigo no prazo máximo de dez dias. Em segundo lugar, o Concílio abriu a possibilidade da existência de concursos que deveriam anteceder a colação. Ora, pelo menos a par-

⁶ Embora o documento não esteja datado nem assinado, a escrita remete para o século XVII. ADV – *Documentos Avulsos do Cabido*, Cx. 17 – N. 78, Edital do bispo de Viseu sobre clérigos admitidos a ordens, sem data.

tir da década de 70 do século XVI, no que se refere ao padroado episcopal e capitular em Viseu, a nomeação passou definitivamente a ser precedida de concurso. Em terceiro lugar, no momento da colação, instituiu-se a avaliação dos clérigos, nomeadamente da vida, costumes, aptidão física e conhecimentos. Estabeleceu-se, igualmente, a obrigatoriedade de todos os clérigos realizarem a profissão de fé no momento da confirmação. Determinou-se ainda impor a limpeza de sangue como condição indispensável ao acesso a benefícios eclesiásticos.

Estas disposições foram cumpridas na diocese de Viseu, designadamente a celeridade das colações e a existência de concursos. A avaliação dos clérigos também foi efectuada. Por exemplo, em 1571 António de Aboim, que havia sido apresentado pelo papa, foi reprovado por “falta de vista somente”⁷. E durante a prelatura de D. Jorge de Ataíde, para avaliar os conhecimentos de latim, obrigava-se o clérigo a ler uma Epístola ou Evangelho. No tempo de D. João de Bragança em 1600, o padre António João fez a prova “lendo e construindo latim”⁸. Eram também formuladas diversas questões que passavam, maioritariamente, pelas matérias respeitantes aos sacramentos e casos de consciência.

Caso o clérigo reprovasse, na expressão da época fosse considerado “insuficiente”, os decretos tridentinos determinavam que não deveria ser provido. Contudo, para se evitarem “discórdias públicas”, Trento abriu a possibilidade aos que não fossem aprovados, com a condição de realizarem uma nova prova, poderem ser colados. Ora, os bispos de Viseu fundaram-se nesta norma: os clérigos mal preparados eram providos sendo, todavia, obrigados a repetir o exame. Em todo o caso, entre 1570 e 1640, em cerca de meio milhar de colações a recusa de provisão por reprovação no exame sucedeu apenas em dois casos.

A colação era encerrada com a profissão de fé. A confirmação era, obrigatoriamente, precedida por um juramento feito em pessoa pelo clérigo na presença do bispo ou de alguém por este delegado.

A partir de 1564, com a entrada em vigor das determinações conciliares, um conjunto alargado de eclesiásticos, entre os quais estavam bispos, cónegos e párocos passaram a estar vinculados aos deveres da residência. Por outro lado, Trento impôs que se concedesse apenas um benefício por clérigo, à excepção dos que não requeressem residência pessoal, os chamados benefícios simples (por exemplo as capelas de missas): neste caso, o titular poderia possuir dois benefícios. Não obstante a relevância deste tipo de determinações, importa avaliar se os bispos residiam e se os restantes clérigos obrigados ao seu cumprimento o faziam também.

D. Gonçalo Pinheiro logo que assumiu os destinos da diocese, em meados da década de 50 do século XVI, já era um bispo residente. Se Pinheiro foi pioneiro em matérias de residência (os seus antecessores, caso do cardeal D. Afonso e

⁷ ADV – *Cabido – Colações*, Lv. 262/321, fl. 61-61v.

⁸ ADV – *Cabido – Colações*, Lv. 267/326, fl. 28-31v.

D. Miguel da Silva não o eram), no pós-Trento o episcopado viseense era residente.

Os prelados eram também obrigados a inspecionar o cumprimento da residência por parte da restante clerezia beneficiada. E os bispos assumiram este compromisso, obrigando os clérigos que possuíam vários benefícios incompatíveis a resignar e, paralelamente, constringendo os párocos a viver nas respectivas paróquias. D. Gonçalo Pinheiro procurou imediatamente fazer cumprir as determinações tridentinas no ano em que entraram em vigor (1564). Os cónegos que acumulavam o canonicato com benefícios paroquiais foram obrigados a resignar, conservando apenas um dos que dispunham.

Os párocos que detinham benefícios incompatíveis foram também forçados a apresentar renúncias. Terminava, assim, a acumulação de benefícios que fora comum na primeira metade do século XVI. Nesse sentido, pode-se, igualmente, afirmar que a residência passou a ser uma realidade diocesana no período pós-tridentino. A esmagadora maioria dos clérigos do bispado de Viseu residia nos respectivos benefícios no arco cronológico de 1570 a 1640. Com efeito, apenas num caso, em cerca de meio milhar de provisões, se refere o beneficiado ter sido privado do ofício por a não cumprir⁹.

A reforma da liturgia foi outro dos desígnios de Trento. Procurou-se instituir no universo católico o rito romano. Todavia, não obstante o poder episcopal de Viseu ser claramente favorável à sua implementação, o processo de implementação da reforma da liturgia foi moroso. O clero, inicialmente, não foi favorável ao novo rito. Alguns sectores, designadamente o corpo capitular, manifestaram de imediato o seu protesto fundando-se na tradição existente no bispado – o ritual bracarense. Pese embora a existência de escolhos à afirmação da liturgia, esta acabou paulatinamente por se afirmar em detrimento de outros ritos no arco cronológico de 1570 a 1640.

Não se pense que foi apenas a prática religiosa dos párocos que foi objecto de atenção por parte da hierarquia da Igreja. A prática litúrgica dos prelados foi, igualmente, sujeita a regras próprias. D. Jorge de Ataíde instituiu o calendário anual das celebrações dos bispos na Sé porque não existia qualquer norma acerca desta matéria. Assinale-se, igualmente, a adesão dos prelados viseenses ao *Caeremoniale episcoporum*, obra publicada por Clemente VIII em 1600, onde este papa elencou os ritos e cerimónias que os bispos deveriam cumprir nas respectivas dioceses.

O poder episcopal de Viseu procurou projectar uma aparência condigna do clero, regulando as vestes e condenando sinais e manifestações de riqueza/pobreza. Todavia, os bispos tiveram igualmente em consideração os costumes,

⁹ Tratava-se de Bartolomeu Afonso Mira, capelão das capelas da Luz (Sé), que estava há mais de quatro anos ausente, ADV – *Cabido – Colações*, Lv. 265/324, fl. 115-115v.

que não apenas a aparência exterior. Nesse sentido, proibiram-se os eclesiásticos de participarem em touradas, caçadas, festins, banquetes, danças, de frequentarem tabernas, espaços públicos, bem como de praticarem jogos de azar, ou quaisquer outros em público ou com os leigos. Foram ainda proibidos o consumo exagerado de vinho, o comércio, o exercício da medicina, o desempenho de quaisquer actividades manuais, à excepção das estritamente necessárias para a sobrevivência e o uso e porte de armas.

O cumprimento destas determinações foi lento. Por exemplo, no ano de 1597 alguns clérigos de Ferreira de Aves celebravam com carapuça e não usavam sobrepeliz nos actos litúrgicos. Cerca de 100 anos depois, em 1689, o visitador teve de chamar a atenção do corpo clerical da mesma localidade para a necessidade de serem utilizadas vestes religiosas, designadamente a sobrepeliz, num conjunto de actos, mormente nas procissões. O mesmo sucedia noutras paróquias, caso de S. Félix.

Hábitos ancestralmente enraizados explicam, igualmente, a dificuldade da execução de normas e conseqüentemente erradicação de determinadas práticas. Em 1571 os clérigos de Ferreira de Aves continuavam a participar em “bodas e baptismos”, embora tenham sido sistematicamente advertidos pelos visitantes na década de 60 do século XVI para não o fazerem¹⁰. Igualmente, em 1608, os capitulares e beneficiados da Sé frequentavam certos espaços públicos “como leigos e pessoas seculares”, designadamente a praça. Este local era considerado: “o mais profano e infame que ha nesta cidade”¹¹.

Erradicar as armas da vida dos clérigos também não foi tarefa fácil. Embora fossem proibidos de as usar, salvo em determinadas circunstâncias, em finais do século XVI os cónegos faziam-nas transportar por pagens, inclusive para o interior da Sé. Clérigos violentos também continuaram a existir no período pós-tridentino. Na década de 80 do século XVI, em Ferreira de Aves, os eclesiásticos envolviam-se sistematicamente em brigas¹². O meio cónego Francisco Luís em 1628 foi condenado pelo tribunal episcopal por agressão.

A prática de jogos é paradigmática da dificuldade da implementação de algumas das normas da Igreja. Em 1571 D. Jorge de Ataíde proibiu os clérigos de jogar “publicamente nem em secreto com seculares sob pena de 500 réis por cada falta”¹³. Todavia, os jogos entre clérigos e leigos continuaram a ser comuns no século XVIII. Nesta matéria, certas prescrições episcopais não foram cumpridas ou tiveram de ser suavizadas por força de práticas culturais arraigadas.

¹⁰ Arquivo Paroquial de Ferreira de Aves – *Livro de visitas de Ferreira de Aves*, visita de 1571.

¹¹ AMGV – *Livros – Livro 3º dos Acórdãos do Cabido da Sé de Viseu*, Livro 11, fl. 4.

¹² Arquivo Paroquial de Ferreira de Aves – *Livro de visitas de Ferreira de Aves*, visita de 1583.

¹³ Arquivo Paroquial de Ferreira de Aves – *Livro de visitas de Ferreira de Aves*, visita de 1571.

Pese embora a dificuldade em erradicar alguns hábitos, o esforço da hierarquia da Igreja teve alguns resultados que importa reconhecer. Na centúria de Seiscentos o corpo clerical beneficiado, mormente o que residia na cidade, já havia interiorizado que alguns comportamentos eram particularmente censuráveis. Foi por determinação capitular que foram proibidas as armas no interior da Sé em 1598. E quando o cónego João de Figueiredo se envolveu numa rixa, em 1633, certos membros do cabido afirmaram que havia sido visto: “com hum pistolete na mao cousa tao indecente a hum capitular sacerdote e velho”¹⁴.

Refira-se, ainda, que no primeiro quartel do século XVII os cónegos e beneficiados da Sé já não participavam nas festas da cidade. Em 1620, o bispo D. João Manuel mandou “tirar as ameas do passeio das claustras da Sé que cae sobre a praça para dahi o cabido e beneficiados delle verem as festas”¹⁵.

Estes factos testemunham a interiorização, por parte de alguns clérigos de condutas consentâneas com as normas da Igreja. Terá sucedido o mesmo relativamente ao celibato?

O incumprimento do celibato era um dos vícios mais frequentes do clero no século XVI, encontrando-se largamente difundido, quer no topo da hierarquia, quer nos estratos mais baixos do corpo clerical¹⁶.

Considerava-se, todavia, que penalizar o concubinato não era suficiente para o impedir. Assim, conscientes de que a convivência com o género feminino poderia favorecer este tipo de vícios, os prelados procuraram atacar a montante do problema, isto é, almejaram afastar as mulheres da vida dos clérigos. Em 1555, D. Gonçalo Pinheiro proibiu-os de residirem com mulheres “de que se possa ter alguma sospeyta”¹⁷. Por sua vez, D. João Manuel consubstanciou no normativo diocesano a directiva bracarense que interditava os clérigos de terem criadas cuja idade fosse inferior a 50 anos. Igualmente impediu que os beneficiados e os eclesiásticos de ordens sacras, à excepção de familiares directos, acompanhassem mulheres “por via de serviço ou de officio”, bem como que os clérigos frequentassem conventos femininos, sem autorização episcopal¹⁸. Por outro lado, procurou-se afastar os filhos da convivência directa com os progenitores. Como referia D. João Manuel: “a incontidência dos ecclesiasticos, ainda depois de passada, com

¹⁴ ADV – *Documentos Avulsos do Cabido*, Cx. 1 – N. 56, Apelação que faz o deão João de Araújo ao vigário geral contra o cabido da Sé, sem data.

¹⁵ AMG – *Livros – Livro 3º dos Acórdãos do Cabido da Sé de Viseu*, Livro 11, fl. 100.

¹⁶ José Pedro Paiva – Os mentores. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 225.

¹⁷ *Constituições Synodales do Bispado de Viseu...*, cit., Título XII, Constituição XI, fl. 41.

¹⁸ *Constituições Synodais do Bispado de Viseu, feitas e ordenandas pello illustrissimo Dom Joam Manuel*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1617, Constituição IX, p. 175; Constituição XIV, p. 179.

sua lembrança dà ao povo escândalo, especialmente, quando trazem consigo as testemunhas de suas culpas”¹⁹.

Pese embora a existência de disposições cada vez mais rigorosas acerca desta matéria, o não cumprimento do celibato continuou no período pós-tridentino. Na freguesia de Ferreira de Aves, Domingos Ribeiro, clérigo de missa, vivia com uma mulher em 1566. Igualmente neste mesmo ano e localidade o sacerdote Pedro Bastos tinha em casa uma mulher. A existência deste tipo de vícios estendia-se ao próprio corpo capitular. Os cônegos André Leitão e André Pinto da Costa tiveram descendência em finais do século XVI. Por sua vez, Baltasar Estaço, cônego penitenciário da Sé de Viseu, em inícios da centúria de Seiscentos mantinha relações com diversas mulheres, e o capitular António de Campos Homem atentou contra a “honra” de Catarina Henriques.

No decurso do século XVII o não cumprimento do celibato continuou a ser um flagelo entre o clero diocesano. Entre 1684 e 1689, num universo de 22 clérigos que foram julgados pelo tribunal episcopal, a maioria (13 eclesiásticos) acabou por ser condenada pela prática de concubinato. Note-se que três eram párocos (um abade e dois curas). E precisamente na segunda metade do século XVII, Alexandre de Miranda Vilhegas, abade de Matança, teve dois filhos. Na vizinha paróquia das Antas, o pároco Manuel Carvalho, na mesma época tinha uma filha.

As relações de proximidade entre clérigos e respectivos filhos também se mantiveram, não obstante os decretos sinodais as proibirem terminantemente. Em meados do século XVIII havia, na diocese de Viseu, eclesiásticos que viviam com filhos menores.

Pese embora o esforço da hierarquia da Igreja não ter tido o sucesso que possivelmente alguns almejavam, importa assinalar alguns progressos. As relações de clérigos com o sexo oposto deixaram, paulatinamente, de ser públicas para passarem a ser secretas. Atente-se no comportamento do padre Manuel Cabral. Quando em 1684 engravidou uma criada, levou-a imediatamente para o bispado da Guarda por forma a ocultar quaisquer provas da existência do delito. A consciência de que se tratava de uma falta grave afirmou-se no século XVII, contrariamente ao que sucedia na centúria de Quinhentos, período em que, como se disse, alguns clérigos conviviam sem qualquer pudor com mulheres no seio das respectivas comunidades.

2. A reforma dos fiéis

A valorização dos sacramentos operada pelo Concílio de Trento originou um reforço das disposições episcopais relativas à prática sacramental, sobretudo a partir de meados da centúria de Quinhentos.

¹⁹ *Ibidem*, Constituição XIII, p. 177.

No que concerne ao baptismo, a actuação tridentina assentou em três vectores: a sacralização do acto; a sua rápida execução; a limitação os laços de parentesco espiritual a um número limitado de indivíduos. A regulação do parentesco espiritual foi, contudo, das medidas mais relevantes da reforma do baptismo. As uniões entre parentes, proibidas pelo Direito Canónico, sucediam-se em virtude da existência de um número elevado de indivíduos ligados por laços de parentesco numa determinada freguesia²⁰. Era, por isso, fundamental limitar o número de padrinhos, sob pena se continuarem a perpetuar uniões consideradas ilícitas que acabavam por subverter o sacramento do matrimónio. Assim, a assembleia conciliar tridentina instituiu a obrigatoriedade da existência de um ou no máximo dois padrinhos “hum padrinho e huma madrinha”²¹.

O episcopado viseense procurou, no imediato, fazer respeitar estas determinações. Em 1570 D. Jorge de Ataíde proibiu a celebração de quaisquer baptismos com um número de padrinhos que fosse superior ao estipulado. E, a partir das décadas de 60/70 do século XVI, assistiu-se ao cumprimento das disposições conciliares. De assinalar, a celeridade do processo de instituição de dois padrinhos. A partir das décadas de 60 e inícios de 70 do século XVI os padrinhos passaram a ser dois (um padrinho e uma madrinha), tendo-se esta prática mantido no decurso da Época Moderna.

A assembleia conciliar tridentina, à semelhança do que foi feito com os restantes sacramentos, consagrou a importância da confirmação como elemento determinante para a salvação dos fiéis. Pode considerar-se que no século XVII, época em que as fontes possibilitam conhecer o processo de crisma na diocese, que a sua administração era frequente, isto é, o poder episcopal assumiu esta prerrogativa e cumpriu-a. Refira-se que a esmagadora maioria dos indivíduos tinha um único padrinho, cumprindo-se assim as determinações acerca desta matéria (no máximo poderiam existir dois padrinhos). Curiosamente, os padrinhos da maioria da população eram eclesiásticos que residiam na comunidade. Ora, a promoção de padrinhos clérigos, no contexto do sacramento da confirmação foi feita pelos próprios prelados. Tinha um escopo: evitar que se alargassem os laços de parentesco espiritual na comunidade dos fiéis e assim se compromettesse a administração do sacramento do matrimónio. Todavia, a partir de finais da década de 30 do século XVII, o bispo D. Dinis de Melo e Castro procurou acabar com a existência de clérigos que fossem padrinhos de um grande número de fiéis.

²⁰ Através do apadrinhamento reforçavam-se os laços de dependência entre os indivíduos da comunidade. Joaquim Ramos de Carvalho – *Comportamentos morais e estruturas sociais numa paróquia de Antigo Regime (Soure, 1680-1720)*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. [S.l.]: [s.n.], 1997, p. 163-165. António Camões Gouveia – A sacramentalização dos ritos de passagem. In *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2, *cit.*, p. 537-538.

²¹ Concílio de Trento, Sessão XXIII, Capítulo II. *De reformatione*. Publicada em *O sacrosanto...*, *cit.*, tomo II, p. 239-241.

Instituiu a obrigatoriedade de os eclesiásticos serem padrinhos de um número que não fosse superior a duas pessoas. Por outro lado, procurou promover a existência de madrinhas de crisma. Isto é, se o crismado fosse do sexo masculino passava a ser obrigado a ter um padrinho, sendo ao invés do sexo feminino teria, obrigatoriamente, de ser apadrinhado por uma madrinha para desta forma não se bulir com o parentesco espiritual. Assim, na década de 70 do século XVII a existência de padrinhos e madrinhas de crisma acabou por ser uma realidade, sendo que a esmagadora maioria dos crismados detinha padrinhos leigos.

No que se refere à penitência, os bispos pretenderam instituir a confissão frequente que não apenas velar pelo cumprimento do preceito na Quaresma como dispunha o normativo. Paralelamente, procurou-se instituir o exame de consciência. Em 1570, D. Jorge de Ataíde já recomendava que a comunhão fosse facultada apenas oito dias depois da confissão, para os fiéis “terem tempo pera examinar sua conciencia e vir melhor preparados”²².

Pode-se considerar que os fiéis não aderiram, no imediato, à instituição da confissão frequente. Caso contrário, seria natural que tivessem proliferado os confessionários no período posterior à realização do Concílio Bracarense (1567), onde se decretou a obrigatoriedade da sua existência (as mulheres só podiam ser confessadas no confessionário). Todavia, na década de 80 do século XVI, a esmagadora maioria das igrejas da diocese ainda não tinha confessionário. Só em finais do século XVII há indícios de que a penitência se tornou num hábito generalizado, que não apenas uma obrigatoriedade. A existência de confissões no domicílio sugere que os hábitos penitenciais se haviam enraizado, nomeadamente a prática da confissão frequente. Não é crível que estas confissões fossem realizadas no contexto da desobriga pascal.

Igualmente a prescrição do exame de consciência não teve os resultados imediatos. Com efeito, frequentemente, omitiam-se faltas no acto confessional. Foi precisamente a ocultação sistemática de faltas que instigou D. João Manuel a veicular uma concepção favorável do sacramento, incitando os confessores a receberem os fiéis “benignamente e com charidade nao lhe estranhando suas culpas, antes animandoos com a misericórdia de Deus”²³.

Relativamente ao sacramento da eucaristia, os padres tridentinos além de validarem o culto eucarístico, procuraram promovê-lo. E os bispos de Viseu assumiram este desiderato. D. Jorge de Ataíde, em finais da década de 60 do século XVI, já admoestava os párocos a não recusarem a comunhão aos que se confessavam frequentemente.

²² AMGV – Livros – Livro das visitasões da Sé de Viseu, Livro 9, fl. 3v, visita de 1570.

²³ *Constituições Synodais do Bispado de Viseu, feitas e ordenandas pello illustrissimo Dom Joam Manuel...*, cit., Título V, Constituição X, p. 37.

O número de sacrários existentes num conjunto de paróquias da diocese indicia que a prática frequente da comunhão não foi acatada pelas populações de forma imediata no pós-Trento. Na década de 80 do século XVI, numa época de aumento das cifras populacionais, num universo de 56 igrejas que integravam os arciprestados de Trancoso, Pinhel e Castelo Mendo, apenas 21 templos detinham sacrários (38% do total). Ora, para que os fiéis pudessem comungar frequentemente, o número de sacrários teria de ser consideravelmente superior, já que eram elementos essenciais para a conservação das partículas, adoração e distribuição.

Todavia, se atentarmos na evolução do número de sacrários, verifica-se que sucedeu um aumento considerável no século XVII. No mesmo universo de 51 paróquias dos arciprestados de Trancoso, Pinhel e Castelo Mendo, cem anos depois, numa época de quebra demográfica particularmente sentida nestas regiões, o número de igrejas com sacrário já ascendia a 30 (54% do total). Refira-se, ainda, que à entrada para o último quartel do século XVII, a maioria das paróquias tinha sacrários: num total de 280 freguesias dispersas pela diocese, detecta-se a sua existência em 217 o que corresponde a uma percentagem de 78% do total das freguesias (de assinalar que em alguns arciprestados, caso de Besteiros todas as paróquias detinham sacrários).

No que tange ao sacramento da extrema-unção, a legislação decretava a obrigatoriedade da administração do sacramento a todos os fiéis. Todavia, as fontes só permitem aferir se a população era sacramentada na diocese de Viseu a partir de meados do século XVII. Num universo de 208 pessoas que morreram entre 1683 e 1700, a percentagem dos que faleceram sacramentados foi de 90% (187 indivíduos), contra apenas 10% que o não foram (21 sujeitos). Pode-se, assim, considerar que no século XVII a população já reconhecia o quanto era importante serem sacramentados na hora da morte. Com efeito, a administração não dependia unicamente do zelo dos párocos; como é sabido, neste tipo de sacramento tornava-se particularmente relevante os fiéis informarem os clérigos da necessidade de serem unguídos.

A reforma do casamento foi, todavia, no contexto da renovação sacramental a que teve implicações sociais e culturais mais profundas²⁴. Havia que transferir em definitivo o matrimónio do universo familiar para a Igreja. Embora não se tenham proibido os esponsais, estes deixaram, paulatinamente, de ser considerados no Direito Canónico porque poderiam obstar à afirmação do casamento. Por outro lado, era necessário pôr término à existência dos chamados casamentos clandestinos, isto é, que não eram realizados *in facie Ecclesiae*.

²⁴ Dos inúmeros estudos que reflectem as implicações dos decretos tridentinos na instituição casamento ver François Lebrun – *A vida conjugal no Antigo Regime*. Lisboa: Rolim, 1992; Raul Merzario – *Il paese stretto: strategie matrimoniali nella diocesi di Como: secoli XVI-XVIII*. Turin: Einaudi, 1981. Maria de Lurdes Correia Fernandes – *Espelhos, cartas e guias: Casamento e espiritualidade na Península Ibérica (1450-1700)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Instituto de Cultura Portuguesa, 1995.

O casamento tridentino foi instituído na diocese, em Abril de 1565, através de uma disposição de D. Gonçalo Pinheiro²⁵. Paralelamente, procurou-se garantir a sacralidade do acto. Para que fosse assegurada, obrigou-se os párocos a realizarem os casamentos em plena celebração da eucaristia. E os registos paroquiais da época testemunham o cumprimento das disposições episcopais por parte do clero

Relativamente aos casamentos clandestinos pode-se considerar que os resultados foram positivos. Estes quase desapareceram no século XVII. Caso este tipo de faltas fosse praticado de forma sistemática seria natural que houvesse indícios da sua existência. De notar, que se tratava de uma falta grave, tendo por isso de ser julgada em sede de auditório episcopal. Ora, na década de 80 da centúria de Seiscentos, dos 122 réus sentenciados pelo tribunal episcopal, nenhum foi condenado pelo cometimento deste género de delitos.

Se a Igreja foi bem sucedida na luta que encetou relativamente aos casamentos clandestinos, o mesmo não sucedeu no que concerne aos esponsais. Com efeito, estes não desapareceram, como determinados sectores da Igreja almejavam. Em 1619, Domingos, residente na Freguesia de Oliveira do Conde e em 1687, António, natural de Soutelo, fizeram “prometimentos in futurum”²⁶. Mais grave do que a sua existência (recorde-se que os esponsórios não foram proibidos pelos textos canónicos) era o facto de nos finais do século XVI ainda haver gente que os considerava “verdadeiro matrimónio”²⁷. Em todo o caso, a consciência de que a verdadeira união era apenas a que decorria dos preceitos decretados pela Igreja foi-se afirmando no decurso do século XVII. Alguns casos indiciam-no. Por exemplo, em 1687, Fernando da Fonseca “andava amancebado” com Ana Carvalho, sendo que viviam inclusive na mesma casa. Foram ambos excomungados e sentenciados em “pena de 3º lapso”. Não restam quaisquer dúvidas de que tinham consciência da falta já que haviam sido condenados anteriormente.

Se a questão dos esponsais, passíveis de ser entendidos como casamento, foi resolvida no século XVII, a existência de práticas sexuais pré-maritais, não obstante Trento ter reforçado a proibição, continuaram a subsistir. Nos primeiros decénios do século XVII havia “muytas almas” que se perdiam pelo cometimento deste tipo de delitos. Na década de 80 do século XVII, na diocese de Viseu, os desvios de natureza moral continuavam a ser comuns. Os mecanismos de disciplinamento e controlo social revelavam-se, nestas matérias, pouco eficazes. Em alguns casos eram, inclusive, contraproducentes. Até 1617, os que assumiam relações pré-maritais acabavam por ser alvo de excomunhão, logo acabavam por

²⁵ ADV – *Paroquiais – Viseu*, freguesia de Povolide, Cx. 18 – N. 1, trata-se de um fólio não numerado e que se encontra na parte final do livro.

²⁶ ADV – *Cabido – Registos*, Lv. 565/720, fl. 37-37v. ADV – *Câmara Eclesiástica – Registos*, Lv. 8/54, fl. 68v.

²⁷ Como se refere na correspondência dos jesuítas em missão à diocese de Viseu. ARSI – *Lus. Litterae*, n.º 106, 1594, fl. 188v-193.

ser automaticamente excluídos da prática sacramental. Existiam assim mulheres “deshonradas”, sendo que outras viviam em uniões consideradas ilícitas por não poderem celebrar o matrimónio. Para obviar a esta situação, D. João Manuel legislou no sentido de o cometimento de práticas sexuais pré-maritais deixar de ser penalizado com excomunhão, para passar a ser objecto do pagamento de uma coima, a partir de 1617. Esta alteração não foi de somenos importância porquanto permitiu que o casamento fosse utilizado como instrumento de normalização social.

A relevância da doutrinação foi assumida em Trento. O número de obras catequéticas publicadas nos séculos XVI e XVII é bem revelador da importância da doutrina no período Moderno²⁸. E os bispos de Viseu, a partir de meados do século XVI, procuraram cumprir as disposições conciliares. Com efeito, instituiu-se um tempo próprio, à margem das celebrações litúrgicas, que deveria ser vocacionado exclusivamente para a instrução daqueles que se encontrassem na idade pueril. Em suma, compelia-se os clérigos a doutrinar os fiéis na missa e paralelamente a destinarem um tempo próprio, à margem das celebrações, para a ensinarem, particularmente às crianças. Como referia D. Jorge de Ataíde, em 1572, dirigindo-se ao pároco de Ferreira de Aves: “insine a doutrina duas vezes nos domingos e dias santos a saber a Estação a todos: e antes da Missa ou a tarde aos meninos”²⁹. E a forma como deveria ser ministrada foi cuidadosamente regulada através de planos doutrinários. Os párocos, enquanto principais agentes da doutrinação dos fiéis deveriam ainda estar bem preparados para a executar, sendo obrigados a possuir o *Catecismo* de D. frei Bartolomeu dos Mártires e a *Doutrina Cristã* do jesuíta Marcos Jorge.

Poder-se-ia pensar que estavam criadas as condições para que o ensino da doutrina fosse consumado. Todavia, tal não sucedeu. Sendo os párocos os principais responsáveis pela instrução da população, era fulcral que a efectivassem. Com efeito, não obstante o esforço do poder episcopal, no decurso do século XVII, o ensino da doutrina ainda não tinha vigor suficiente num número significativo de paróquias, particularmente a doutrinação de crianças.

Seria redutor explicar a pouca observância da doutrinação apenas tendo em consideração a falta de zelo dos párocos. Aliás, seria até paradoxal, uma vez que, no século XVII, os visitantes teceram sistematicamente elogios à acção dos párocos. Há efectivamente outras razões que determinaram o não cumprimento do preceito.

Em primeiro lugar, o exercício do múnus no período pós-tridentino era exigente. Os clérigos passaram a estar ocupados com a liturgia, realização de festas

²⁸ João Francisco Marques – A Palavra e o Livro. In *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2, *cit.*, p. 382-385.

²⁹ Arquivo Paroquial de Ferreira de Aves – *Livro de visitas de Ferreira de Aves*, visita de 1571.

e diversas celebrações, bem como com a administração dos sacramentos. Ora, o tempo disponível para a doutrinação era seguramente diminuto.

Em segundo lugar, as disposições da hierarquia relativamente a esta matéria nem sempre convergiram. D. João Manuel, certamente reconhecendo que a norma não se cumpria, isentou os párocos de doutrinar em certos dias do ano: determinou que o fizessem em todos os domingos de Novembro à Quaresma; no restante período eram obrigados a fazê-lo em apenas um domingo por mês. Estas disposições, nem sempre convergentes, não contribuíram para o enraizamento de hábitos doutrinários na diocese.

Em terceiro lugar, as responsabilidades não podem apenas ser assacadas ao clero (párocos/bispos). Os fiéis tiveram também a sua quota-parte de responsabilidades. Os progenitores não cumpriam o preceito, ou seja, não obrigavam os seus descendentes a frequentarem a doutrina. Não se deve estranhar que o não fizessem. Os filhos, enquanto força de trabalho, eram indispensáveis à sobrevivência das famílias na Época Moderna. Se os fiéis, como se terá possibilidade de ver, não cumpriam os dias de preceito realizando actividades “servis” aos domingos e dias santos, naturalmente também não estavam disponíveis para ser doutrinados ou velar pela doutrinação dos filhos. Mas, apesar de tudo, os esforços não foram debalde. Pelo menos o conhecimento das principais orações (Ave Maria, Padre Nosso), o credo e os mandamentos da lei de Deus, tornaram-se património de conhecimento da maioria da população no decurso de Seiscentos.

Em Trento renovou-se a obrigatoriedade de, aos domingos e festas, os fiéis assistirem à missa cujo culto era centrado na eucaristia. Relativamente à obrigatoriedade de “ouvir missa” aos domingos e dias santos o incumprimento até inícios do século XVII era frequente na diocese de Viseu. Para combater a falta de observância, determinou-se que os párocos fossem obrigados, em plena missa, a fazerem uma chamada, a partir de um rol que integrava o nome de todos os fregueses, sob pena de serem penalizados com excomunhão e mil réis de coima³⁰.

Foram precisamente estas disposições que levaram os fiéis a aproximarem-se dos templos. É possível que os párocos, receosos de serem excomungados, tenham passado a exercer particular vigilância nesta matéria, aplicando coimas que podiam oscilar entre 5 e 200 réis. Em todo o caso, por paradoxal que possa parecer, continuava a não ser universalmente cumprido o preceito. É certo que as pessoas se deslocavam à igreja. Todavia, algumas optavam por não entrar ficando no adro ou junto à porta. Outras havia que ouviam missa de costas para os altares.

Em todo o caso, a observância do preceito não passava apenas pela obrigatória presença na missa das jornadas festivas. O seu integral cumprimento só era alcançado se se não realizassem “obras servis” nos tais dias. Neste plano, o incumprimento era generalizado na diocese.

³⁰ ADV – Cabido – Registos, Lv. 565/720, fl. 40-40v.

Para obviar a estes inconvenientes, o poder episcopal criou um instrumento de controlo social, particularmente vocacionado para este tipo de faltas; em inícios do século XVII foram instituídos os “olheiros”. Tratava-se de indivíduos recrutados na própria comunidade que informavam os párocos daqueles que não respeitavam os dias de guarda – este instrumento não teve os resultados pretendidos pela dificuldade em recrutar quem se disponibilizasse a exercer este tipo de actividade. Como uma parte considerável da população era incumpridora, não seria expectável que muitos estivessem dispostos a serem informadores. Por outro lado, alguns indispunham-se certamente por receio de serem, igualmente, alvo de inimizades no seio da própria comunidade. Quer isto dizer que não se encontraram soluções definitivas ou satisfatórias para o problema: em 1779 o bispo D. José António Barbosa Soares reconhecia que os dias de guarda eram pouco respeitados no bispado. Na verdade, o calendário litúrgico não era compatível com a subsistência das populações. Com efeito, o número de dias de guarda ascendia a 92; na prática, anualmente, cerca de três meses deveriam ser consignados ao culto e oração, não sendo por isso permitida a realização de quaisquer actividades servis. Ora, como muitos viviam da prática agrícola, esta acabava por ser incompatível com um número tão elevado de dias de guarda.

Além da promoção do culto, a depuração das manifestações cultuais acabou por ser também um dos grandes desideratos tridentinos. Os bispos de Viseu procuraram cumprir. Em 1570, D. Jorge de Ataíde proibiu as representações profanas no interior dos templos, designadamente da Sé. Explicou os motivos: “causam escandalo na gente virtuosa e os infieis e herejes faziam zombaria”. Embora não as impedisse no contexto processional, obrigou os fiéis a apresentarem ao prelado uma relação das representações “para vermos se sao honestas e decentes”³¹. Todavia, em 1617, este tipo de manifestações foi proibido, inclusivamente nas procissões, nomeadamente no Corpo de Deus.

Todavia, as touradas continuaram a fazer parte da festa no decurso da Época Moderna (em meados do século XVIII ainda eram realizadas neste contexto). Embora este tipo de espectáculos fosse proibido por determinações papais e conciliares, no normativo diocesano de Viseu jamais se fez menção a qualquer interdição. Seria crível que se consubstanciasse a proibição na legislação diocesana, à semelhança do que se havia feito em relação a diversas determinações da cúspide da Igreja. Nesse sentido, ou os prelados de Viseu foram, maioritariamente, favoráveis à sua realização ou não quiseram assumir uma posição de condenação destes espectáculos, que seguramente não seria bem vista, quer pela população que aderiria espontaneamente à sua realização, quer por algumas instituições da cidade, designadamente o concelho (as touradas, no caso de Viseu, eram patrocinadas precisamente pelas autoridades concelhias).

³¹ AMGV – *Livros – Livro das visitasões da Sé de Viseu*, Livro 9, fl. 7-7v, visita de 1570.

A valorização do culto passou igualmente pela promoção das irmandades e confrarias diocesanas. E neste plano, assistiu-se a um crescimento acelerado do número de associações confraternais, sobretudo no século XVII. Em 1675 ascendiam a mais de um milhar na diocese³².

A promoção do culto passava, igualmente pela valorização dos espaços sagrados. Apesar das dificuldades da empresa, os bispos assumiram empenhadamente esta reforma nas suas duas dimensões: infra-estruturas e ornamentação. Esta renovação principiou nos anos imediatos ao encerramento do Concílio. Um dos escopos de D. Jorge de Ataíde foi, efectivamente, o de dotar a diocese de uma rede de igrejas matrizes com dignidade e capacidade suficientes para acolher um número significativo de fiéis. Ataíde não se limitou a obrigar clero e comunidades a reconstruírem os templos. Foi o próprio que elaborou as traças, com indicações concretas acerca do tamanho da dimensão e disposição das diversas partes³³.

Limitar a actuação dos prelados à reconstrução de igrejas matrizes é redutor. Os bispos procederam a um reordenamento dos espaços de culto, para que desta forma as infra-estruturas pudessem servir melhor as populações. Foram, ainda, demolidos templos por se encontrarem em estado de ruína, inclusive igrejas matrizes, o que de resto teve implicações na rede paroquial da diocese. Pelo facto de a igreja de S. Luzia de Trancoso “estar derrubada”, o pároco transferiu-se para Vale do Seixo, em 1599³⁴. Mais tarde, optou por se sediar em Cogula³⁵. O caso de S. Tomé é em tudo semelhante. O pároco transferiu-se para Souto Maior, tendo esta sido elevada a matriz no decurso do século XVII³⁶.

A questão das infra-estruturas foi apenas uma das dimensões da reabilitação dos espaços de culto. Como se disse, a ornamentação foi igualmente considerada no contexto da renovação dos templos. Os registos das visitas pastorais encontram-se pejados de recomendações acerca desta matéria, designadamente sobre a dignidade das imagens e representações escultóricas existentes nos templos.

3. Instrumentos de reforma

As disposições conciliares, quer as sinodais, valorizaram o papel da visita – obrigatoriedade da sua realização anual ou bianualmente. Não há dúvidas de que

³² ADV – *Documentos Avulsos do Cabido*, Cx. 6 – N. 2, Relação das igrejas, capelas e mosteiros existentes no bispado e diocese de Viseu, 1675.

³³ Arquivo Paroquial de Ferreira de Aves – *Livro de visitas de Ferreira de Aves*, visita de 1573.

³⁴ ADV – *Cabido – Colações*, Lv. 264/323, fl. 63.

³⁵ Como se refere na memória paroquial de 1732 da freguesia de S. Maria de Guimarães (Trancoso). ANTT – *Memórias paroquiais*, Freguesia de S. Maria Guimarães (Trancoso), vol. 43, n.º 450a, p. 362.

³⁶ Na memória paroquial da freguesia de S. João Extramuros de Trancoso refere-se, a propósito de S. Tomé, que “o abade assiste em Souto Maior”. ANTT – *Memórias paroquiais*, S. João extramuros (Trancoso), vol. 43, no 450d, p. 402.

a esmagadora maioria dos prelados cumpriram escrupulosamente o que se havia determinado em Trento. Num período de 185 anos, em Ferreira de Aves, houve 127 visitas (em média uma a cada 15 meses). Se se contabilizar apenas as efectuadas na época correspondente ao arco cronológico definido para a realização deste trabalho verifica-se que, de 1566 a 1639, realizava-se uma a cada 13 meses, números similares aos que foram aferidos para as dioceses de Braga e Coimbra³⁷. As visitas realizadas denotam que os bispos e também os capitulares reconheceram a relevância da visita pastoral enquanto instrumento fulcral da reforma.

O tribunal episcopal foi igualmente um instrumento relevante ao serviço do poder episcopal no contexto da reforma tridentina. Todavia, o número de indivíduos sentenciados pelo Auditório era relativamente reduzido. No primeiro quartel do século XVII eram julgadas cerca de 25 pessoas por ano. Ora, considerando que no bispado de Viseu, à semelhança do que acontecia em Braga ou em Coimbra, no contexto visitacional, as denúncias anuais seriam na ordem dos milhares, é possível entrever que o disciplinamento social na Época Moderna era, maioritariamente, feito sem recurso a julgamentos. De assinalar, que estes só se realizavam em casos de cometimento de faltas graves (incesto em 1º grau, por exemplo) contumácia ou sempre que os acusados, no âmbito da realização da visita pastoral, não confessassem a prática dos delitos.

Os sentenciados entre 1614 e 1618, período em que é possível entrever a actividade do tribunal, eram, maioritariamente, do sexo masculino. De um total de 14 acusados, 11 eram homens (cerca de 79% do total), cifras idênticas às de final do século XVII³⁸. Assim, os réus do tribunal eram sobretudo homens. Não se pense, todavia, que o cometimento de delitos graves tinha a ver com uma questão de género. A mulher gozava de um estatuto especial por se acreditar ser frágil e dependente.

A esmagadora maioria dos condenados era natural das pequenas localidades que compunham o bispado que não da cidade de Viseu, o que se explica pela circunstância de a diocese ser marcadamente rural. Eram indivíduos do terceiro estado que viviam da agricultura e ofícios. Por exemplo, Domingos Lopes de Campos era sapateiro na localidade de Tojal. Muitos viviam certamente no limiar da pobreza. Como se refere no perdão de Domingos Vaz e Catarina Fernandes, em 1624: “gastaram a pobreza que tinham” nas penas pecuniárias aplicadas pelo tribunal³⁹.

³⁷ Joaquim Ramos Carvalho; José Pedro Paiva – Visitações. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol: P-V, *apêndices*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 367; António de Sousa Araújo – Um importante livro de capítulos. *Itinerarium*. 68 (1970) 172-185.

³⁸ Neste período cerca de 72% dos sentenciados eram homens. ADV – *Câmara Eclesiástica – Registos*, Lv. 8/54.

³⁹ ADV – *Cabido – Registos*, Lv. 565/720, fl. 86-86v.

Os desvios mais significativos acabavam por ser os de natureza moral familiar e práticas sexuais consideradas ilícitas, seguidos dos delitos associados à actividade eclesiástica, designadamente não administração de sacramentos e ordenação com renda falsa. Os restantes respeitavam sobretudo à acção clerical: não administração do sacramento da extrema-unção; ordenação sem autorização episcopal. Apenas um indivíduo acabou por ser condenado pela prática de agressão. Nesse sentido, tendo em consideração a tipologia das infracções, a actuação do tribunal acabava por se centrar particularmente na penalização dos delitos de natureza moral e desvios à prática eclesiástica.

Se atentarmos no tipo de penas que eram ministradas no primeiro quartel do século XVII, verifica-se que as condenações eram, genericamente, de dois tipos: coima e degredo. Os locais de desterro eram diversificados: num universo de 11 sentenciados, sete foram condenados a cumprir a pena fora do bispado, a maioria em Castro Marim, dois em África e um em Miranda. Alguns, inclusive, acabaram por ser condenados a cumprir sentença fora do reino: em 1618 Aires de Andrade viu ser-lhe comutada a pena de degredo em África por quatro anos em Salamanca⁴⁰.

De assinalar, igualmente, a existência da condenação a penitências públicas. Em Janeiro de 1624 o casal Domingos Vaz e Catarina Fernandes foram sentenciados pela prática de lenocínio a “estar publicamente com rotola nas costas no cruzeiro ou porta principal da nossa sé”⁴¹. Este tipo de penas caiu em desuso no decurso da centúria de Seiscentos, tal como sucedeu noutros bispados. É possível que, quando comparada com outras penalizações, a sua eficácia fosse diminuta. Note-se, que o referido casal, embora condenado em Janeiro de 1624, continuou a perseverar no cometimento do delito, tendo sido em Novembro do mesmo ano penalizado a dois anos de degredo.

Relativamente ao cumprimento das sentenças, sabe-se que quando eram condenados ao pagamento de uma coima, as pagavam. Por exemplo, os já citados Domingos Vaz e Catarina Fernandes em 1621 pagaram um marco de prata pela prática de lenocínio. Todavia, os réus condenados à pena de degredo subtraíam-se frequentemente ao seu cumprimento. Domingos de Almeida era cura na paróquia de Atalaia. Por culpas que se desconhecem havia sido condenado, em 1606, a uma pena de dois mil réis e dois anos de degredo (Castro Marim). Pagou a coima, mas não cumpriu o desterro. Foi para Carrzedo, bispado de Lamego que era a sua localidade de origem. Domingas Fernandes, natural da Mesquitela, que havia sido condenada à pena de degredo em 1605 por culpas de incesto, também o não cumpriu, sendo perdoada em 1621. Tal como Domingos Vaz e Catarina

⁴⁰ ADV – *Cabido – Registos*, Lv. 565/720, fl. 32v-33.

⁴¹ ADV – *Cabido – Registos*, Lv. 565/720, fl. 82-82v.

Fernandes, que condenados pela prática reiterada de lenocínio em 1624 a dois anos para Castro Marim, não saíram da localidade de Vale de Madeira (Pinhel).

Embora tenham existido casos em que o degredo acabou por ser uma realidade (em 1618 afirmava-se que “o padre Francisco de Figueiredo desta cidade de Viseu tem cumprido o degredo em que foi condenado por sentença do nosso Vigário Geral”), a existência de indivíduos que se furtavam ao seu cumprimento indicia que o poder episcopal era pouco eficaz na sua execução, particularmente quando condenava réus a cumprir desterro fora do bispado.

Este contexto explica o facto de parte considerável dos que eram condenados ao desterro serem alvo de perdões episcopais, que na prática era uma comutação de pena (substituíam-se o degredo por uma coíma). É certo que a graça era justificada pela pobreza do réu, idade, doença ou família (ter filhos a cargo). Domingos Vaz e Catarina Fernandes foram condenados, em 1624, pela prática de lenocínio à pena de degredo em Castro Marim. Foi-lhe comutada em dez cruzados: “porque os suplicantes eram casados e tinham filhos e indo cumprir o dito degredo ficavam destruídos e sua casa e filhos desamparados”⁴². Todavia, a circunstância de o poder episcopal não ter meios para executar as sentenças, pesaria também na decisão de “perdoar”. Assim, a justiça eclesiástica, tendo no degredo a pena mais pesada, utilizava-a como ameaça. No fundo acenava-se com o degredo ou mesmo sentenciava-se o desterro, mas acabava-se por, maioritariamente, aplicar condenações pecuniárias.

4. Nota final

Os bispos viseenses tiveram sucesso em vários planos da reforma. O cumprimento dos deveres de residência do clero e o fim da acumulação de benefícios passaram a ser uma realidade diocesana. O culto foi revigorado e depurado, sendo valorizados os espaços sagrados. No plano sacramental destacam-se importantes sucessos com implicações sociais e culturais relevantes: os fiéis passaram a receber a confirmação, o que não sucedia no período pré-tridentino; o casamento transitou definitivamente para a esfera da Igreja; a família restringiu-se a um núcleo familiar mais reduzido.

Todavia, a implementação dos decretos não trouxe uma diminuição do número de eclesiásticos como alguns sectores da Igreja esperavam. As insuficiências relativas à imagem e comportamento ético e moral dos membros do estado eclesiástico também não desapareceram com a execução do texto canónico. E os níveis de formação e preparação religiosa do clero continuaram a ser deficitários. De modo semelhante, também no plano da reforma dos fiéis houve limitações na aplicação dos desideratos de Trento. A doutrinação, particularmente das crianças,

⁴² ADV – *Cabido – Registos*, Lv. 565/720, fl. 85-86v.

acabava por não ser realizada num número considerável de paróquias, sendo que a população negligenciava sistematicamente os dias de preceito. Por outro lado, apesar dos esforços do episcopado, alguns crentes continuaram a assumir comportamentos desviantes, particularmente de natureza moral.

Não obstante o sucesso da reforma em diversos planos ter ficado aquém das expectativas, tendo em consideração a dimensão da empresa, a avaliação global permite concluir que foi coroada por sucessos. Em cerca de 80 anos as mudanças foram de tal monta que marcaram inexoravelmente a vida da diocese.

O CONCÍLIO DE TRENTO E A SUA RECEPÇÃO PELOS CABIDOS DAS CATEDRAIS

HUGO RIBEIRO DA SILVA*

Introdução

Primeiro templo de cada diocese, a catedral era não só a sede episcopal, como também a casa do cabido. Aliás, ao contrário do bispo, cujo episcopado, mais ou menos longo, tinha sempre um fim, a instituição capitular representava a continuidade histórica da catedral e surgia como a principal guardiã da sua memória. Além do mais, enquanto a maior parte dos bispos vinha de qualquer ponto do reino, um grande número de capitulares, senão mesmo a sua maioria, era natural da diocese¹. Um lugar no coro de uma catedral era atractivo, tanto pelo prestígio social e simbólico, como pelas rendas que proporcionava, daí que, frequentemente, se encontrassem nos cabidos membros das famílias mais importantes da região ou até do próprio reino².

A principal função do clero das catedrais foi sempre litúrgica, devendo assegurar o culto diário, quer através da reza das horas canónicas, quer da celebração

* Bolseiro de Pós-doutoramento da FCT

¹ Philippe Loupès – *Chapitres et chanoines de Guyenne aux XVII et XVIII siècles*. Paris: Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1980, p. 231-233. José Manuel Latorre Ciria – Perfiles de un grupo eclesiástico: los canónigos aragoneses del último tercio del siglo XVIII. *Hispania Sacra*. 61:124 (jul.-dic. 2009), p. 552-555. Danilo Zardin – *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*. Milão: Vita e Pensiero, 2010, p. 276. Hugo Ribeiro da Silva – *O Cabido da Sé de Coimbra: os Homens e a Instituição (1620-1670)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010, p. 127-132.

² Philippe Loupès – *Chapitres...*, *cit.*, p. 243-254. Sara T. Nalle – *God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, p. 74-78. Hugo Ribeiro da Silva – *O Cabido da Sé de Coimbra...*, *cit.*, p. 132-140.

da missa, sobretudo em ocasiões solenes. Outra obrigação do cabido era a administração económica da instituição, de forma a garantir boas rendas, um objectivo que interessava a todos os capitulares. O valor das prebendas variava de diocese para diocese, mas, na maioria dos casos, era suficiente para constituir um dos principais factores de atracção do clero secular³.

O maior poder de um cabido surgia quando a sede vacante era anunciada, pela cessação de funções do prelado, devido à sua morte ou promoção para outra diocese. Embora o Concílio de Trento tenha decretado que quando as dioceses ficassem vagas os cabidos das catedrais deviam nomear um vigário no prazo de uma semana, não foi totalmente claro quanto ao modo de governo dos bispados nestas ocasiões⁴. O cabido continuou a possuir a jurisdição episcopal, nomeando todos os oficiais da administração diocesana, o que constituía a maior demonstração da sua autoridade⁵.

Seja como for, o bispo era a principal figura de cada diocese e era expectável que, sobretudo após o Concílio de Trento, os cabidos estivessem submetidos ao seu poder⁶. Prelados como Gabriele Paleotti (1566-97), em Bolonha, Carlo Borromeo (1564-84), em Milão, ou D. frei Bartolomeu dos Mártires (1559-81), em Braga, acreditavam que as dioceses, lideradas pelos bispos, eram a fundação em que a Igreja devia assentar⁷. Até os monarcas, que em França, Espanha ou Portugal nomeavam os antístites, apoiaram o reforço da sua autoridade, esperando que eles actuassem como agentes locais da autoridade régia⁸. Tal teve implicações

³ José Manuel Latorre Ciria – *Economía y Religión: las rentas de la Catedral de Huesca y Su Distribución Social (siglos XVI-XVIII)*. Zaragoza-Huesca: Institución Fernando el Católico, 1992 e Hugo Ribeiro da Silva – *O Cabido da Sé de Coimbra...*, cit., p. 107-126.

⁴ *Decretos e determinações do sagrado Concilio Tridentino...*, Sess. XXIV, Dec. Reforma, Cap. 16. Ver também Gaetano Greco – *La chiesa in Italia nell'età moderna*. Roma: Editori Laterza, 1999, p. 53.

⁵ Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa: CEHR, 2013, p. 82-89.

⁶ Paolo Prodi – Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine. In *Cultura, religione e politica nell'età di Àngelo Maria Querini*. Brescia: Morcelliana, 1982, p. 213, Giuseppe Alberigo – L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino. *Cristianesimo nella Storia*. 6 (1985), p. 85 e p. 88. Sobre o modelo de bispo tridentino, ver José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do Imperio (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 128-147.

⁷ Paolo Prodi – San Carlo Borromeo e il cardinal Gabriele Paleotti: due vescovi della riforma cattolica. *Critica storica*. 3:2 (1964) 135-151. Giuseppe Alberigo – L'episcopato..., cit., John B. Tomaro – San Carlo Borromeo and the implementation of the Council of Trent. In John M. Headley, John B. Tomaro (ed.) – *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*. Washington, Londres e Toronto: Folger Books, 1988, p. 67. Francesco C. Cesareo – The Episcopacy in Sixteenth-Century Italy. In Kathleen M. Comerford; Hilmar M. Pabel, ed. – *Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John W. O'Malley, S.J.*. Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 67-83.

⁸ Marc Venard – The influence of Carlo Borromeo on the Church of France. In John M. Headley, John B. Tomaro, ed. – *San Carlo Borromeo...*, cit., p. 221, Joseph Bergin – *The making of the French episcopate, 1589-1661*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1996 e José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal...*, cit., p. 171-213.

nas dinâmicas de poder entre os diversos corpos e instituições de cada bispado⁹. As administrações diocesanas foram então reorganizadas com o objectivo de uma maior centralização do poder dos prelados em torno das cúrias diocesanas. O vigário geral e o provisor surgiram como delegados da jurisdição temporal e espiritual do bispo e, deste modo, como elementos centrais da justiça e da administração diocesanas, em detrimento do peso que em épocas anteriores tiveram outras instituições, como os cabidos¹⁰.

Já anteriormente vários tinham sido os bispos que procuraram introduzir novas regras no interior das suas dioceses, mas nem sempre conseguiram colocá-las em prática. Mais do que um novo quadro normativo, era essencial que os prelados fossem investidos da autoridade necessária para levar a cabo as reformas. Procurando ultrapassar os privilégios dos cabidos e sujeitá-los ao poder dos bispos, o Concílio de Trento decretou que nenhum clérigo poderia ficar isento da jurisdição episcopal, devendo os cabidos ser visitados pelo prelado, sem excepção¹¹. Contudo, por toda a Europa Católica, à medida que os prelados procuraram implementar a reforma, tiveram de enfrentar a vigorosa oposição dos cabidos das catedrais¹². Os cónegos evocavam constantemente os seus privilégios e costumes locais antigos, o que conduziu a uma visão na historiografia que os via como

⁹ Paolo Prodi – Il “sovrano pontifice”. In *Storia d’Italia. Analli*. Vol. 9: *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all’età contemporanea*. Turim: Giulio Einaudi editori, 1986, p. 200.

¹⁰ José Pedro Paiva – A administração diocesana e a presença da Igreja: o caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 3 (1991) 71-110. Federico Palomo – Exigências na formação do clero eborense em fins do século XVI: o Regimen *ab examinadoribus* de D. Teotónio de Bragança. In CONGRESSO DE HISTÓRIA NO IV CENTENÁRIO DO SEMINÁRIO DE ÉVORA, Évora – *Congresso de História no IV centenário do Seminário de Évora: actas*. Évora: Inst. Superior de Teologia; Seminário Maior de Évora, 1994, vol. 2, p. 82-83. Federico Palomo – La autoridad de los prelados posttridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de Don Teotonio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578-1602). *Hispania Sacra*. 47 (1995), p. 593-595. Federico Palomo – Disciplina Christiana: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. *Cuadernos de Historia Moderna*. 18 (1997), p. 122. Jaime Teixeira Gouveia – *Quod non est in actis, non est in mundo*: mecanismos de disciplina interna e externa no Auditório Eclesiástico de Coimbra. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 9 (2009) 179-204. Jaime Teixeira Gouveia – *A Quarta Porta do Inferno: a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Tese de doutoramento apresentada ao Instituto Universitário Europeu [S.L.]: [s.n.], 2012, p. 171-188.

¹¹ *Decretos e determinações do sagrado Concílio Tridentino...*, Sess. XIV, Dec. Reforma, cap 4; Sess. XXV, Dec. Reforma, Cap. 6.

¹² Paolo Prodi – *Il cardinal Gabriele Paleotti (1522-1597)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1967, vol. 2, p. 49-56. Danilo Zardin – *Carlo Borromeo...*, cit., p. 279. Agostino Borromeo – I vescovi italiani e l’applicazione del concilio di Trento. In C. Mozzarelli e D. Zardin (ed.) – *I tempi del concilio: religione, cultura e società nell’Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, 1997, p. 37. Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular: la aplicación del concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 291-359. Alison Forrester – *Fathers, pastors and kings. Visions of episcopacy in seventeenth-century France*. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 76-77. Celeste McNamara – *The Tragedy of Tridentine Reform in Late Seventeenth-Century Padua*. Tese de doutoramento apresentada à Northwestern University. [S.L.]: [s.n.], 2013, p. 59-68.

corporações meramente conservadoras. Todavia, raramente tem sido proposta uma interpretação que vá além desta visão simplista e redutora. Na verdade, como já mencionado por Danilo Zardin, há que ter em atenção o contexto em que os conflitos ocorreram. Um contexto de uma convivência problemática entre instituições que estavam a lutar pelos mesmos privilégios, o que deu origem a um processo de redefinição do equilíbrio de poderes existente¹³. Bispos e cabidos, mas também outras instituições, como ordens regulares ou a Inquisição, procuraram, durante a Época Moderna, aumentar, ou pelo menos manter, a sua quota de poder no campo religioso¹⁴. Assim, é à luz desta linha problematizante que será analisada a recepção dos decretos tridentinos pelo clero capitular português. Além disso, adoptou-se uma perspectiva comparativa, de forma a contextualizar e, sobretudo, compreender melhor os exemplos apresentados.

Reformar o clero capitular: o programa conciliar

Aos cónegos e dignidades das catedrais cabia assegurar o culto naquele que era o principal templo de cada diocese, através da reza diária das horas canónicas e da regular celebração litúrgica. Eram essas actividades que justificavam as rendas que auferiam e o lugar privilegiado que ocupavam entre o demais clero e a sociedade em geral. Assim, e num contexto em que esse lugar estava de certo modo ameaçado, com o avanço das igrejas reformadas, o Concílio de Trento impôs um maior rigor e solenidade na realização das celebrações religiosas. Nos anos que se seguiram ao encerramento do Concílio, as congregações romanas desenvolveram um programa de revisão do cerimonial que passou, sobretudo, pela sua uniformização em todo o mundo católico, acabando com a autonomia que nesta matéria havia a nível diocesano. Assim, em 1568, foi publicado o *Breviário Romano*, seguindo-se o *Missal Romano*, em 1570, e o *Cerimonial dos Bispos*, em 1600.

A boa execução do conjunto de cerimónias exigia um clero melhor preparado. As visitas levadas a cabo pelos bispos ao longo dos séculos XV e XVI demonstram que a Igreja não ignorava os problemas existentes, e os sínodos que convocavam denotam, pelo menos, a intenção de colmatar as insuficiências¹⁵. Por

¹³ Danilo Zardin – *Carlo Borromeo...*, cit., p. 284-285.

¹⁴ Federico Palomo – *Disciplina Christiana...*, cit., p. 125-126. José Pedro Paiva – A Igreja e o poder. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 135-138.

¹⁵ Para Portugal ver por exemplo: Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Vol. 1. Porto: Portucalense Editora, 1967, p. 408. Isaiás Rosa Pereira – A vida do clero através da legislação sinodal. *Lusitania Sacra*. 10 (1978), p. 106-107. Isaiás Rosa Pereira – A formação do clero antes do Concílio de Trento. In CONGRESSO DE HISTÓRIA..., cit., vol. 2, p. 43-47. Ana Maria Rodrigues – As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV. *Didaskalia*. 15 (1985), p. 399. José Marques – *A arquidiocese de Braga no séc. XV*. Lisboa: IN-CM, 1988, p. 1123-1145.

outro lado, se é verdade que, durante a Idade Média, a formação intelectual da elite do clero secular conheceu um progresso considerável ao ritmo do desenvolvimento das universidades, certo é que muitos dos clérigos preferiam o estudo do Direito Canónico, em detrimento da Teologia, esperando dessa forma seguir uma carreira na administração civil ou eclesiástica¹⁶. Assim, nas vésperas do Concílio, a par de um clero ignorante, havia todos aqueles que passaram pela universidade, não sendo por isso correcto olhar-se para o clero secular como sendo, em bloco, ignorante¹⁷. Todavia, os próprios bispos medievais não deixavam de ordenar clérigos pouco instruídos, indo contra as decisões que eles próprios publicavam nos sínodos que convocavam¹⁸.

Passar do plano das intenções para uma verdadeira mudança constituiu um dos objectivos do Concílio de Trento que, desta forma, aconselhou a criação de seminários e sublinhou a necessidade de se realizarem exames para a obtenção das ordens sacras¹⁹. No que se refere aos cabidos, mesmo após Trento, a entrada na instituição não estava, na maioria dos casos, sujeita a qualquer tipo de exame, pelo que o momento de avaliar a formação do capitular seria apenas quando ele obtinha as ordens. De qualquer modo, os decretos tridentinos enunciavam os requisitos básicos que um clérigo tinha de ter para poder ser provido numa prebenda, em particular ordens sacras, idade mínima e, em alguns casos, grau académico²⁰.

O Concílio estabeleceu que pelo menos metade dos capitulares de um cabido deviam ser presbíteros e os restantes diáconos ou subdiáconos²¹. Além disso, determinou que só os detentores de pelo menos o grau de subdiácono podiam participar nas reuniões do cabido. Se algumas dioceses, como Lisboa, se limitaram a transpor as normas gerais do Concílio, outras eram mais específicas, indicando a ordem sacra que cada um dos seus membros deveria ter²². Em Coimbra, algumas das dignidades, bem como os dois cónegos mais antigos, tinham de ser sacerdotes. Também todos os porcionários (meios cónegos e tercenários), dadas

¹⁶ Hermínia Vilar – *As dimensões de um poder: a diocese de Évora na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999, p. 173-175. Robert Gane – *Le chapitre de Notre-Dame de Paris au XIV^e siècle*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, p. 125.

¹⁷ Francis Rapp – Réformes et inerties. In *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Dir. Marc Venard, André Vauchez. Vol. 7: *De la réforme à la réformation*. Paris: Desclée, 1994, p. 205. Jacques Chiffolleau – *La religion flamboyant (v. 1320-v. 1520)*. In *Histoire de la France religieuse*. Dir. Jacques Le Goff; René Rémond. Vol. 2: *Siècle XIV^e-XVIII^e*. Paris: Éditions du Seuil, 1998, p. 32-35. Thomas Frank – *I canonici nell'associazione del clero di Viterbo (secoli XIV-XV)*. In *Canonici delle cattedrali nel medioevo*. Verona: Cierre Edizioni, 2003, p. 209.

¹⁸ Isaías da Rosa Pereira – *A formação do clero...*, *cit.*, p. 56.

¹⁹ *Decretos e determinações do sagrado Concílio Tridentino...*, Sess. XXIII, Dec. Ref., Cap. 18.

²⁰ *Ibidem*, Sess. XXIII e XXIV, Dec. Ref.

²¹ *Ibidem*, Sess. XXIV, Dec. Ref., Cap. 12.

²² *Constituições Sinodais do arcebispado de Lisboa...*, 1656, Lv. 3, Tit. XII, Dec. 1.

as suas obrigações no serviço do coro, tinham de ser presbíteros. Relativamente aos restantes cônegos, oito deveriam ser pelo menos diáconos e os restantes subdiáconos²³. Já em Portalegre, diocese com menor número de capitulares, todos tinham de ser sacerdotes²⁴. A obrigatoriedade de possuírem ordens sacras implicava, portanto, que para as receber tivessem cumprido os requisitos exigidos para cada uma delas.

À partida, seria de supor que estas exigências eram cumpridas, já que eram condição para a obtenção de um benefício no cabido. Um inquérito levado a cabo, em 1575, por ordem do cardeal D. Henrique, enquanto arcebispo de Évora (1540-64, 1574-78), revelou que cerca de 86% do clero da Sé possuía todas as ordens sacras²⁵. Contudo, o Concílio permitia que o beneficiado tomasse posse mesmo sem ter a ordem sacra exigida, dando-lhe um ano para se ordenar. Não surpreende, pois, que ao longo do século XVII ainda houvesse capitulares que tomavam posse sem serem ainda sacerdotes²⁶.

Outro requisito necessário era, como se referiu, o da idade²⁷. Nos casos em que era exigido o último grau de ordens sacras, isto é, o sacerdotício, o candidato teria de ter pelo menos 25 anos. Quando se tratava de diáconos ou subdiáconos, os providos teriam, no mínimo, 23 e 22 anos, respectivamente, a não ser que tivessem conseguido, junto da Santa Sé, uma dispensa de idade, como por vezes acontecia²⁸. Assim, casos houve ao longo do século XVII em que entraram nos cabidos jovens com idades inferiores ao prescrito²⁹. No caso dos cônegos penitenciários era exigida a idade de 40 anos, esperando assim que quem ocupasse as funções de confessor da catedral tivesse uma maior maturidade e experiência³⁰.

Quanto à formação académica, o Concílio de Trento exortava que todas as dignidades, e pelo menos metade das conezias, fossem ocupadas apenas por doutores, mestres ou licenciados em Teologia ou Direito Canónico³¹. Contudo,

²³ *Constituições Sinodais do bispado de Coimbra...*, 1591, Tit. 13, Const. 1.

²⁴ *Constituições Sinodais do Bispado de Portalegre...*, 1632, Lv. 3, Tit. I, Cap. 4.

²⁵ Amélia Polónia – *O cardeal infante D. Henrique: Arcebispo de Évora: um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: Edição do Autor, 2005, p. 139-141. Note-se a importância deste inquérito enquanto instrumento de governo por parte do arcebispo.

²⁶ ADP – Cabido do Porto, Acórdãos, Lv. 1581, fl. 13v (1669-03-04); AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 13, fl. 131v-132 (1655-10-01). AUC – Inquirições de *genere* para ordens, Duarte de Melo, cx. 367.

²⁷ *Decretos e determinações do sagrado Concílio Tridentino...*, Sess. XXIII, Dec. Ref., Cap. 12. *Constituições sinodais do bispado de Coimbra...*, 1591, Tit. 13, Const. 1.

²⁸ AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 11, fl. 101 (1628-01-03). Quando Gaspar de Cordes quis tomar posse como mestre-escola do cabido de Coimbra tinha apenas 18 anos, não tinha ordens sacras, nem era doutorado, conforme se exigia para ser mestre-escola.

²⁹ ASE – Cabido de Évora, Coleção importante de notícias..., Memórias de alguns cônegos da Sé, CEC 5-XXI, fl. 170v (1666-06-24).

³⁰ *Decretos e determinações do sagrado Concílio Tridentino...*, Sess. XXIV, Dec. Reforma, Cap. 8.

³¹ *Ibidem*, Cap. 12.

desconhece-se até que ponto os cabidos faziam cumprir esta exigência. As únicas conezias para as quais há mais informação são as de ofício (doutoral, magistral e penitenciária). Ao penitenciário exigia-se uma licenciatura ou doutoramento em Teologia ou Cânones. Os cônegos doutorais tinham de ser canonistas (ou na falta destes, legistas) e os magistrais, teólogos³².

Mas o projecto de Trento para o clero secular foi muito para além da definição de um conjunto de normas directamente relacionadas com a prática sacerdotal e com a formação necessária para o desempenho das funções litúrgicas. O clero teve de se sujeitar a um rígido código de conduta, de forma a surgir como exemplo para a restante sociedade: “no gesto, traje, andar e conversar, que tudo nelles seja composto, moderado, reformado e cheo de religião pera que não escandalizem, antes com sua vida e costumes edifiquem e ensinem a se viver christamente e com isso se fação respeitar”³³. O exemplo como forma de garantir o respeito e a obediência aos agentes da Igreja e às normas que ela procurava impor à restante sociedade. Deste modo, todos os sacerdotes, incluindo os das catedrais, tiveram de, por exemplo, adoptar vestuário que os distinguisse dos leigos, não podendo transportar armas, frequentar tabernas ou assistir a corridas de touros³⁴. Para além das exigências comuns à generalidade dos eclesiásticos, os capitulares das catedrais deveriam ainda viver de acordo com o carácter privilegiado do lugar que ocupavam entre o demais clero. Um cônego não deveria ser confundido com um mero cura, e tal deveria reflectir-se não só nos trajes como noutros sinais exteriores que evidenciassem riqueza. Por exemplo, deviam ser acompanhados por criados, em particular quando se deslocavam a locais públicos³⁵.

Também o celibato do clero sempre foi uma preocupação da Igreja. Embora com um sucesso limitado, já antes os bispos tinham tentado combater as práticas de concubinato, quer através da legislação sinodal, quer das visitas pastorais³⁶.

³² Hugo Ribeiro da Silva – *O Cabido da Sé de Coimbra...*, cit., p. 70-72.

³³ *Constituições sinodais do bispado de Portalegre...*, 1632, Lv. 3, Tit. III. As determinações das várias constituições diocesanas seguem os princípios dos *Decretos e determinações do sagrado Concilio Tridentino...*, Sess. XXII, Dec. Ref., Cap. 1.

³⁴ Manuel Severim de Faria – *Discursos vários políticos*. 4ª ed., Lisboa: IN-CM, 1999, p. 181 [ed. orig. 1624]. *Constituições sinodais do bispado de Leiria...*, 1601, Tit. XIV, Const. III-VIII. *Constituições sinodais do bispado de Portalegre...*, 1632, Lv. 3, Tit. III, Cap. III e IV. AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 11, fl. 319v-320v (1632-07-05). ASE – Cabido de Évora, Acórdãos, CEC, 14-I, fl. 212v (1660-07-03). ASPortalegre – Cabido de Elvas, Acórdãos, Lv. 6, fl. 105v (1661-03-16). Para Cuenca, Espanha, ver Sara T. Nalle – *God in La Mancha...*, cit., p. 49.

³⁵ ASE – Cabido de Évora, Devassa da visita de D. Teotónio de Bragança ao cabido (1593), CEC 5 XI, fl. 8v-14v.

³⁶ Vejam-se por exemplo os textos dos sínodos de Braga (1477 e 1505), Guarda (1500) e Porto (1496), publicados em Antonio García e García (dir.) – *Synodicon Hispanum*. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p. 133, 149, 259 e 364. Ver também Helena Garrigós i Cabezas, Pere Benito i Monclús – La moral sexual de clergues i laics a les parròquies del Maresme a partir de les visites pastorals (1305-1447). *Acta Historica et Archeologica Mediaevalia*. 11-12 (1990-1991), p. 371. José Pedro Paiva – A diocese de

Em Portugal, entre 1389 e 1438, foram encontradas legitimações de filhos de dois arcebispos, cinco bispos, onze arcebispos, nove deões, quatro chantres, setenta e dois cónegos e perto de seiscentos sacerdotes³⁷. Após Trento intensificaram-se as medidas que procuraram impor o celibato àqueles que se ordenavam de ordens sacras. Tal mereceu, inicialmente, a oposição do clero. Num libelo apelatório dos cabidos de Braga, Porto, Coimbra e Viseu, contra o concílio provincial realizado em Braga, no ano de 1566, os cónegos defenderam o direito de criar os seus próprios filhos e de continuarem a conviver em público com as suas antigas concubinas³⁸. Na verdade, as visitações de finais do século XVI demonstram que ainda era prática corrente vários cónegos viverem com mulher e filhos³⁹.

Em suma, muitas das prescrições impostas ao clero existiam já antes de Trento. O que o Concílio fez foi não só reforçá-las, como impô-las a todas as dioceses, em particular através da acção dos bispos, que viram a sua autoridade reforçada. Importa agora perceber de que modo os cabidos receberam a reforma proposta nos decretos conciliares.

Os cabidos e a recepção do Concílio de Trento

Terminando em 1563 o longo debate conciliar em torno das questões de reforma, seguiu-se a sua interpretação e execução. Em cada diocese, os bispos, encarregados de colocar em prática os decretos do Concílio de Trento, procuraram impor as suas ideias sobre a reforma, tendo, de imediato, de enfrentar resistências locais. Desde logo dos cabidos das catedrais, que lutaram de modo a impedir qualquer alteração ao que consideravam ser os direitos adquiridos e consagrados pelo costume⁴⁰. Apesar da Congregação do Concílio, criada em 1564,

Coimbra durante o reinado de D. Manuel: o governo episcopal de D. Jorge de Almeida (1482-1453). *Revista Portuguesa de História*. 36 (2003-2004) 347-366.

³⁷ Ana Maria Rodrigues – As colegiadas de Torres Vedras nos séculos XIV e XV. *Didaskalia*. 15 (1985), p. 400, nota 147. A. H. Oliveira Marques – *A sociedade medieval portuguesa*. 3ª ed. Lisboa, 1974, p. 125. Ambos os autores citam Humberto Baquero Moreno – *Subsídios para o estudo da sociedade medieval portuguesa (moralidade e costumes)*. [S.l.]: [s.n.], 1961.

³⁸ ADB – Gaveta dos Sinodos e Concílios, n.º 19, Libelo apelatório (1567), fl. 9-9v; publ. in Elvira Mea – As constituições diocesanas do Porto (1585) e Coimbra (1591) à luz do concílio diocesano de Braga (1566). In CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE D. FR. BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES NA IGREJA E NA SOCIEDADE DO SEU TEMPO, 1991 – *Quarto centenário da morte de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires: atas*. Fátima: Movimento Bartolomeano, 1994, p. 475. José Marques – A igreja bracarense no tempo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. In CONGRESSO INTERNACIONAL..., *cit.*, p. 274.

³⁹ AUC – Cabido de Coimbra, Capítulos da visita de D. Manuel de Meneses ao cabido (1577); cota: III/D,1,5,2,8, fl. 14v-15. Para Évora ver ASE – Cabido de Évora, Devassa da visita de D. Teotónio de Bragança ao cabido (1595), CEC 5 XI, fl. 68v-86.

⁴⁰ J. Augusto Ferreira – *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga*. Vol. 3. [Braga]: Edição da Mitra Bracarense, 1932, p. 34. A. Franquelim Neiva Soares – *A arquidiocese de Braga no século XVII: sociedade e mentalidades pelas visitações pastorais (1500-1700)*. Braga: [s.n.], 1997, p. 146.

ter esclarecido que Trento derogou os estatutos e costumes antigos das catedrais, acrescentaria que tal não se aplicava aos privilégios concedidos ou confirmados pela Santa Sé, que desta forma continuavam em vigor⁴¹. Como se imagina, este enunciado abria a porta a que os cabidos invocassem inúmeros desses privilégios, utilizando-os como argumento para constantemente recorrerem a Roma contra o que consideravam ser usurpações dos seus direitos pelos prelados.

A estratégia dos cabidos passou, em primeiro lugar, por tentar fazer adiar a entrada em vigor de alguns dos decretos conciliares. Ao mesmo tempo, procuraram protelar a convocação de sínodos e concílios provinciais e, quando não o conseguiam, colocaram em causa a validade dessas reuniões, invocando irregularidades formais. Finalmente, acusaram os prelados de se excederem na leitura que faziam dos decretos tridentinos, apelando para Roma das suas decisões. Uma resistência que mesmo que não tenha colocado em causa a implementação da reforma, dificultou a acção dos prelados, tornando-a mais lenta ou impedindo que tivesse o alcance que alguns deles pretenderam.

Os cabidos viram os concílios provinciais como uma oportunidade de moderar os decretos de Trento que lhes eram prejudiciais⁴². Em Portugal, na arquidiocese de Braga, logo em 1564 reuniu-se o sínodo diocesano, mesmo antes de qualquer concílio provincial. Começava então uma longa batalha entre o arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires e o cabido, que resistiu até 1571 aos decretos reformadores, em particular os que diziam respeito às visitas pastorais, à obrigatoriedade de residência, à limitação na acumulação de benefícios e à criação do seminário⁴³. Em 1566, D. frei Bartolomeu convocou o concílio provincial, reunindo-se em Braga os bispos sufragâneos do Porto e Coimbra, bem como os procuradores de alguns cabidos⁴⁴. O cabido de Braga apelou então aos restantes das dioceses sufragâneas para que ali se deslocassem ou enviassem procuradores, pois este seria um concílio onde se iriam tratar assuntos muito importantes para todos⁴⁵. Representantes dos capitulares do Porto, Coimbra e Viseu compareceram, apoiando o cabido bracarense na oposição do concílio provincial⁴⁶. A solidariedade entre os diversos cabidos, e a sua atitude defensiva, levou mesmo o cabido

⁴¹ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 300.

⁴² *Ibidem*, p. 318.

⁴³ Raúl de Almeida Rolo – L'application de la réforme du Concile de Trente à Braga. In CONVEGNO STORICO INTERNAZIONALE IL CONCILIO DI TRENTO E LA RIFORMA TRIDENTINA, Trento, 1963 – *Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina: atti*. Vol. 2. Roma: Herder, 1965, p. 555-576.

⁴⁴ J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas da cidade do Porto*. Vol. 2. Braga: Cruz Editorial, 1924, p. 134-142.

⁴⁵ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 83: Carta do cabido de Braga ao cabido de Viseu sobre o concílio provincial de Braga (1566-08-10).

⁴⁶ ADB – Cabido de Braga, Gav. Conc. e Sin., n.º 21: Contrato que entre si fizeram os cabidos de Braga, Porto, Coimbra e Viseu, pelo qual fizeram procurador a Pedro Borges, cónego de Braga, para ir a Roma... (1567). AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 5, fl. 69v (1567-10-06). Sobre a reacção do cabido de

coimbrão a afirmar, em 1567, que caso se publicassem alguns decretos do concílio provincial de Braga e o bispo de Coimbra quisesse executá-los, ou a algum deles em particular, ainda que fosse “justo e honesto”, o cabido não os aceitaria, por estar em curso a apelação a Roma relativa a todo o concílio⁴⁷.

No decorrer deste concílio provincial, realizado em 1566, os procuradores dos cabidos presentes rapidamente se aperceberam que os decretos iriam avançar e ser aprovados, sem que o seu parecer fosse tido em conta⁴⁸. Os capitulares sabiam que a autonomia e poderes dos cabidos estavam em causa, anunciando-se um reforço da autoridade dos prelados. O cabido bracarense queixou-se de imediato sobre o modo como o concílio tinha sido convocado, pedindo a sua anulação. O do Porto apelou à necessidade de resistência, mesmo antes de ser conhecido o texto dos decretos provinciais⁴⁹.

Em todas as dioceses, à medida que se iam realizando os concílios provinciais e os sínodos, os prelados acabaram por ser acusados de quererem ir além do determinado em Trento⁵⁰. Na Coroa de Aragão os cabidos, chamados a participar no concílio provincial convocado em 1564 pelo arcebispo de Tarragona, pretenderam que os prelados apenas discutissem as dúvidas que tinham sobre a aplicação dos decretos de Trento. Tal como em Braga, Granada ou Cuenca, os procuradores dos cabidos da província tarraconense procuraram evitar quaisquer novidades relativas ao dever de residência, acumulação de benefícios, visitas dos cabidos pelos bispos, além de outras questões como a idade mínima dos beneficiados ou a intervenção do bispo na administração das rendas da catedral⁵¹.

Apesar de os cabidos, por toda a Europa, terem pretendido ter direito de voto decisivo nos concílios, o que os igualaria aos prelados, a verdade é que, muitas vezes nem voto consultivo acabaram por ter, ficando afastados de qualquer debate. Os procuradores dos diversos cabidos presentes, em 1566, em Toledo, acabaram até por abandonar o concílio local, com o intuito de, mais tarde, poderem capitalizar em seu favor essa ausência: os decretos provinciais relativos aos cabidos não deveriam ser considerados válidos porque haviam sido aprovados sem a sua participação⁵². Assim, em Cuenca, sendo convocado, no mesmo ano, o sínodo

Viseu à aplicação dos decretos tridentinos ver João Nunes – *A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639)*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Coimbra. [S.l.]: [s.n.], 2010, p. 325-358.

⁴⁷ AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 5, fl. 64 (1567-05-09).

⁴⁸ AUC – Cabido de Coimbra, Cartas de outros cabidos (1567-03-29).

⁴⁹ AUC – Cabido de Coimbra, Cartas de outros cabidos (1567-05-20).

⁵⁰ Sara T. Nalle – *God in La Mancha...*, cit., p. 47. Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício...*, cit., p. 52-53.

⁵¹ Rafael Marín Lopez – *El Cabildo Catedral de Granada en el siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, 1998, p. 267-286. Sara T. Nalle – *God in La Mancha...*, cit., p. 45-47. Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 315.

⁵² Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 318-319.

diocesano, o cabido evitou submeter-se aos decretos do concílio de Toledo, para o qual dizia não ter sido convidado a participar⁵³. O cabido de Pamplona foi ainda mais longe, comunicando ao concílio de Zaragoza que se considerava isento da jurisdição episcopal⁵⁴.

Numa tentativa de (re)surgirem como órgão consultivo dos prelados, em Braga os cónegos até chamaram a atenção do arcebispo para os decretos tridentinos que afirmavam serem os cabidos o senado e os cónegos os senadores de cada diocese⁵⁵. Certo é que, na prática, a generalidade dos decretos ia no sentido de um reforço do poder episcopal. Em Portugal, como na generalidade das dioceses europeias, os cabidos nunca chegaram a constituir um verdadeiro órgão consultivo dos bispos. Muitos cónegos foram chamados individualmente pelos prelados a desempenharem vários cargos da administração episcopal, mas o cabido, enquanto órgão colegial, nunca se tornou numa estrutura central da vida eclesiástica diocesana⁵⁶. Como afirmou Prodi, ao referir-se à diocese de Bolonha, ainda que a reforma dos cabidos tenha alcançado alguns resultados positivos, a verdade é que a instituição permaneceu “esclerosada e imóvel nas suas estruturas medievais e em tais condições continuou nos séculos sucessivos”⁵⁷.

Roma e as dioceses portuguesas: os recursos à Santa Sé

A aplicação dos decretos tridentinos a nível local não foi um processo automático. Se é verdade que o Concílio de Trento reafirmou o poder dos bispos em detrimento dos cabidos catedralícios, as normas conciliares nem sempre foram redigidas de modo suficientemente claro. Quer na última sessão do Concílio, quer na bula de Pio IV que o confirmou, foi mesmo determinado que se na implementação dos decretos surgissem dificuldades, dúvidas ou controvérsias, se devia recorrer à Santa Sé para as resolver. Aliás, como disse já, logo em 1564 foi criada a Congregação do Concílio, órgão romano que teve um papel central na interpretação e execução do Concílio. Os cabidos souberam aproveitar bem esta possibilidade, apelando inúmeras vezes contra as reformas e acções dos bispos, o que enfraqueceu e dificultou a execução dos decretos. Reservando para si o lugar

⁵³ Sara T. Nalle – *God in La Mancha...*, cit., p. 48-49.

⁵⁴ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 318.

⁵⁵ ADB – Cabido de Braga, Gav. Conc. e Sin., n.º 16: Memorial que os procuradores do cabido de Braga deram aos bispos... (1566); n.º 17: Notificação dos bispos ao cabido para apresentarem os seus estatutos, acordãos... (1566); n.º 18: Apelação do cabido de Braga aos procuradores do clero... (1567); n.º 20: Dúvidas que se processaram em nome do cabido e mais cabidos contra os decretos... (1567). A. Franquelim Neiva Soares – *A arquidiocese...*, cit., p. 161-167.

⁵⁶ Paolo Prodi – Lineamenti dell’organizzazione diocesana in Bologna durante l’episcopato del card. G. Paleotti (1566-1597). In *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Padova: Ed. Antenore, 1960, p. 335-340. Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício...*, cit., p. 75-76.

⁵⁷ Paolo Prodi – *Il cardinal Gabriele Paleotti...*, cit., p. 56 (tradução da citação é minha).

de árbitro, mais do que de polícia, Roma garantia uma voz decisiva na implementação das reformas⁵⁸.

Sabendo que, embora distante, era em Roma que se tomavam as decisões finais com efeitos a nível local, os cabidos desde cedo reconheceram a importância de enviarem procuradores àquela cidade, para, de forma mais eficaz, convencerem os cardeais da cúria dos seus argumentos⁵⁹. Os cónegos sabiam que a sua oposição aos prelados só teria sucesso se a Santa Sé estivesse do seu lado.

Assim, como vimos, em todos os concílios provinciais ou sinodais os procuradores dos cabidos protestaram contra o conteúdo dos decretos, recusando-se a aceitá-los, em parte ou na totalidade, apelando, de imediato, para Roma. Tais recursos fizeram aumentar a tensão entre prelados e cónegos, convertendo-se rapidamente num obstáculo para o cumprimento dos decretos provinciais, pois os cabidos não os consideravam válidos enquanto o papa não respondesse às apelações⁶⁰.

Em Portugal, logo em 1564, os procuradores dos cabidos reunidos em Lisboa resolveram escrever ao papa, dando conta dos seus receios relativamente à execução de alguns decretos tridentinos⁶¹. Contrariando as ordens do cardeal D. Henrique, então regente do reino e legado papal, os cabidos de Braga e Guarda enviaram procuradores a Roma, com o objectivo de adiar a execução dos decretos conciliares⁶². No mesmo ano, o cabido de Braga pediu ao papa que anulasse o sínodo diocesano, tecendo uma série de acusações que o arcebispo considerou na sua maioria falsas⁶³. Dois anos depois, quando do concílio provincial, os cabidos de Braga, Porto, Coimbra e Viseu, acordaram enviar a Roma o cónego bracarense Pedro Borges, como seu procurador, para aí defender os interesses dos cabidos⁶⁴.

⁵⁸ J. Augusto Ferreira – *Fastos episcopais...*, cit., p. 34. Paolo Prodi – *Il cardinal Gabriele Paleotti...*, cit., p. 49-56. Simon Ditchfield – In search of local knowledge. Rewriting early modern Italian religious history. *Cristianesimo nella Storia*. 19 (1998), p. 279. Adriano Prosperi – *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Turim: Giulio Einaudi editore, 2001, p. 88-94.

⁵⁹ AUC – Cabido de Coimbra, Cartas de outros cabidos (1567); Acórdãos, Lv. 5, fl. 61 (1567-04-09).

⁶⁰ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 320.

⁶¹ ADB – Cabido de Braga, Gav. Conc. e Sin., n.º 46: Carta dos cabidos ao papa (1564); publ. in Raúl de Almeida Rolo – *L'application...*, cit., p. 562.

⁶² ADB – Cabido de Braga, Gav. Quind. e déc., n.º 106: Carta do arcediogo de Vermoim, Cristovão de Leão, procurador do cabido de Braga na Junta Eclesiástica realizada em Lisboa, sobre a oposição que o estado eclesiástico fazia à aceitação de algumas disposições do Concílio de Trento antes da sua publicação (1564); publ. in Raúl de Almeida Rolo – *L'application...*, cit., p. 563-564.

⁶³ ADB – Cabido de Braga, Gav. Con. e Sin., n.º 6: Apelação do cabido sobre os decretos do concílio provincial (s.d.), n.º 12: Representação que o cónego João Afonso fez ao arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires no Sínodo (1564) e n.º 14: Súplica do Cabido de Braga a Pio IV sobre a nulidade do Sínodo Diocesano Bracarense (1565). A. Franquelim Neiva Soares – *A arquidiocese...*, cit., p. 132-133. J. Augusto Ferreira – *Fastos episcopais...*, cit., p. 36.

⁶⁴ ADB – Cabido de Braga, Gav. Conc. e Sin., n.º 21. AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 5, fl. 69v (1567-10-06).

Todavia, nem sempre os cabidos se mostraram seguros da estratégia a seguir. Os capitulares de Coimbra, em carta aos congéneres de Viseu, duvidavam, em 1567, se seria suficiente um único procurador, além de que era a primeira vez que o dito Pedro Borges ia a Roma, “onde o ser prático importa muito”. Os cônegos de Coimbra receavam “algum desastre”, considerando que talvez fosse melhor enviar outra pessoa para o ajudar, o que nunca chegou a acontecer⁶⁵. No ano seguinte, o mesmo cabido de Coimbra escreveu não só aos da província bracaraense, como também ao da vizinha diocese de Lamego e aos de Évora e Lisboa, sedes provinciais, reafirmando a sua convicção de enquanto não se enviasse a Roma capitulares de confiança e experimentados, dificilmente se conseguiriam bons resultados⁶⁶. Certo é que os cabidos portugueses nunca concertaram uma estratégia comum para agir junto das congregações romanas. Pelo contrário, na província de Braga, a partir de 1569, cabidos como os de Viseu e Coimbra até revogaram a procuração ao seu procurador, o cônego Pedro Borges, o que constituiu um duro golpe à força do cabido de Braga, que assim ficou mais isolado na sua luta contra o concílio provincial⁶⁷. Posteriormente, os recursos a Roma iriam continuar, mas não de forma concertada, entre os vários cabidos. Muitas vezes, o que eles faziam era perguntar a outros, que sabiam terem sido confrontados com problemas idênticos nas suas dioceses, como tinham procedido ou qual a decisão da Santa Sé. Por exemplo, em 1637 o cabido de Viseu pediu ao de Évora uma certidão de um breve que a Congregação dos Ritos tinha publicado para resolver a controvérsia que em 1601 surgira entre o arcebispo eborense e o seu cabido a propósito dos acompanhamentos do palácio episcopal para a Sé⁶⁸.

Na vizinha monarquia hispânica, vários bispos tentaram impedir as apelações dos cabidos a Roma. Contudo, além dos recursos que eram enviados, muitos cabidos tinham procuradores ou agentes permanentes em Roma, de quem se queixavam os prelados, ao perceberem o apoio que por vezes esses agentes recebiam do Papa⁶⁹. Para além da intervenção do núncio nos problemas que iam surgindo localmente, Roma, graças aos recursos dos cabidos, podia interferir directamente nos assuntos locais. Mesmo que à distância, o papa procurava sal-

⁶⁵ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 92: Carta do cabido de Coimbra ao cabido de Viseu sobre uns decretos do concílio provincial de Braga (1567-04-24).

⁶⁶ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 107: Carta do cabido de Coimbra ao cabido de Viseu sobre envio de procuradores a Roma (1568-12-??).

⁶⁷ AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 5, fl. 99 (1569-01-20). ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 114: Carta do cabido de Braga ao cabido de Viseu sobre o ordenado de Pedro Borges, procurador em Roma (1570-07-03) e n.º 115b: Carta de Pedro Borges, em Roma, ao cabido de Viseu dizendo que recebera a revogação da procuração deste cabido (1570-04-28).

⁶⁸ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 7, n.º 2 (1637-07-06).

⁶⁹ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 356.

vaguardar a jurisdição papal, evitando o poder absoluto dos bispos, subordinados que estavam aos monarcas que os nomeavam⁷⁰.

Nos territórios italianos, a correspondência entre as dioceses e Roma terá sido ainda mais intensa, com os apelos dirigidos não só à Congregação do Concílio, como também à Congregação dos Bispos e Regulares. Por exemplo, na diocese de Luni-Sarzana, na actual região da Ligúria, o cabido da catedral, num ambiente de conflito com o bispo local, pretendeu que as decisões do sínodo realizado em 1582 fossem tomadas em consenso com o cabido, ao que se recusava o bispo. Os apelos dos cónegos seguiram para Roma, que enviou um visitador apostólico, mal recebido e contestado pelo cabido⁷¹. Em 1589, acabou por chegar uma “resolução” da Congregação do Concílio, decidindo que apenas as determinações do bispo relativas ao cabido deveriam ser tomadas em consenso com os capitulares, podendo o bispo determinar o que entendesse no que respeitava ao restante clero⁷².

Os recursos à Santa Sé permitiam aos cabidos ganhar tempo. Enquanto se aguardava por uma decisão do Papa, os dias iam-se passando e, com sorte, por transferência para outra diocese ou morte do bispo, um novo prelado seria provido, o que poderia facilitar o processo de negociação. Esta foi, aliás, uma estratégia utilizada noutras situações e noutro tipo de problemas. Os cabidos sabiam que, como instituição, permaneciam na diocese, ao contrário dos bispos que tinham um lugar temporalmente limitado à frente do bispado.

De qualquer modo, os recursos não serviam apenas para adiar decisões. Roma não deixou de acolher favoravelmente alguns dos protestos dos cabidos. A intervenção da Santa Sé obrigou a alterar, ou até mesmo anular, alguns dos decretos do concílio provincial de Braga, fazendo com que, apenas em 1571, se tenha conseguido publicar a versão final do texto⁷³. Assim, por exemplo, foram corrigidos os capítulos que agravavam as penas aos capitulares que não comungassem pelo menos uma vez por mês, não sendo sacerdotes, bem como os que não celebrassem pelo menos nos Domingos e festas solenes⁷⁴. Em Castela, os cabidos, sabendo tirar proveito dos frequentes conflitos de jurisdição que envolviam a Coroa com a Sé Apostólica, não raras vezes tiveram sucesso e conseguiram do papa decisões que lhes eram favoráveis. Aliás, a intervenção da Coroa nos conflitos foi, muitas das vezes, o argumento utilizado pelos cabidos castelhanos para recorrer à Santa Sé, arrogando-se assim de estarem a defender a jurisdição eclesiástica⁷⁵. Em Palermo,

⁷⁰ *Ibidem*, p. 357.

⁷¹ Aldo Landi – La diocesi di Luni-Sarzana nella seconda metà del cinquecento: contributo alla storia socio-religiosa d'Italia. *Nuova Rivista Storica*. 59 (1975), p. 558-559.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ J. Augusto Ferreira – *Fastos episcopais...*, cit., p. 40. Raúl de Almeida Rolo – *L'application...*, cit., p. 576.

⁷⁴ A. Franquelim Neiva Soares – *A arquidiocese...*, cit., p. 170-174.

⁷⁵ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 320 e p. 354-359.

em 1585, o arcebispo tentou fazer entrar em vigor umas constituições que teriam sido aprovadas no sínodo realizado em 1564 por um seu antecessor. O cabido reagiu e pediu a intervenção da Congregação dos Bispos e Regulares, que reenca-minhou o assunto para a Congregação do Concílio que, fundamentando-se nas sessões XII e XXIV do Concílio, considerou que era obrigação do bispo convocar um sínodo e não de colocar em vigência o realizado por um antecessor⁷⁶.

O papel arbitral da Santa Sé continuou mesmo depois de passados os primeiros anos pós-conciliares. Na verdade, a Congregação do Concílio esteve em funções até ao século XX, sendo apenas extinta após o Concílio do Vaticano II (1962-65). Por exemplo, em 1606, respondeu às dúvidas do cabido de Évora relativa aos coadjutores⁷⁷. E já nos finais do século XVII, o cabido do Porto decidiu enviar um capitular a Roma para dar conta ao papa “das continuas oppresses, injustiças e vexações, que sem cauza nos fazia o Senhor Bispo D. João de Sousa, opprimindo-nos por todos os meyoos violentos, injustos e intoleraveis como tam-bem de faltar ao seo pastoral officio nas obrigaçõens que por direito e Sagrado Concilio Tridentino lhes são encargados”⁷⁸.

Resistência, negociação e colaboração: a aplicação da reforma

Como se viu, nos anos imediatos à conclusão do Concílio de Trento os cabidos uniram-se de forma a combater colectivamente a acção dos prelados na aplicação dos decretos. Porém, muito rapidamente a discussão passou a desenrolar-se no interior de cada diocese. Aliás, alargando o espectro de observação à vizinha monarquia hispânica, detecta-se a mesma situação⁷⁹. A solidariedade que, inicialmente, uniu os cabidos foi-se desvanecendo consoante cada um foi negociando e alcançando do seu bispo um menor rigor na aplicação dos decretos e na vigilância do seu cumprimento. Em 1569, o cabido de Coimbra anunciava que não tinha qualquer interesse em prosseguir com a demanda contra o concílio provincial de Braga, por “estarmos acordados com o senhor bispo nosso prelado nas coisas mais importantes do dito concilio de modo que o cabido está satisfeito e contente”⁸⁰. Esta atitude do cabido de Coimbra revela que o sucesso da reforma tridentina estava dependente da maior ou menor adesão dos bispos à implementação dos

⁷⁶ Lina Scalisi – *Il controllo del sacro: poteri e istituzioni concorrenti nella Palermo del Cinque e Seicento*. Roma: Viella, 2004, p. 86.

⁷⁷ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 37, n.º 22: Cópia parcial da resposta da Congregação do Concílio às dúvidas do cabido de Évora relativas aos coadjutores (1606-04-15).

⁷⁸ ADP – Cabido do Porto, Lv. 1581, fl. 64v (1693-03-07).

⁷⁹ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 331 e p. 349.

⁸⁰ AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 5, fl. 99 (1569-01-20).

decretos conciliares a nível diocesano⁸¹. Da mesma forma, em 1565, em carta ao cabido de Viseu, os cónegos de Lamego consideravam que o efeito e a execução dos sínodos diocesanos dependeriam da “inclinação e zelo dos prelados que os celebram, porque deles depende todo este negócio”. O cabido estava mesmo confiante de que o seu bispo iria moderar alguns decretos do Concílio de Trento, além de dar mostras de pretender chegar a um acordo com os capitulares. Segundo os cónegos lamecenses, D. Manuel de Noronha (1551-69), dias antes de celebrar o sínodo, quis conversar com o cabido e ouvir os beneficiados do bispado. Depois, com parecer e conselho do bispo prepararam uns apontamentos que enviaram ao rei, esperançados de que o monarca depois escreveria ao Papa. Era opinião dos capitulares de Lamego que qualquer alteração aos decretos tridentinos só seria conseguida se os monarcas ibéricos intervissem, pelo que exortavam o cabido de Viseu a proceder da mesma forma⁸².

De qualquer forma, como se vê por este exemplo de Lamego, mesmo quando agindo individualmente, durante todo este processo os cabidos portugueses mantiveram uma constante e intensa troca de correspondência entre si, de forma a melhor delinear a sua estratégia a nível local. Em 1566, o do Porto escreveu ao de Viseu pedindo informações sobre o sínodo aí realizado, incluindo cópias dos apontamentos, requerimentos e lembranças que fizeram no sínodo⁸³. Além disso, os cabidos portugueses procuraram saber o que se passava nas restantes dioceses ibéricas, conscientes que estavam que a aplicação do Concílio de Trento não era um exclusivo “nacional”⁸⁴. Os próprios bispos estiveram atentos ao que se ia passando em outras dioceses. Por exemplo, o cabido do Porto justificou o adiamento sucessivo do sínodo diocesano pelo seu prelado, com o facto de este estar na expectativa de ver o que os bispos seus vizinhos determinavam nos sínodos, para os imitar e seguir⁸⁵. E no decorrer do concílio provincial de Braga, o cabido de Coimbra sublinhou mesmo a necessidade de os cabidos conformarem o seu discurso entre si, pois havendo qualquer discrepância todos perderiam⁸⁶.

A resistência dos cabidos catedrais à aplicação de alguns decretos, quer do Concílio de Trento, quer, depois, dos concílios provinciais e sínodos diocesa-

⁸¹ Um bom campo de observação para analisar este aspeto podem ser as visitas pastorais que se esperava os bispos realizassem nas suas dioceses. Ver José Pedro Paiva – As visitas pastorais. In *História Religiosa de Portugal...*, cit., p. 253-255.

⁸² ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 75: Carta do cabido de Lamego ao cabido de Viseu sobre os sínodos diocesanos (1565-08-20).

⁸³ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 82: Carta do cabido do Porto ao cabido de Viseu pedindo informação sobre o seu sínodo (1566-08-03).

⁸⁴ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 1, n.º 71 (s.d.): Apontamentos acerca do que os reinos de Castela e Leão entendiam e praticavam no que respeitava ao Concílio de Trento.

⁸⁵ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 82.

⁸⁶ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n.º 92: Carta do cabido de Coimbra ao cabido de Viseu sobre uns decretos do concílio provincial (1567-04-24).

nos, bem como os recursos à Santa Sé, fizeram com que os prelados, para evitar um bloqueio das medidas, muitas vezes se vissem obrigados a negociar com os respectivos cabidos, o que demonstra o poder que estes ainda detinham e que utilizaram em seu proveito. Conscientes de que negociar com os cabidos poderia significar atribuir-lhes um poder que colocava em causa a sua autoridade, não raras vezes os antístites evitavam qualquer tipo de negociação. Foi o caso do arcebispo de Santiago de Compostela, Gaspar de Zuñiga (1558-69), que considerava que as normas aprovadas pelo concílio provincial (1565-69) estavam conformes aos decretos tridentinos, que afirmavam a jurisdição do bispo sobre o cabido, pelo que quaisquer negociações não faziam sentido. Pela mesma altura, também os bispos de Placência, em Castela, ou Palermo, na Sicília, mostraram-se contrários a qualquer concórdia com os cabidos⁸⁷.

Em Portugal, a polémica que envolveu as alterações pretendidas por D. frei Bartolomeu dos Mártires quanto ao enquadramento das visitas pastorais na arquidiocese de Braga é um bom exemplo da capacidade de resistência dos cabidos que obrigou a negociações e cedências por parte dos prelados. Como se sabe, as visitas pastorais, embora não sendo uma novidade de Trento, surgiram no Concílio com um significado reforçado, devendo constituir um importante instrumento ao dispor dos bispos no âmbito do governo e administração do território diocesano, bem como na vigilância e controlo de comportamentos, quer dos fiéis, quer do clero. Bartolomeu dos Mártires procurou reforçar a intervenção episcopal nas visitas, em particular na cidade, cuja visita pertencia ao cabido. Por volta de 1559 iniciou-se uma longa batalha com os cónegos, que apelaram para a Santa Sé, numa tentativa de manter os seus direitos de visitação. Foi apenas em 1573 que um acordo foi alcançado. Embora o cabido não tenha conseguido evitar o reforço do poder do arcebispo em intervir nas visitas pastorais, a verdade é que o bispo também não conseguiu impor as medidas inicialmente propostas, sendo forçado a partilhar poder com o cabido⁸⁸.

Os conflitos a propósito das visitas pastorais não foram um exclusivo de Braga, surgindo noutras dioceses portuguesas. Em Coimbra, embora muito parcas, temos informações de que o cabido não aceitou e procurou impugnar, em 1574/1575 e em 1577, as visitas dos bispos D. frei João Soares e D. Manuel de Meneses, embora nem sempre se especifique muito bem quais os motivos que levavam à contestação do cabido, invocando, como habitualmente e nou-

⁸⁷ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 326-27. Lina Scalisi – *Il controllo del sacro...*, cit., p. 79.

⁸⁸ Para maiores detalhes ver A. Franquelim Neiva Soares – Visitas e itinerários pastorais de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. *Bracara Augusta*. 42 (1990), p. 173-178. A. Franquelim Neiva Soares – A administração bartolomeana do arcebispado de Braga através das visitas pastorais. In CONGRESSO INTERNACIONAL..., cit., p. 426-427. Ver também Luís de Sousa – *Vida de Dom Frei Bertolomeu dos Martyres...* Vila de Viana: por Niculao Carvalho, 1619, Lv. 3, Cap. 3.

tras situações, o “costume” e os estatutos⁸⁹. Da mesma forma, é bem conhecida a oposição às tentativas de aplicação dos decretos tridentinos sobre as visitas aos cabidos em várias dioceses da monarquia hispânica, em particular nas catedrais em que os cabidos até então estiveram isentos. Assim ocorreu em Calahorra, em 1578, ou em 1593 em Astorga, com o bispo desta diocese a queixar-se ao Papa e ao rei de em dois anos de episcopado nada ter podido fazer para corrigir os capitulares⁹⁰. Contudo, em Portugal, após os conflitos iniciais, cabidos e prelados terão chegado a acordos que permitiram que essas visitas tenham acontecido sem grandes problemas⁹¹. Apesar das resistências iniciais dos cabidos às alterações que os bispos pretendiam no modo de realizar as visitas, a verdade é que os cabidos portugueses colaboraram com os prelados nessas mesmas visitas. Os capitulares geralmente respondiam ao inquérito que incidia sobre o estado material da catedral, sobre o modo como se faziam as celebrações e acerca da conduta dos capitulares, dentro e fora da catedral. Ou seja, não boicotavam a visita, nem se defendiam entre si, apontando colegas menos zelosos ou com comportamentos tidos como reprováveis⁹². Mais do que isso, os bispos não raras vezes contavam com membros dos cabidos para efectuarem as visitas pastorais às paróquias⁹³. Também noutros territórios se terá assistido a colaboração idêntica. Em Bolonha, depois de visitar a catedral, o arcebispo Paleotti logo no início do seu episcopado delegou em vários capitulares a visita da cidade e da diocese, tentando promover, assim, a cooperação com o cabido⁹⁴.

No que se refere às visitas dos cabidos pelos bispos, importa ainda sublinhar a relativa inconsequência de muitas das recomendações que então eram deixadas pelos prelados. Veja-se, por exemplo, o que acontecia com a obrigação de residência, questão central da reforma tridentina do clero. O facto de o controlo quotidiano da residência pertencer ao próprio cabido e não ao bispo, ou a alguém da esfera episcopal, fez com que os prelados não dispusessem, pelo menos inicialmente, de instrumentos que lhes permitissem obrigar os capitulares

⁸⁹ AUC – Cabido de Coimbra, Acórdãos, Lv. 5, fl. 173v (1574-11-27), fl. 190v (1575-12-02), fl. 223v (1577-09-06), fl. 226 (1577-10-21). Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício...*, cit., p. 63-65. Para Coimbra, ver também José Pedro Paiva – A diocese de Coimbra antes e depois do Concílio de Trento: D. Jorge de Almeida e D. Afonso Castelo Branco. In *Sé Velha de Coimbra. Culto e Cultura. Ciclo de conferências 2003*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2005, p. 245.

⁹⁰ Ignasi Fernández Terricabras – *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 333-337 e p. 340-3499. Henry Kamen – *The phoenix and the flame: Catalonia and the Counter Reformation*. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 116.

⁹¹ José Pedro Paiva – As visitas pastorais. In *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2, cit., p. 253.

⁹² ASE – Cabido de Évora, Devassa da visita de D. Teotónio de Bragança ao cabido (1601); cota: CEC 5 XI. ADP – Cabido do Porto, Capítulos da visita de D. Rodrigo da Cunha ao cabido (1626), Lv. 1621.

⁹³ José Pedro Paiva e Joaquim Ramos de Carvalho – Relatório das visitas pastorais da diocese de Coimbra, séculos XVII, XVIII e XIX. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*. 7 (1985) 111-214.

⁹⁴ Paolo Prodi – *Il cardinal Gabriele Paleotti...*, cit., p. 50.

a residirem. Tal atribuía um certo grau de poder aos cabidos que o Concílio de Trento ou os concílios e sínodos locais não conseguiram impedir. Ou seja, apesar de o bispo, através da visita, identificar os não cumpridores e ameaçá-los com penas pecuniárias, a visitação era um meio de controlo com algumas limitações. Além do mais, por vezes o cabido permitia as faltas dos seus elementos, pelo que não eram penalizados. Segundo D. Afonso de Castelo Branco, bispo de Coimbra (1585-1615), os cónegos davam dias uns aos outros, o que ia contra o Concílio, fazendo-o muitas vezes em segredo, para ele o não saber⁹⁵. Cinco anos depois, em 1607, pedia o mesmo bispo ao seu agente em Roma que lhe enviasse cópia de um texto sobre os decretos enviados pela Congregação do Concílio ao antistite de Lamego, em que se defenderia que os cabidos tinham de dar conhecimento aos bispos das dispensas de residência que autorizavam aos seus capitulares, “porque neste aspecto em particular os cónegos julgam ser papas, dando dispensas a quem querem”⁹⁶. Tal demonstra que havia prelados que terão procurado ter uma maior intervenção no controlo da assiduidade dos capitulares. Todavia, a autonomia dos cabidos neste plano não significa que não se tenha assistido a mudanças positivas no que se refere ao cumprimento deste quesito. Os cabidos controlaram as presenças dos seus capitulares, como se vê pelos livros de “apontadoria”, e os pedidos de dispensa eram um tema recorrente nas reuniões dos cabidos. Ter-se-á, portanto, verificado uma maior observância desta obrigação por parte dos capitulares, tendo sido assegurado um funcionamento regular dos cabidos e das celebrações religiosas nas catedrais. Contudo, por outro lado, para além das dispensas que os cabidos iam autorizando, vários eram os cónegos que nem sempre cumpriam as obrigações do coro por estarem ao serviço dos prelados, da Coroa ou de instituições como a Universidade de Coimbra e a Inquisição, que tinham ao seu serviço inúmeros capitulares⁹⁷.

Outro aspecto em que é possível observar a eficácia da resistência dos cabidos é a criação dos seminários diocesanos. Como é bem conhecido, o Concílio de Trento estabeleceu a obrigatoriedade da criação de seminários para a formação do clero secular. Em Portugal, o concílio provincial de Braga aprovou a sua criação em Braga, Coimbra, Miranda, Porto e Viseu, mas a concretização prática nem sempre foi imediata⁹⁸. Apesar das dificuldades, o seminário de Braga surgiu em 1572, mas nas restantes dioceses foi preciso esperar mais tempo. Por exemplo, no Porto só seria criado um seminário em 1811.

⁹⁵ ASV – Fondo Confalonieri, Lv. 39, fl. 192 (1604-09-11).

⁹⁶ ASV – Fondo Confalonieri, Lv. 39, fl. 347v (1607).

⁹⁷ Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício...*, cit., p. 70-82. Para Espanha, ver Antonio Irigoyen López – La difícil aplicación de Trento: las faltas de los capitulares de Murcia (1592-1622). *Hispania Sacra*. 62:125 (enero-junio 2010) 157-179.

⁹⁸ A. Franquelim Neiva Soares – *A arquidiocese de Braga...*, cit., p. 176-184. José Pedro Paiva – Os mentores. Clérigos. In *História Religiosa de Portugal...*, vol. 2, cit., p. 215-216.

Não só em Portugal, como por toda a Europa, uma das razões, talvez a principal, para o sucessivo adiamento da criação dos seminários, foi o seu financiamento. Ninguém queria contribuir, surgindo de imediato um sem número de justificações mais ou menos verdadeiras⁹⁹. Em Palermo, o modelo de financiamento do seminário pretendido pelo arcebispo Marullo originou uma luta de tal modo intensa, que envolveu não só o cabido, como também os poderes políticos locais¹⁰⁰. Em 1564, no sínodo diocesano, o cabido de Braga contestou logo o facto de ter de contribuir com as suas rendas para a criação do seminário. Mas foi sobretudo no concílio provincial que se teceram os principais argumentos, idênticos, aliás, aos do Porto: havia muitos religiosos e ordens que ensinavam, os padres da Companhia de Jesus eram uma alternativa válida aos seminários, havia já muitos sacerdotes. Imune aos argumentos do cabido, o arcebispo avançou. De imediato o cabido se recusou a pagar o seu contributo e não elegeu os dois representantes para a administração¹⁰¹. O Papa Pio V, a quem foi pedida a intervenção pelo arcebispo, nomeou os padres da Companhia de Jesus para moderar o conflito. Contudo, os cónegos continuaram a opor-se ao seminário diocesano. Após dez anos de conflito, contrapostas e recursos a Roma, as partes acabaram por chegar a um acordo, em 1574¹⁰².

A resistência dos cabidos, incluindo os seus apelos a Roma, não evitou a implementação dos decretos tridentinos, mas não deixou de suavizar algumas das suas medidas, ou de as fazer adiar. É verdade que as visitas periódicas aos cabidos acabaram por se tornar uma realidade quase imediata, mesmo que nem sempre com a autonomia total desejada pelos prelados. Se foi possível a prelados e cabidos chegarem a acordo quanto ao modo de realização das visitas, já quanto aos seminários, por envolverem as rendas dos capitulares, tudo se tornou mais complicado. Além do mais, não se pode ignorar que nem todos os prelados estariam, eles próprios, interessados em contribuir com rendimentos das mitras. A fundação dos seminários constituiu, pois, um processo lento que se arrastou ao longo dos séculos XVII e XVIII.

O facto de as fontes revelarem sobretudo os momentos de conflitualidade entre bispos e cabidos pode fazer com que se crie uma imagem lacunar do pro-

⁹⁹ José Pedro Paiva – Os mentores..., *cit.*, p. 215.

¹⁰⁰ Lina Scalisi – *Il controllo del sacro...*, *cit.*, p. 80-81 e p. 87. Para Itália ver também Maurizio Sangalli – La formación del clero en la edad moderna. De Roma, a Italia, a Europa. *Manuscr. 25* (2007) 108-111.

¹⁰¹ J. Augusto Ferreira – *História abreviada do seminário conciliar de Braga e das escolas eclesiásticas precedentes (séc. VI-séc. XX)*. [Braga]: Edição da Mitra Bracarense, 1937, p. 139-42. A. Franquelim Neiva Soares – *A arquidiocese de Braga...*, *cit.*, p. 176-184.

¹⁰² Além dos trabalhos referidos na nota anterior ver António Ferreira Pinto – *Memória histórica e comemorativa da fundação, mudança e restauração do Seminário Episcopal do Porto*. Porto: Esc. Tip. da Of. de S. José, 1916, p. 4-5. Avelino Jesus Costa – Contributo imposto por D. frei Bartolomeu dos Mártires aos benefícios eclesiásticos da arquidiocese para fundar e manter o seminário conciliar. In CONGRESSO INTERNACIONAL..., *cit.*, p. 381-418.

cesso de recepção, e até, aplicação do Concílio de Trento pelo clero das catedrais. É preciso, portanto, notar que, por exemplo, quando se realizava um sínodo, os cabidos faziam chegar aos bispos sugestões sobre aspectos que entendiam precisar de serem revistos e melhorados, mesmo quando se tratava de questões que não diziam directamente respeito aos cabidos. Por exemplo, em Viseu, no sínodo de 1614, o cabido escreveu ao bispo pedindo a alteração de alguns capítulos das constituições propostas. O bispo terá “moderado” alguns deles, que por isso depois foram aceites pelo cabido. É certo que, como o bispo não aceitou todas as sugestões do cabido, ambas as partes entraram num grande confronto, que até envolveu a prisão de alguns capitulares. Mas o que interessa aqui sublinhar é que o bispo acolheu algumas das sugestões dos cônegos, o que revela que os cabidos não se limitavam a protestar, apresentando contrapropostas, mesmo que, depois, os prelados mostrassem alguma incapacidade de levar as negociações até ao fim¹⁰³. Também em Braga, em 1637, no sínodo realizado por D. Sebastião de Matos Noronha (1636-41), o cabido aconselhou o arcebispo a visitar pessoalmente as principais vilas e lugares, onde dizia haver “gente poderosa” a quem os visitantes tinham receio de castigar, além de dever escolher pessoas que não se deixassem corromper; sugeriu mais ministros de justiça eclesiástica e que fossem mais velhos e melhor preparados; quando aos concursos para benefícios concorressem capelães ou criados dos arcebispos, que os examinadores fossem de fora¹⁰⁴.

De outras partes da Europa chegam exemplos que confirmam a ideia de que houve momentos de diálogo e cooperação entre cabidos e antístites. Por vezes, os próprios prelados, sabendo do poder das instituições capitulares e da sua capacidade de resistência à autoridade episcopal, promoveram esse diálogo de modo a que o resultado lhes fosse favorável. Em Bolonha, desde o início do seu episcopado que Gabriele Paleotti procurou evitar grandes enfrentamentos com o cabido, mesmo que isso significasse uma aplicação mais lenta da reforma. Assim, por exemplo, este arcebispo convidou o cabido, em 1573, a discutir com o vigário geral a questão da reforma, ao mesmo tempo que afirmava aos cônegos a intenção de respeitar os costumes antigos do cabido. Foi então eleita uma comissão de capitulares, o que evitava que o assunto fosse discutido pela totalidade do cabido e, desta forma, seria mais fácil ao prelado controlar o debate. O próprio processo de aprovação de novas constituições foi longo, e esteve sujeito a várias negociações, até que um acordo permitiu que fossem publicadas em 1582. Como

¹⁰³ ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 6, n.º 14: Treslado do assento em que se declaram as constituições de que o cabido resolveu apelar (1614-08-04). Ver também ADV – Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 6, n.º 101: Certidão de uns recados do bispo D. João Manuel sobre as constituições (1615-01-07).

¹⁰⁴ ADB – Cabido de Braga, Gav. Conc. e Sín., n.º 39: Advertências que o cabido fez ao arcebispo... (1637).

sublinhou Prodi, foram precisos dezasseis anos só para sancionar a reforma do cabido, pois a questão da sua aplicação ainda era um problema em aberto¹⁰⁵.

É, pois, parcelar a ideia segundo a qual os cabidos eram um elemento exclusivamente conservador. Embora seja verdade que eles procuraram manter o poder e privilégios que foram acumulando ao longo da Idade Média, resistindo por isso a um conjunto de normas tridentinas, nem por isso recusaram todas as propostas de mudança. Momentos de conflito e resistência não excluíram práticas de negociação e cooperação, o que, no fundo, garantiu aos cabidos das catedrais continuarem a ser, pelo menos durante o século XVII, instituições socialmente atractivas e economicamente poderosas.

Conclusão

De Braga a Palermo, de Santiago de Compostela a Milão, por todo o mundo católico os conflitos sucederam-se à medida que os bispos foram aplicando os decretos tridentinos a nível diocesano. Tal demonstra que as contendidas não se deveram ao facto de estarem envolvidos determinados actores em particular, mas sim às profundas mudanças estruturais que o Concílio de Trento veio trazer à Igreja. No que se refere em particular às catedrais, os prelados viram a sua autoridade reafirmada pelo Concílio, o que provocou uma reacção de oposição por parte dos cabidos das catedrais. Seja como for, as constantes lutas de poder protagonizadas pelos cabidos permitiram-lhes manter, pelo menos nas décadas seguintes, os meios necessários para dificultar a actividade dos bispos, sobretudo quando estes pretendiam interferir no funcionamento da instituição capitular ou corrigir o comportamento de algum dos seus membros. Como aqui se demonstrou, a pretendida superioridade hegemónica do poder episcopal esteve longe de ser uma realidade monolítica, pelo menos nas décadas que se seguiram a Trento. Mesmo prelados acérrimos defensores da reforma tridentina, como os arcebispos de Braga ou Milão, tiveram de se confrontar com inúmeras resistências locais, em particular dos cónegos das suas catedrais.

Parte da capacidade de resistência dos cabidos advinha da possibilidade que tinham de apelar directamente para Roma sempre que discordavam de alguma iniciativa dos prelados. Geralmente, pelo menos um ou dois capitulares eram formados em Direito ou Teologia, estando por isso bem preparados para redigir os recursos enviados à Sé Apostólica. Tais apelações, ainda que nem sempre tenham sido favoráveis aos cabidos, permitiram-lhes protelar a implementação de certas reformas, ou obrigaram a negociações com os prelados, fazendo, por vezes, moderar o alcance do projecto inicial. Além do mais, através de uma política do

¹⁰⁵ Paolo Prodi – *Il cardinal Gabriele Paleoti...*, cit., p. 53-55. Paolo Prodi – *Tra centro e periferia...*, cit., p. 221.

“divide e vencerás”, como bem observou Dominguez Ortiz, a Santa Sé garantia uma capacidade de intervenção a nível local e uma vigilância, ainda que indirecta, da acção de prelados¹⁰⁶. Tal possibilitava a Roma defender a jurisdição papal, em particular em reinos como Portugal, Castela ou França, onde só parcialmente controlava os bispos, já que eram nomeados pelos monarcas e suas “criaturas”, como foi recentemente demonstrado por Paiva¹⁰⁷.

Gradualmente os cabidos terão perdido, mesmo que parcialmente, os privilégios e isenções que haviam acumulado ao longo da Idade Média, embora o estado actual do nosso conhecimento sobre estas instituições não permita conhecer os detalhes desse processo. Certo é que, independentemente dos resultados do Concílio de Trento quanto à reforma do clero, um lugar num cabido manteve-se apetecível, pelos ganhos quer económicos, quer simbólicos, que continuou a proporcionar. Tal denota que os cabidos conseguiram assegurar uma certa quota de poder a nível diocesano, mesmo que no contexto de um processo dinâmico, marcado por momentos de conflito e adaptação contínua ao novo enquadramento organizacional da Igreja que o Concílio impôs¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Antonio Domínguez Ortiz – *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: ediciones Istmo, 1973, p. 246-247.

¹⁰⁷ José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal...*, *cit.*

¹⁰⁸ Paolo Prodi – Presentazione. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. 8 (1982), p. 9-10. Danilo Zardin – *Carlo Borromeo...*, *cit.*, p. 134 e p. 279.

IMPACTOS DO CONCÍLIO DE TRENTO NA ARTE PORTUGUESA ENTRE O MANEIRISMO E O BARROCO (1563-1750)*

VITOR SERRÃO**

1. Ver e crer: a busca de uma nova espiritualidade

O controlo da representação das “imagens sagradas” assumiu, com a XXXV^a sessão do Concílio de Trento, um especial acento ideológico e programático que terá largos efeitos até ao século XVIII. “A Igreja apoderou-se nesse período do comando da arte religiosa, a fim de a expurgar das notas tidas por censuráveis e de promover uma iconografia de combate, de testemunho e de catequese”, como escreveu Flávio Gonçalves¹, dando corpo, assim, à vasta reacção contra os ataques da Reforma protestante e os seus efeitos. As directivas tridentinas nesta matéria tiveram imediato acolhimento no seio do mercado das artes, fossem os encomendantes ou os artistas envolvidos na produção destinada ao culto, uns e outros dependentes de uma vasta estrutura de vigilância a que as *Constituições Sinodais* dos bispados deram corpo de lei e os visitantes episcopais prática de

* Agradecimentos a José Pedro Paiva (CEHR/CHSC), António Camões Gouveia (CHC), David Sampaio Barbosa (CEHR), e a Ângela Barreto Xavier, Cristina Costa Gomes, Fernando Grilo, Gabriella Casella Teixeira, Hugo Crespo, Isabel Drumond Braga, João Francisco Marques, Joaquim Inácio Caetano, José Artur Pestana, José Meco, Juan Gil, Luís Filipe Barreto, Luís Urbano Afonso, Maria Adelina Amorim, Maria José Craveiro, Maria José Redondo Cantera, Maria Leonor García da Cruz, Pedro Cardim, Rui Mendes e Sylvie Deswarte-Rosa. Este texto é dedicado à memória de Flávio Gonçalves, Túlio Espanca, Adriano de Gusmão e Dagoberto L. Markl, pioneiros nos estudos da arte tridentina em Portugal.

** Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

¹ Flávio Gonçalves – Breve Ensaio sobre a Iconografia da Pintura Religiosa em Portugal. *Belas artes. Revista e boletim da Academia Nacional de Belas Artes*. 27 (1972), p. 45.

censura, quando não repressiva². Apesar de essa nova situação ser cerceadora das liberdades criativas, é certo que também foi estimuladora de um novo espírito de solenidade e eficiência dos resultados artísticos, acentuando-se uma significativa melhoria nas condições estatutárias dos pintores e demais artistas que trabalharam para o mercado religioso³.

Tal como estabeleceu o Concílio de Trento na sua derradeira sessão, as imagens sacras servem para “anatemizar os principaes erros dos hereges do nosso tempo”, e por isso buscou adequar a sua representação a uma finalidade de combate contra a heresia iconoclasta do calvinismo e de reafirmação do sentido tradicional do culto em afirmação catequética. Retomando algumas directrizes do Concílio de Nicéia II, proibiu-se “que se exponha imagem alguma de falso dogma”. Defendeu-se o papel das imagens sacras como intermediárias de fé e a multiplicação nos locais de culto de representações de Cristo, da Virgem e dos santos, numa acção clarificada face a qualquer espécie de idolatria, ou seja, não para se lhes prestar um culto só devido a Deus, mas reforçando o seu papel salvífico como intermediárias de oração. Definiu, também, a necessária qualidade, imprescindível para a eficiência das reproduções artísticas dos mistérios da fé, tornando-as credíveis, no sentido de as adequar a objectivos pedagógicos junto das populações. Abriu-se, também, por isso, uma frente de combate contra as “imagens de falso dogma” e de “formosura dissoluta”, em muitos casos alvo de alterações impostas ou de destruição. Afirmou-se a intenção de ensinar que a divindade não é perceptível pelos sentidos nem através de cores ou formas, mas que estas são demasiado importantes pois concorrem para abrir os olhos da alma⁴.

É por estes aspectos que as normas tridentinas no campo da arte sacra foram tão marcantes em Portugal (mesmo antes de as directrizes conciliares terem sido aceites como lei do reino, na regência do cardeal D. Henrique, por decreto de 12 de Setembro de 1564). De facto, tiveram ressonância em todo o mundo português, ainda que a penetração da doutrina protestante não fosse significativa. No caso português, foram alvo de vigilância maior os cristãos-novos, alegadamente envolvidos em actos de iconoclastia anti-católica, e determinados círculos de resistência do humanismo de inspiração erasmiana, mais atreitos a uma tradição de liberdade que os novos ventos inquisitoriais desaconselhavam.

Tomamos como ponto de partida para uma análise desta situação o modo como, com as normas do Concílio de Trento, se assumiu a busca de uma espiritualidade renovada na representação artística. Apesar de não ser devida a artista

² Flávio Gonçalves – *História da Arte: Iconografia e Crítica*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1990, p. 111-127 (colectânea póstuma de estudos deste especialista).

³ Vítor Serrão – *O Maneirismo e o Estatuto Social dos Pintores Portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

⁴ Ottavia Nicoli – *Vedere com gli occhi del cuore: alle origine del potere delle immagini*. Roma; Bari: Laterza, 2011.

português, mas de um grande pintor de Badajoz, o facto de ele ter trabalhado amiúde para o mercado nacional, e de ter aqui assumido grande e duradoira influência artística (o “gosto moralesco”), justifica que se recorra a uma obra exemplar, o painel *Cristo meditando sobre a Paixão* (Fig. 1), para perceber melhor esta nova expressão da arte tridentina. Trata-se de um Cristo coroado de espinhos, em meditação sobre o destino sacrificial, despojado da túnica e rodeado de símbolos da Paixão. Pintado por Luis de Morales, *el Divino* (c. 1515-c.1591), por volta de 1560, assume-se de uma peça de excelência absoluta, de pequeno formato (66x44 cm) e destinada a oratório de culto doméstico, que se conserva no Institute of Arts de Minneapolis (EUA)⁵. O artista, um dos nomes maiores do Maneirismo peninsular, inspirou-se na *Melancolia* de Albrecht Dürer para compor este singular Jesus Cristo melancólico, que testemunha na sua pose entre o solene recolhimento e a meditação interior um novo tipo de imagem alegórica da Paixão, tão ligada às teses do dominicano frei Luis de Granada sobre as *postrimerías*, à margem do itinerário narrativo do Novo Testamento. O que se pretendeu nesta encomenda foi promover a oração individual em torno do tema da redenção pelo sacrifício, seguindo conceitos e estratégias discutidos em Trento⁶. O princípio da previsão do juízo e o elogio da meditação devocional defendidos nos textos de Granada encontraram nas obras de Luis de Morales um fidelíssimo intérprete. O pintor, homem de vasta cultura, e vinculado pelo círculo de protectores e encomendantes a um complexo mundo espiritual ligado ao pensamento cristão renovador, conhecia o *Libro de la oración y de la consideración* (1554) e o *Guia de pecadores* (1556) de Luis de Granada, obras onde se defendia o juízo particular como a forma de redenção que, com a morte, se transforma na primeira *postrimería*, exortando por isso à virtude e ao enriquecimento da vida interior, os valores essenciais que esta pintura assume no seu discurso plástico. Ela esclarece bem sobre o sentido de uma pintura para ser vista com os “olhos da alma”, tal como promulgavam os princípios de Trento⁷.

É preciso, já o dizia Giulio Carlo Argan⁸, saber olhar e saber ver, e nessa dimensão valorativa do papel das obras de arte sob signo da fé decorreu a sessão de Trento que versou esta matéria. Na verdade, sentia-o Argan, História e crítica da arte são faces da mesma moeda, discorrem sobre obras que devem ser consideradas sempre contemporâneas, aptas para a fruição integral do e no nosso

⁵ Carmelo Sóliz Rodríguez – *Luis de Morales*. Badajoz: Fundación Caja de Badajoz, 1999, p. 266-267.

⁶ Alfonso Rodríguez de Ceballos – El mundo espiritual del pintor Luis de Morales. *Goya. Revista de arte*. 196 (1987), p. 194-203; e Fernando Marías – *El Largo Siglo XVI: conceptos fundamentales para la historia del arte español*. Madrid: Taurus, 1988, p. 341-349.

⁷ Vítor Serrão – Ver e Crer. Os Cinco Sentidos da Arte da Pintura. *Invenire. Revista dos Bens Culturais da Igreja*. 2 (Janeiro-Junho 2011), p. 10-12.

⁸ Giulio Carlo Argan – A tarefa da crítica. In *Arte e crítica da Arte*. Ed. Portuguesa. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

tempo – sem se perder de vista o contexto mental preciso em que foram geradas. Todos somos fruidores comprometidos: dedicamos às obras de arte um olhar que anseia por integralidade, tal como o fez Zeri a respeito de Scipione Pulzone e de Giuseppe Valeriano, típicos produtores tridentinos da *arte senza tempo*⁹, variação amadurecida da arcana *Biblia Pauperum* da Idade Média¹⁰. A arte tem capacidade de assumir essa sempre renovada dimensão trans-contemporânea, de surpreender pelas infinitas possibilidades de suscitar olhares críticos, mesmo que a cadência de gostos, valências, critérios de aferição, imponha bitolas valorativas distintas, que os valores de cada época alteram ou promovem e, nesse sentido também, as propostas de Trento acentuaram as dimensões catequética, emotiva e espiritual das obras enquanto intermediação¹¹.

Vem isto a propósito do notabilíssimo quadro de Luís de Morales, onde a ideia profunda, o ritmo dos planos articulados, a sobriedade da cor, a sedução do estilo, o carisma da expressão mística, as perspectivas cruzadas, o discurso em busca de coerências ideológicas, formam textos com todo o sentido. Assim, à luz dos princípios tridentinos, tudo adquire sentido, é plausível perceber e, no campo da fé, é possível crer – e nessa dimensão agiram os teólogos conciliares quando pensaram na renovação da arte sacra. Abriram-se, ao mesmo tempo, saberes históricos, estéticos, iconográficos e ideológicos no discurso das imagens artísticas. A específica ordem do tempo, da razão, gosto e encomenda, veio conferir sentidos iconológicos, simbólicos, espirituais, parcelas de identidade que formam nexos, cadeias de referência, laços de memória, afectos que perduram e se renovam.

2. Fidelizações a modelos: novos discursos formais

Foi com o sentido nessa estratégia que a catequese da Contra Reforma pensou o papel das obras de arte, mesmo que só em altos cumes os resultados atingissem esses objectivos, pois o que verdadeiramente se desenvolveu no terreno, face às circunstâncias e recursos, foi uma espécie de mecânica formal de convenções, desvirtuadora daquela força retórica e renovadora para que os ventos iniciais apontavam, que se manifestou através de uma espécie de *arte senza tempo*, fórmula convencionalizada de expressão tridentina, tal como a definiu Zeri¹².

⁹ Federico Zeri – *Pittura e Controriforma: l'arte senza tempo de Scipione Pulzone da Gaeta*. Turim: Einaudi, 1957.

¹⁰ Cf. Giordano Viroli – I luoghi della continuità e del mutamento dalla Controriforma al naturalismo del Seicento. Intenzioni e inclinazioni nella pittura in Romagna. In *Biblia Pauperum. Dipinti dalle diocesi di Romagna, 1570-1670*. Ferrara: Nuova Alfa Editrice, 1992, p. XXIX-LXIX.

¹¹ Como diz José Tolentino de Mendonça: “a Igreja precisa dos artistas para que as representações de Deus não fiquem sequestradas pela racionalidade, mas possam tocar aqueles reservatórios de mistério e de sensibilidade que é o coração do homem”, depoimento ao jornal *Público* de 24-XII-2013.

¹² Federico Zeri – *Pittura e Controriforma...*, cit., 1957.

O que se passou com uma celeberrima obra de António Campelo, pintada para a escadaria do Mosteiro dos Jerónimos, no seu regresso de Roma, representando *Cristo com a cruz às costas* – tradicionalmente chamada a *Rua da Amargura* – é exemplar de uma nova forma grandiloquente de acentuar a solenidade e o dramatismo de uma cena da *Paixão de Cristo* dentro da nova espiritualidade tridentina e dos cânones conciliares de apelo à emoção, e é esclarecedora, também, do modo como essas forças expressivas se banalizaram pela repetição¹³. Essa pintura de Campelo (Fig. 3), cuja fortuna crítica foi sempre de elogio rasgado, desde a referência de Félix da Costa Meesen no fim do século XVII aos comentários de Cyrillo, Tabora e Raczynski no século XIX, e às de frei Manuel Baptista de Castro e de outras crónicas ieronimitas¹⁴, constituiu-se quase como um modelo de veneração, o que explica os sucessivos repintes que sofreu no sentido de a actualizar (mas que muito a danificaram, obrigando a um moroso processo de restauro que recuperou parte das virtualidades originais)¹⁵.

A *Rua da Amargura* era vista como peça de referência, não só pelas suas qualidades intrínsecas, mas pelo facto de constituir uma novidade no panorama pictural português, obra de um artista que convivera em Roma nos círculos miguelangescos da *bella maniera* e que neste painel sabia desenvolver tanto a *terribilità* de pose como a prática do novo conceito de *despejo* cénico, aliados a um óptimo sentido do *disegno*. António Campelo formara-se na Cidade dos Papas, para onde foi enviado à sombra do mecenato do cardeal Giovanni Ricci da Montepulciano, e foi ao retornar a Lisboa que pintou, cerca de 1560-1570, esse grande painel destinado aos frades jerónimos de Santa Maria de Belém, hoje no Museu Nacional de Arte Antiga. Era uma obra de sucesso, dada a veemência com que expôs as novidades da *bella maniera* romana, tratadas segundo a influência e aos modos miguelangescos de artistas como Daniele da Volterra.

Não é pois singular que se multiplicassem na pintura portuguesa algumas versões a partir da *Rua da Amargura*. Estranha, sim, que a importância de tal fonte não haja sido observada: de facto, a peça funcionou, tal como se esperaria de uma imagem sacra de sucesso, como modelo para diversas “citações” pintadas no final do século XVI, ou mesmo já dentro do século XVII. Todas essas “citações” seguiam o essencial da composição de Campelo no registo teatralizado da cena, na pose dos

¹³ Vítor Serrão (comiss.) – *A Pintura Maneirista em Portugal, arte no tempo de Camões*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1995, p. 232-235.

¹⁴ Vítor Serrão – *La peinture maniériste portugaise, entre la Flandre et Rome, 1550-1620*. In *Atti del Convegno Internazionale Fiamminghi a Roma 1508-1608. Artistes des Pays-Bas et de la Principauté de Liège à Rome à la Renaissance*. Coord. de Nicole Dacos. [*Bolletino d'Arte*, Suplemento al n.º 100 (1997)]. Roma, 2000, p. 263-276.

¹⁵ Joaquim Oliveira Caetano – *Campelo nos Jerónimos: os fragmentos da fama*. In Anísio Salazar Franco e Sabina Hamm (coords.) – *Jerónimos: quatro Séculos de Pintura: catálogo da exposição*. Lisboa: Mosteiro dos Jerónimos, vol. II, 1992, p. 96-111.

alteados carrascos e soldados e na figura do Cristo caído sob o peso da cruz, mas numa espécie de retoma “mecânica” e simplista, sem o profundo sentido espiritual do quadro-modelo, nem a força de linhas serpenteadas e das deliberadas deformações de escala do painel dos Jerónimos. É o caso de uma modesta pintura existente na igreja da Misericórdia de Idanha-a-Nova (Fig. 4), atribuída a Tomás Luís, um dos artistas da oficina de Diogo Teixeira, e de uma outra, anónima e também secundária, conservada no Museu de Évora. Uma outra versão, mais qualificada de desenho, foi pintada por Simão Rodrigues, cerca de 1607, para a sacristia da Sé Velha de Coimbra (hoje no Museu Nacional Machado de Castro), e anota-se ainda uma tábuca, de autor desconhecido, existente na igreja matriz de Alhandra.

Poder-se-iam citar outros exemplos de retomadas dos referenciais campestres que foram encomendados por clientes religiosos, tanto em centros de relevância (Évora, Coimbra) como de periferia (Idanha, Alhandra), como versões reconhecíveis da mesma composição. Esse fenómeno de epigonismo de um módulo atractivo é algo que o espírito tridentino incentivou e, mesmo na modéstia artística de algumas dessas “citações” *senza tempo*, a força espiritual do quadro dos Jerónimos perenizou-se, reforçando o sentido profundo de uma verdadeira arte do convencimento como estratégia de catequização.

3. Renovação de conceito e contradições de percurso

E porque nem sempre foram as estampas a fonte principal de uma encomenda, ao contrário do que muitas vezes se pensa, mas sim algumas obras de arte com grande peso simbólico em determinados círculos, pode passar-se a um outro exemplo plástico interessante, que conduzirá a Lamego, e a uma certa obra pictórica encomendada no dealbar da Contra Reforma.

Em 1565, a Misericórdia lamecense entregou a um jovem artista acabado de chegar de Roma, António Leitão, a responsabilidade da factura do retábulo-mor da sua igreja¹⁶. Tratava-se de artista de sangue nobre, natural de Castelo Bom, mas educado em Lisboa na corte e na ambiência humanística da infanta D. Maria, por ela enviado a Roma a fim de aprender a arte da pintura, e que andou entretanto na Flandres e em França junto a seu tio, o embaixador Domingos Leitão. Morador alguns anos em Lamego com sua mulher flamenga, António Leitão seguiu depois a causa política de D. António, o prior do Crato, e era muito considerado como artista, sendo ainda chamado “mui insigne pintor” em 1622¹⁷.

¹⁶ Vergílio Correia – *Artistas de Lamego*. Coimbra, 1922, p. 65-66; e Vítor Serrão – Ecumenism in images and trans-contextuality in Portuguese 16th century art: Asian representations in Pentecostes by the painter António Leitão in Freixo de Espada à Cinta. *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*. 20 (2010), p. 125-165.

¹⁷ Cf. A. Machado de Faria – Dois pintores quinhentistas de escola estrangeira. *Arqueologia e História*. 10 (1961), p. 183-199, e ANTT – *Habilitações do Santo Ofício*, António, m. 6, n.º 247; Gregório, m. 1, n.º 4; e Mateus, m. 1, n.º 6.

A obra de óleo e fresco de Leitão encontra-se maioritariamente em igrejas da raia beirã e transmontana, onde as circunstâncias de vida e de alinhamento político o fixaram. Este perfil de artista estrangeirado deve ter pesado na indicação do nome aos mesários da Misericórdia de Lamego; aliás, a pintura por si executada é obra de bons recursos inventivos e de entendimento esclarecido das fontes italianas, apesar da polémica composicional que envolveu.

Apesar do *curriculum* acima sumariado, aconteceu que o grande painel da *Visitação da Virgem a Santa Isabel* composto para o centro do retábulo da Misericórdia não granjeou o agrado dos seus clientes, certamente pela ousadia italianizante da composição, ao arrepio de um mercado regional muito avesso à inovação, para quem o capricho de cânones, os inusitados alteamentos de figura, a confusa resolução de planos, não constituíam mais-valias artísticas. Por isso, a Santa Casa lamecense, indiferente às valências artísticas da peça, impôs ao pintor a adequação parcial do quadro a um outro modelo. Sabe-se que preferiu um quadro em fidelidade compositiva a partir da *Visitação*, da autoria do célebre Vasco Fernandes, o Grão Vasco, que o mestre viseense pintara em 1506-1511 para o retábulo-mor da Sé de Lamego. Ou seja, mais de meio século volvido, a tábuia manuelina continuava a impor-se pela clareza narrativa, pela serenidade de expressões e pela ordenação coerente do espaço, aspectos que o painel de António Leitão visivelmente contrariava, com a expressão deformativa dos seus figurinos e a fidelidade ao *despejo*, ao contrário do naturalismo de paisagem do painel do Grão Vasco. A verdade é que Leitão teve de adequar a cena tal como os mesários pretendiam, refazendo a figura da Virgem Maria numa pose normativa e apagando e substituindo outros detalhes do quadro, a fim de poder ser ressarcido dos custos e passar quitação do pagamento¹⁸. Se compararmos o caso de Campelo nos Jerónimos com o de Leitão na Misericórdia de Lamego, a diferença abissal de impactos mostra que os gostos do mercado lamecense eram retardatários e avessos à inovação, ao contrário do que sucedeu em Lisboa, o que leva a perceber que a renovação lançada em Trento teve repercussões e impactos díspares no terreno, consoante as encomendas.

É muito útil, em termos de estudo micro-artístico e à luz da análise dos critérios estéticos prevalentes, que se tenha em conta o posicionamento de muitos mercados religiosos periféricos, para quem as ousadias formais do Maneirismo italianizante recém-introduzido nos anos 60 do século XVI eram vistas com toda a desconfiança, já que não se enquadravam no sentido de clareza didascálica para que apontavam os ditames tridentinos. Casos como o de Lamego multiplicam-se na arte portuguesa dos mesmos anos. Ao vermos como alguns pintores de

¹⁸ Sobre o exame laboratorial do painel, cf. Maria Beatriz Albuquerque – *A «Visitação» da Capela de Santa Ana de Cepões (Lamego) na pintura maneirista da Beira Alta*. Dissertação de Mestrado em Arte, Património e Restauro apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa. [S.l.]: [s.n], 2002.

primeira plana se adequaram a desejos mais comedidos dos seus clientes (a oficina de Diogo Teixeira mostra-o bem, na heterogeneidade de resultados entre uma obra como o retábulo da Luz de Carnide e as mais modestas variações, como na Misericórdia de Alcochete), percebemos como as coisas se passavam, em termos de resultados plásticos, consoante o nível cultural e os recursos dos encomendantes.

O mesmo pintor-fidalgo António Leitão pintará, cerca de 1580, um painel do *Pentecostes*, ou *Descida da Cruz sobre a Virgem e os Apóstolos* (Fig. 2), hoje numa capela de Santo António, em Freixo de Espada à Cinta, depois de ter decorado um espaço hospitalar dessa vila transmontana. Esta peça, carecida de restauro, fornece uma excepcional representação de sinal ecuménico, em que as chamas do Espírito Santo nimbam as cabeças não só dos apóstolos mas também se multiplicam por outras figuras presentes na cena – japoneses, magrebinos, núbios, e outros povos de várias raças e credos, tocados pelo espírito da missão cristã – aqui vista como porta maior da expansão portuguesa para Oriente. Trata-se de mais um sinal da militância da Contra-Reforma e dos princípios de Trento aplicados ao campo da imagética sacra, definindo uma hábil estratégia a que os olhares não poderiam ficar indiferentes face à mensagem renovada que oferecia.

4. O conceito de *restauro storico: Ad Perpetuam Rei Memoriam VS. Ad Majorem Gloria Dei*

O papel renovador do Concílio de Trento para valorizar o património secular da Igreja Católica assentou e teve ênfase numa prática que teve acento na conservação e reconquista da sua *auctoritas*, na valorização do cristianismo primitivo, na afirmação litúrgica dos cultos específicos (mariano, dos santos, das relíquias e das imagens sagradas) e a definição de princípios artísticos normativos e de controlo da *ecclesia*¹⁹. Com a última sessão conciliar e o debate sobre as normas de representação, a arte sacra passou a reforçar a primeira linha desse princípio da *auctoritas*, face aos ataques protestantes.

As bases doutrinárias do Concílio de Trento encontram-se, nestas vertentes, reflectidas em obras dos cardeais Cesare Baronio, Carlo Borromeo e Gabriele Paleotti, e outros autores, nos quais a noção de tempo e a noção moderna de História se reforçam em argumentação e pesquisa. Os seus livros pesaram na refutação das *Centurias* de Magdeburgo (Basileia, 1559-74), a compilação de teóricos protestantes (como Iliricus Flacius, entre outros) que criticavam Roma pelo desvio do ideal evangélico. A Igreja Católica assumiu então um moroso caminho de renovação, no qual seguiu um idêntico método de compilação de textos, segundo uma estrutura inovadora, que permitiu fundamentar as bases de um formidável processo de reforma em todas as suas estruturas. Abriu-se uma

¹⁹ Anthony Blunt – *Artistic Theory in Italy, 1450 to 1600*. Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 115-118.

cruzada apologética dos teólogos católicos, como era o caso do jesuíta Roberto Belarmino, que estruturou a defesa teológica da Igreja segundo os princípios tridentinos, através das suas *Controvérsias Religiosas* (1586-1593). Outra figura de peso no campo da renovação da representação e uso *imagem sacra* foi o cardeal Gabriele Paleotti, autor do famoso livro *De imaginibus sacris et profanis* (1582), onde defendeu que a arte cristã devia seguir clareza didascálica, decoro, rigorismo e apego à *ut ars rhetorica divina*²⁰.

No campo da arquitectura, o princípio da *Restauratio est Rinnovata Creatio* veio indicar a subordinação do espaço sacro à liturgia e à necessidade de seduzir as almas (*animos impellere*). O valor histórico-devocional passou a ser motor da intervenção sobre a preexistência, transformada por necessidades de adaptação (*instaurare*). São obras como esta que permitem compreender o intrincado processo de reestruturação levado a cabo pelos reformadores da Igreja Católica e a atenção que tiveram, nesse contexto, aos aspectos plurais da cultura visual. Seguiu esse caminho, com acento especial no campo do património edificado e nas políticas de *restauo storico*, o oratoriano cardeal Cesare Baronio, autor do *Martyrologium Romanum, cum notationibus Caesaris Baronii* (Roma, 1598), onde se deu destaque ao papel do historiador como *investigator veritatis* e ao papel das artes como *fonte afectiva, documental e pedagógica*²¹. Com Baronio, a defesa dos “factos históricos” através da compilação da história da Igreja Católica constitui um pólo de interesses articulados, em que se defendia a análise rigorosa das fontes documentais, filologicamente organizadas, integrando nesse estudo as preexistências arquitectónicas (paleocristãs, românicas e góticas) e seguindo um método de revalorização do património católico em todos os territórios de implantação. As fontes históricas passavam a ser objecto de dupla investigação, filológica e patrimonial, abrindo campo dos arquitectos, escultores, pintores e outros artistas para o cumprimento de uma espécie de *arte senza tempo*, pontuando o triunfo de Roma e a autoridade absoluta da Igreja Católica.

Figura-chave da teoria artística de signo tridentino, Baronio proferiu em San Girolamo della Carità, entre 1564 e 1567, várias lições sobre a história da Igreja, dando início, nesta última data, à compilação dos seus famosos *Annales*, com recurso a informação provinda de toda a Europa e do Médio Oriente e a uma eficaz pesquisa de arquivo. Definia-se nessa obra de sólida metodologia, baseada no estudo crítico das fontes, o princípio que deveria regular o *restauo storico* das velhas igrejas e lugares de culto paleo-cristão e, bem assim, as normas para uma nova arquitectura tridentina *senza tempo*. Em 1596-1600, nas vésperas do grande

²⁰ *Ibidem*, cap. VI.

²¹ Gabriella Maria Casella – *O Senso e o Signo. A relação com as préexistências românicas (1564-1700). Contributos para uma História do Restauo Arquitectónico em Portugal*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. [S.l.]: [s.n.], 2 vols., 2005.

jubileu, Baronio coordenou uma tarefa emblemática e que serviria de modelo-âncora para ulteriores intervenções no campo da arquitectura sacra: o restauro da igreja dos Sancti Nereo e Acchileo, em Roma. Aí orienta os trabalhos com pleno respeito pela pré-existência e com acento no bom uso desse conceito de *restauro storico*. Segundo observou oportunamente Gabriella Casella²², as igrejas paleocristãs e medievais deviam ser vistas, segundo explanava Baronio, como *opus antiquitatis*, ou seja, como *monumentos*, pelo que era imperioso restaurar as suas estruturas e decorações em respeito à estratificação do tempo.

Assim, o conceito de *restauro storico* em Baronio é sinónimo de encomenda heróica, de acto providencial de agentes tutelares, de intervenção apta a preservar a memória do sítio hierofânico assente em avaliações qualitativas das existências e das próprias intervenções recomendadas. É por isso que a cumplicidade territorial e a memória histórica da Igreja se fundem, como afirma explicitamente nos *Annales*, numa força identitária cristã que é comum à vastidão dos territórios abrangidos e que vem consolidar a sua própria *auctoritas*.

5. Cultos reactivados e santos velhos e novos

Conquanto geralmente esquecida no contexto da História da Arte, a importância de Baronio foi imensa e as suas obras estavam presentes nas bibliotecas portuguesas do tempo, o que explica o carácter de certas campanhas artísticas jubilares. Foi o caso das obras que decorreram no arcebispado de Braga, ao tempo de D. frei Bartolomeu dos Mártires, que participara no Concílio de Trento, e das que se atestam no arquiépiscopado de Évora, quando governado por D. Teotónio de Bragança, prelado que patrocinou a dinamização de velhos templos paleo-cristãos e de lugares tradicionais de culto de relíquias, abrindo a Igreja a novas iconografias de representação. O facto de, entre os seguidores portugueses de Baronio, se contarem estes arcebispos e, bem assim, o cardeal D. Henrique, abre uma pista importante para caracterizar o *munus* desses prelados no final do século XVI.

Os princípios baronianos aplicados à realidade portuguesa expressam-se bem num manuscrito anónimo intitulado *De Antiga et Veneranda Species Aedificatione Religiosa in Regni Portucalensis Pro Maxima Causa Christiana* (Roma, Biblioteca Vallicelliana), dado a conhecer por Gabriella Casella Teixeira, onde a identidade lusitana se reforça, à luz de uma espécie de carácter providencial, através da crónica do passado que integra milagres e novos santos locais – uma hagiologia autóctone que assenta numa encomenda heróica de tipo baroniano, com exemplo numa arquitectura que integra discursos documentais e memoriais. Esse manuscrito, firmado com o monograma M. L. (iniciais do seu autor,

²² Gabriella Maria Casella – *O Senso e o Signo...*, cit.

ou copista), prova a força desse método baroniano-tridentino aplicado às várias regiões, onde a intenção apologética reforçava o peso da antiguidade cristã e a identidade de uma comitência nacional. Aí se refere, aliás, o papel histórico que teria sido assumido por Portugal dentro da intenção subliminar que Baronio lhe atribuiu: a importância do seu contributo para a Reconquista cristã da Península e para o povoamento e cristianização do território, traduzida na *aedificatioe ecclesiae et fondatione monasterii per mano genus portucalensis*²³. Aliás, o papa Gregório XIII, que Baronio tanto elogiava pelas suas políticas de restauro, enviou, em 1572, o breve *Cum sicut* a D. frei Bartolomeu dos Mártires e aos vigários das igrejas de Braga e Lamego pelo qual ordenava que os eclesiásticos, nas visitas dos seus templos e nas normas sinodais estipuladas, custeassem a *restauratio* das antigas igrejas para maior proveito da *auctoritas* romana²⁴.

Os princípios normativos da nova edificação para fins religiosos e do restauro de anciões locais de culto são estruturados, assim, segundo programas funcionais, com definição prévia do *modus aedificandi*, com base na instrumentalização dos modelos da antiga arquitectura paleocristã ou medieval, pelo equacionamento de parâmetros da *memória histórica* (caso da planta basilical, preferida sempre à centralizada) e pelo conhecimento histórico-arqueológico dos sítios. Portugal constitui um subcapítulo de relevância a escrever no contexto dessa história. Entre os novos temas e estratégias imagéticas da Contra Reforma portuguesa contam-se algumas obras de edificação dentro do espírito do *restauro storico* patrocinadas pelo cardeal D. Henrique e por D. Teotónio de Bragança em igrejas da arquidiocese eborense, como Santa Maria de Machede, São Manços, Nossa Senhora da Tourega, São Brissos, e em velhos santuários e lugares hierofânicos ligados aos cultos fundadores, durante os anos pré-jubilares de 1600, que reclamam estudo de conjunto, pois atestam um interesse renovado pelo património arcano relacionado com as origens do cristianismo no território, e com soluções pensadas à luz da teoria e prática baronianas. Casos como o restauro da igreja de São Manços (1596), por exemplo, mostram o respeito pelas pré-existências e o papel arqueológico de verificação no terreno. Merecem destaque arquitectos ainda mal conhecidos, como Mateus Neto e Pêro Vaz Pereira, este último com formação romana e ao serviço de D. Teotónio²⁵. Campanhas arqueológicas como

²³ *Ibidem*, vol. I, p. 60 e segs.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Pêro Vaz Pereira (c. 1570-1643) formou-se em Roma, serviu D. Teotónio de Bragança desde 1594 e entrou em 1604 ao serviço do irmão deste, o Duque de Bragança D. Teodósio II. Último a obra da fachada do Paço Ducal de Vila Viçosa em fidelidade às traças de Nicolau de Frias. Era natural de Portalegre e fora enviado a Itália aprender arquitectura e escultura, trabalhando na órbita arquiépiscopal em obras como a Cartuxa de Évora, a igreja de Santa Maria de Machede, a igreja da Graça de Évora, a sacristia da Sé e o término do Aqueduto das Amoreiras em Elvas, a capela centralizada de São Bento no termo de Portel, o convento de São Paulo da Serra d'Ossa, etc. Escreveu e dedicou ao Duque seu protector um *Tratado de Rádio Latino*.

as realizadas nos campos da Tourega, junto a Évora, para recuperar vestígios de velhos cultos paleocristãos ligados ao martírio dos Santos Jordão, Comba e Inonimata no tempo do pretor Daciano, integram-se nesse espírito e nessa prática renovadora²⁶. O mesmo ocorreu, em 1591, com a escavação do monumento sepulcral de São Torpes (um cristão martirizado no tempo de Nero) entretanto redescoberto a sul de Sines, ordenado pelo mesmo D. Teotónio de Bragança, a fim de reactivar o seu culto²⁷.

Na linha dos escritos do humanista André de Resende²⁸, e seguindo as diretrizes do arcebispo, a arte sacra eborense tomou os santos paleocristãos locais como novos heróis e tópicos de veneração (São Manços, São Gens, os santos mártires de Évora Vicente, Sabina e Cristeta, São Romão, São Cucufate, São Jordão, Santa Comba, Santa Inonimata, São Brissos, São Torpes, etc.) (Fig. 7). Não é caso único no reino, pois outros se atestam e multiplicam, tanto em Braga, com D. frei Bartolomeu dos Mártires, como na região de Torres Novas, onde o enterramento dos chamados mártires da Concórdia no lugar de Bezelga foi alvo de campanha arqueológica e de renovação cultural, ainda que, neste caso, já depois de 1640²⁹. Incluem-se todos os referidos santos entre os novos temas tridentinos que reclamam novas iconografias, dando-se como bom exemplo as tábuas do retábulo da igreja de São Vicente (o mártir de Évora, aí acompanhado por suas irmãs Sabina e Cristeta), uma igreja fundada pelo cardeal D. Henrique com sua austera planta *ab quadratum*, em que os painéis pintados desenvolvem a narração iconográfica

²⁶ Túlio Espanca – *Inventário Artístico de Portugal: concelho de Évora*. Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes, 1966, vol. I, p. 185-187.

²⁷ Nicolau Agostinho – *Relaçam Summaria da Vida do illustrissimo, et Reverendissimo Senhor Dom Theotónio de Bragãça, Quatro Arcebispoos de Évora*. Évora, 1614. Sobre o túmulo de São Torpes em Sines, prepara um estudo Ricardo Estevam Pereira, doutorando da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

²⁸ Cf. Hugo Crespo – André de Resende na Inquisição de Évora e a apologética anti-judaica: ciência teológica, doutrina e castigo (1541). Um autógrafo inédito. Novos documentos para as biografias de André de Resende e Jorge Coelho. In António Andrade, et al., (coord.) – *Humanismo, Diáspora e Ciência (séculos XVI e XVII): estudos, catálogo, exposição*. Porto: Biblioteca Pública e Municipal do Porto, 2013, p. 151-212. Mostra-se como o famoso escritor e humanista só epidermicamente manteve fidelidade aos princípios erasmianos da tolerância, assumindo-se antes como um ortodoxo militante na sua luta contra as heresias. O mercador Pêro Álvares, cristão-novo reprimido pelo Santo Ofício, é exemplar para esta nova visão proslitista de Resende e esclarece melhor a sua obra ulterior de ressaibos tridentinos.

²⁹ Os mártires da Concórdia, São Secundino e São Rómulo, companheiros de São Donato, pereceram, segundo a tradição, nas repressões do tempo de Galiano, em 264 d.C., e as suas relíquias apareceram no lugar de Bezelga, Torres Novas: cf. Padre Jorge Cardoso – *Agiologio Luzitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas...*, Lisboa, vol. II, 1652, p. 453, e vol. III, p. 263. Algumas pedras insculpidas procedentes da alegada sepultura encontram-se na igreja do Salvador, Vitor Serrão – *As Igrejas do Salvador, São Tiago e São Pedro de Torres Novas: arquitetura e equipamentos artísticos*. Lisboa: Instituto de História de Arte/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012, p. 68-70.

dos santos mártires de Évora através de uma iconografia repensada para histórias até então nunca representadas³⁰.

Os exemplos de novas representações picturais ou de escultura com estes e outros novos-velhos santos multiplicaram-se nas igrejas. Também uma pintura a fresco com o passo da *Degolação de São Cucufate* (1621) na capela de São Brás, em Vila de Frades (Vidigueira), onde se mostra o martírio do santo (Fig. 9), oferece exemplo de uma iconografia nova: o tema identifica-se localmente como sendo o martírio de São Cucufate, cujas relíquias se ligam ao santuário instalado na *villa* romana, mas houve também aí necessidade de se recriar uma iconografia credível, o que levou os encomendantes a retomar um protótipo de martírio-degolação já antes ensaiado na iconografia de outros santos, como São Brás (tábuas na ermida de São Brás de Évora (Fig. 10) e na igreja do Reguengo, Reguengos de Monsaraz (Fig. 11) e tela na de São Brás do Regedouro, Évora (Fig. 12), como São Bartolomeu (fresco na igreja desse santo em Borba) e até como Santa Catarina (tábua na sacristia da Sé de Goa). Tais fenómenos de colagem identitária de santos velhos e novos ocorreu durante os anos fervorosos de renovação tridentina e merecem estudo específico³¹.

6. O *doctus pictor christiano*

Com o triunfo da Contra Reforma, o conceito de *doctus pictor christiano* e a afirmação do papel das artes como “remédio para os males do mundo” encontraram na literatura doutrinária da Igreja bases importantes de clarificação, que explicam a promoção social dos artistas, em nome do reconhecimento da sua *liberalità*. Portugal não escapou a essa onda de reivindicações estatutárias de pintores que, em 1577, libertaram Gaspar Vieira, Diogo Teixeira e Cristóvão Vaz dos obsoletos encargos mesterais, conquistadas essas retomadas e obtidas nos anos seguintes por outros, como Simão Rodrigues, Domingos Vieira Serrão e André Reinoso.

A defesa de um estatuto nobilitante da actividade artística ao serviço da Igreja encontra nas *Instructionum Fabricae* (1572-1577) e na generalidade de princípios baronianos importante expressão. Seguindo-se os ditames conciliares no campo das artes, e o modo como foram cumpridos, dá-se corpo ao conceito do *doctus architectus* e de *doctus pictor*. As gravuras da obra *Via Vitae Aeternae*, de Jacques Sucquet (Antuérpia, 1620), por exemplo, juntam a defesa deste *doctus pictor* à necessidade de eloquência nas pinturas, ou seja, um rigor máximo no seu sentido moral como seria justo esperar de obras de apoio à meditação: “meditar é considerar na mente,

³⁰ As pinturas do retábulo de São Vicente datam de cerca de 1575-1580 e devem-se a António de Oliveira e a Júlio Dinis de Carvo, uma dupla de pintores maneiristas de Beja e, apesar de artisticamente secundárias, têm alto valor iconográfico.

³¹ Preparamos um ensaio sobre a Évora de cerca de 1600 em termos de arte, religião e poder, reveladora dessa fase de incremento e inovação que corresponde ao múnus de D. Teotónio e ao poderio das casas de Bragança e de Castro, entre outros focos influentes de mecenatismo.

e pintar com o coração, o mistério das doutrinas da Sagrada Religião, por meio da representação das circunstâncias reais: pessoas, acções, palavras, lugares e tempo”³². Pelo poder das imagens, a mente ascende das «*coisas terrenas*» à esfera do divino. Por isso o livro de Suquet (e as gravuras que o ilustram) se desdobra num discurso de justificação do fio de conduta moral e do rigorismo no exercício de representar, visando o combate ao «*falso dogma*» e à «*formosura dissoluta*».

Segundo estes princípios, lidos e discutidos em Portugal, existe uma forte relação dialéctica que se fortalece entre encomendante e *intenditore*: a qualidade rima com clareza didascálica e é nesse sentido que o sucesso de pintores cortesãos da estirpe de Fernão Gomes (1548-1612) e de Diogo Teixeira (c. 1540-1612) pode ser entendido no modo como foram aceites em todo o território português, produzindo uma actividade de *fa presto* com modelos repetidos e legiões de discípulos e seguidores³³. Esses artistas foram campeões, também, de movimentos que defenderam, em veementes apelos ao poder instituído, a *liberalidade* da sua arte, geralmente reconhecida em virtude da sua capacidade de pintores ao serviço desta Igreja que se reformava em novas bases e em que a propaganda imagética assumia crescente importância. Importa lembrar o seu papel (Fernão Gomes e Simão Rodrigues sobretudo) na formação da Irmandade de São Lucas, nascida no mosteiro de dominicas da Anunciada, em Lisboa, com estatutos datados de 1608. Não se deve esquecer que mesmo as figuras gradas da arte e dos círculos do poder instituído, como os pintores régios Francisco Venegas e Fernão Gomes, ambos fidelíssimos crentes, chegaram a ser admoestados e a ver obras suas criticadas. De Gomes, por exemplo, o fresco de 1588, no capítulo do Mosteiro da Anunciada, que representava o *Triunfo de Soror Maria da Visitação* (Fig. 8), expondo as fraudulentas chagas, foi mandado destruir pela Inquisição³⁴.

É interessante, a este propósito, lembrar o quanto o humanista Benito Arias Montano (1527-1598) contribuiu para sedimentar uma teoria das artes defendendo o rigor, a carga pedagógica e a força emotiva nas representações, em nome de uma concepção neoplatónica dotada de largo sentido espiritual e trans-contextual³⁵. Esse intelectual da tolerância, poeta, bibliotecário, latinista, orientalista, editor espanhol da *Bíblia Poliglota*, teólogo de extraordinárias capa-

³² David Freedberg – *The Power of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 473 (trad. espanhola: *El Poder de las Imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: ed. Cátedra).

³³ Ver Adriano de Gusmão – *Diogo Teixeira e seus colaboradores*. Lisboa: Realizações Artis, 1955; e Dagoberto L. Markl – *Fernão Gomes, um pintor do tempo de Camões*. Lisboa: Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de Os Lusíadas, 1972.

³⁴ Dagoberto L. Markl – *Fernão Gomes um pintor do tempo de Camões...*, cit. O processo encontra-se em ANTT – IL, procº 11.894.

³⁵ Ver Juan Antonio Ramírez – *Dios Arquitecto*. Madrid: Ediciones Siruela, 1995; Sylvaine Hansel, et al. – *Benito Arias Montano, 1527-1598: Humanismo y Arte en España*. Huelva: Universidad de Huelva, 1999; Juan Gil – *Arias Montano En Su Entorno (Bienes Y Herederos)*. Sevilla: Editora Regional de Extremadura, 1998; e Aires Nascimento – *Erudição e livros em Portugal ao tempo de Arias Montano: a biblioteca do Duque*

idades, desenvolveu, enquanto produto típico da reforma tridentina, as relações meta-imagéticas através da emblemática e do sentido profundo da *Ut pictura poesis*. Arias Montano acompanhou o bispo de Segóvia ao Concílio de Trento, em 1562, ganhando crescente prestígio, de seguida, como bibliotecário no Real Mosteiro de San Lorenzo do Escorial. Quando retornou de Itália, foi convocado por D. Filipe II, em 1568, para supervisionar a versão poliglota da Bíblia, contando com colaboração de intelectuais, pintores e gravadores de valia. A obra foi editada por Cristophe Plantin (1572, 8 vols): *Biblia sacra hebraice chaldaice, graece et latine, Philippi II regis catholici pietate et studio ad sacrosanctae Ecclesiae usum*³⁶.

A gravura *Alegoria às Artes* (ou *A Verdadeira Inteligência inspira o Pintor*), da autoria de Cornelis Cort, segundo desenho de Frederico Zuccaro, tem um longo poema latino de Arias em defesa do papel que cabia às artes como remédio para os males que afligiam a humanidade, e data de 1577-1578, numa das estâncias romanas do humanista. Quando se admira essa estampa (Staatliche Museum, Berlim), destaca-se o sábio poder retórico da alegorização clássica: Apolo como *Ideia das Artes* admira a *Fraga de Vulcano*, com o Concílio dos Deuses, num Olimpo onde a *Caritas, Prudentia, Benignitas e Fortitudo* têm valência qualificante do sentido da criação. Outra obra de Arias (ed. Christopher Plantin, Antuérpia, 1575), com gravuras e emblemas de Crispin van den Broeck gravados por Philippe Galle, é o livro *David. Virtutis Exercitissimae Probatum Deo Spectaculum*, onde ele explora o carácter polissémico atribuído a David, o rei-pastor vetero-testamentário, comparando-o, em antítese, com a barbaridade das guerras fratricidas na Flandres, a que assistiu com repulsa. Destacou aí um ideal de *príncipe cristão benigno*, ligado à história do rei-pastor cujas virtudes são *Fides, Pietas, Prudentia, Temperantia* e compara-se o seu heroísmo e justiça com o ambiente cruel das guerras de religião da Flandres. A proposta de políticas indulgentes e a defesa dos derrotados (a exemplo da piedade que demonstrara a cidade bíblica de Abel-Bet-Maaká) mostravam evidente contraste face às matanças cometidas contra as populações protestantes de Malines e Haarlem.

As estampas de Galle, no referido livro de Arias Montano, servirão a D. Teodósio II, duque de Bragança, que possuía a obra na sua famosa livraria, para compôr, através do pintor maneirista Tomás Luís, as cenas do tecto da Sala de David e Golias, nas “casas novas” do Paço de Vila Viçosa, que são muito interessantes, na medida em que atestam uma mal pressentida ressonância do legado de Arias Montano na arte portuguesa³⁷.

de Bragança. In *Actas do Congresso Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*. Coord. José María Maestre Maestre, et al. Mérida: Editora Regional de Extremadura, vol. II, 2006, p. 723-750.

³⁶ Sylvaine Handel – *Benito Arias Montano...*, cit..

³⁷ Vítor Serrão – *O Fresco Maneirista no Paço de Vila Viçosa, Parnaso dos Duques de Bragança (1540-1640)*. Caxias: Fundação da Casa de Bragança, 2008, p. 188-191.

7. De novo a querela das imagens: iconoclastas versus iconófilos

A questão da censura tridentina e a correcção do papel das imagens sagradas, muito bem estudada por Flávio Gonçalves no caso português³⁸, conduziu inevitavelmente ao triunfo de uma iconofilia católica que se expandiu durante a Idade Moderna e de que sobram muitos testemunhos eloquentes. Mas essa estratégia moralizante utilizada pela militância nos círculos de propaganda e vigilância da Igreja Católica abriu campo, também, para uma iconoclastia católica que se manifestou no combate à iconoclastia dos protestantes, judeus e outras minorias, visando todo e qualquer desvio à ortodoxia, combatendo também a feitiçaria, restringindo o uso da “formosura dissoluta” (imoralidade, pornografia), reprimindo todas as formas de hostilidade das minorias contra as imagens sacras e estendendo uma rede de funcionários zelosos no cumprimento dessas medidas³⁹.

Conhecem-se numerosas pinturas mandadas repintar, na segunda metade do século XVI e ao longo do XVII, por não corresponderem aos novos cânones decorosos impostos por Trento – caso das Virgens desmaiadas nos *Calvários* góticos e renascentistas, substituídas pelo ideal da *Stabat Mater* (a Virgem-Mãe de Deus de pé, controlando a dor), como sucedeu numa tábua manuelina do retábulo-mor da Sé do Funchal, ou no *Calvário* da igreja de Jesus de Setúbal, ou que foram mesmo mandadas destruir sem remissão por parte dos visitantes⁴⁰. Ainda no segundo quartel do século XVIII, e por idêntica razão, um *Manual de Orações para assistir ao sacrifício da missa* mandado compor por Soror Teresa Angélica da Silva (Lisboa, 1732), com dedicatória ao rei D. João V, foi alvo de censura por parte do Santo Ofício nas imagens do *Calvário* que o ilustravam: “vistas as informações, pode-se imprimir o livrinho intitulado Manual de Orações”, ainda que tivessem de ser “reformadas as duas estampas dos n. 114 e 116 em forma que não indiquem desmaio da Senhora, e depois de impresso tornará para se conferir”, despachou o censor. Nesse caso, como em tantos outros atestáveis até ao século XVIII, os editores e artistas envolvidos na admoestação faziam imediatamente cumprir a norma e alteravam a imagem alvo de polémica. Muitas obras foram mandadas destruir, e abundam os exemplos a esse respeito: “pintar com clareza”, segundo os cânones tridentinos, impunha que não entrassem em lugares de culto obras desprovidas desse espírito catequizador, e tal foi cumprido rigorosa e devotadamente, a crer no elogio de um teólogo castelhano, Francisco Cornejo, que nos

³⁸ Flávio Gonçalves – Breve Ensaio sobre a Iconografia da Pintura Religiosa em Portugal. *Belas artes. Revista e boletim da Academia Nacional de Belas Artes*. 27 (1972), p. 45.

³⁹ Cf. Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva – *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, onde este clima de vigilância e censura se atesta, com pormenores, nas suas bases ideológicas precisas.

⁴⁰ Flávio Gonçalves – A Inquisição portuguesa e a arte condenada pela Contra-Reforma. *Colóquio*. 26 (1963), p. 27-30.

seus *Pareceres sobre el Abuso de las Figuras, y Pinturas Lascivas e Dishonestas*, de 1621, elogiava o exemplo da Inquisição portuguesa em termos de vigilância, algo que em Espanha deveria ser seguido com maior atenção.

Mesmo no ambiente cultural de Évora, *Colonia Romana*, onde arte, piedade, devoção e dogma andaram regularmente de mãos dadas, e onde se mostra uma produção artística abundante e qualificada, esse veraz laboratório imagético revela os indicadores contra-reformistas de controlo da imagem sacra, que se manifestam em unísono no combate ao judaísmo e protestantismo. Em nome de Trento, o combate serviu-se ora da imagem ora contra a imagem no seio dessa formidável campanha de propaganda. Os casos de iconoclasma católico contra obras “escandalosas” e de “falso dogma” abundam, e existem casos de pintores em Évora admoestados pela Inquisição devido a conduta “suspeita” ou a representações “pouco decorosas”, caso do holandês Jerónimo de Vich, condenado por blasfémias contra a fé, por exemplo ⁴¹; ou de António Rodrigues, processado em auto-da-fé em Évora em 1664, já depois de em 1659 ter visto um painel seu com o *Martírio de Santo Erasmo* ser mandado destruir pelo Santo Ofício, por causa de certo escândalo de feitiçaria⁴².

O escândalo que levou ao repinte apostado, em 1626, num painel renascentista de um altar do mosteiro de São Francisco, representando *São Miguel Arcanjo* (obra de Garcia Fernandes, cerca de 1530), é esclarecedor (Fig. 5). Naquela data, mandou-se cobrir um diabo-mulher nua de formas ousadas, que suscitara grande polémica junto dos frades e dos devotos, atestando a vigilância contra as figuras ousadas, aptas a sugerir comportamentos lascivos. O diabo-mulher da tábua de Garcia Fernandes, passado um século sobre a sua factura, foi mandado repintar por pintores que receberam encargo de dourar o novo retábulo da Senhora da Conceição no Mosteiro de São Francisco, cabendo-lhes “renovar” e “corrigir” o painel e colocando uma nuvem negra sobre o corpo polémico (Fig. 6), depois de múltiplos protestos contra o escândalo provocado pela tábua. Neste caso, porém, os processos modernos de restauro permitiram redescobrir a mulher-diabo repintada sob a espessa nuvem e devolver-lhe a feição primitiva⁴³. Casos como este multiplicaram-se em todo o Reino, e no espaço imperial português. A Inquisição chegou a ter a seu serviço pintores arregimentados, como sucedeu em Évora com Francisco João (falecido em 1595) e Francisco Nunes Varela (falecido

⁴¹ ANTT – IE, processo n.º 5868. Referência inédita de Isabel Drumond Braga, a quem agradecemos. Jerónimo de Vich era holandês, pintor ao serviço de D. Duarte de Bragança, marquês de Flechilla e Mogollón. Trabalhava em Évora, em 1613, quando foi detido sob a acusação de calvinismo.

⁴² F. M. de Sousa Viterbo – *Notícia de alguns pintores portugueses e de outros que, sendo estrangeiros, exerceram a sua arte em Portugal*. Vol. II. Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias, 1906, p. 66-69.

⁴³ Vítor Serrão – *As ‘Imagens de Formosura Dissoluta’ e a arte da Contra-Reforma: o caso de uma pintura quincentista*. *Vértice*. 2ª série. 3 (1988), p. 23-30.

em 1699), por exemplo, em Coimbra com Álvaro Nogueira⁴⁴, ou na capital com António Pereira, o mesmo que, em 1657, foi chamado à igreja de Santa Justa de Lisboa para cobrir de negro as figuras e “letreiros indecentes” de um painel do *Ecce Homo* aí existente⁴⁵.

Tais manifestações da moral tridentina encontram exemplos esclarecedores da acção de propaganda usada em larga escala. Existiu sempre uma deriva iconoclástica que se manifesta em relação à imagem de diferente modo: iconoclasma inconsciente, auto-flagelador, destruidor do outro, correctivo por razões morais, políticas e estéticas, de intuito propiciatório, esconjuração do medo, apagamento da memória, exegese, afirmação de “cultura superior”, afirmação utópica. Destruir para conservar valores, afirmar estratégias, impor critérios “supremos”, atestar o primado de uma iconofilia “superior” – quanto trabalho existe para os historiadores de arte que estudem a sério essas estratégias de comportamento destruidor, e os mecanismos do gosto e do primado estético que lhe estão subjacentes!

A partir de uma xilogravura protestante de Johannes Stumpf (Zurique, 1548), Heinrich Vogther justifica a destruição de imagens por ordem do imperador bizantino Leão III durante a querela entre iconófilos e iconoclastas no século VIII, algo importante de ser lembrado como argumento em que assentou a fúria iconoclasta dos protestantes durante o século XVI, com destruições perpetradas no norte e centro da Europa, num veemente combate à arte católica de expressão iconófila, tida como idolátrica⁴⁶. Em resposta, a gravura católica multiplicou as representações denunciadoras da barbárie dos calvinistas contra as obras de arte das igrejas, utilizadas num expedito corpo estratégico de informação junto das populações⁴⁷. Os campos estremavam-se, e também em terras portuguesas, onde o peso do protestantismo foi mais modesto, se reprimiu com inusitado rigor todas as formas de violência contra as imagens, aliás frequentes e relacionadas geralmente com minorias cristãs-novas. Existem numerosos exemplos dessas práticas, tanto no território continental como em Pernambuco, em Salvador, em Goa ou em Malaca, prova cabal de que os visitantes e o Santo Ofício cumpriam o seu papel com rigorismo militante e que a legislação sinodal era *grosso modo* cumprida⁴⁸.

⁴⁴ Vitor Serrão – La vida ejemplar de Álvaro Nogueira, un pintor portugués en la Roma de Sixto V (1585-1590). *Reales Sitios*. 157 (2003), p. 32-47.

⁴⁵ F. M. de Sousa Viterbo – *Notícia de alguns pintores portugueses... cit.*, vol. II, p. 61-63.

⁴⁶ Cf. Olivier Christin – *Une révolution symbolique: l'icône protestant et la reconstruction catholique*. Paris: Les Editions du Minuit, 1991; Alain Besançon – *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'icône protestant*. Paris: Arthème Fayard, 1994; e David Freedberg – *The Power of Images... cit.*

⁴⁷ David Freedberg – *The Power of Images... cit.*

⁴⁸ Vitor Serrão – Os programas imagéticos na arte barroca portuguesa: a influência dos modelos de Lisboa e a sua repercussão nos espaços luso-brasileiros. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. IV série. 95:1 (2009), p. 9-186 (n.º especial de homenagem a Irisalva Moita. Dir. Maria Micaela Soares, coord. José Meco).

Multiplicam-se casos de imagens mais antigas consideradas “indecentes” à luz dos princípios conciliares foram mutiladas, enterradas ou pura e simplesmente destruídas⁴⁹. Mas também se censuram obras de arte coevas, por alegado incumprimento das normas, seja alegando “formosura dissoluta” ou erros teológicos, levando os padres encomendantes e os artistas envolvidos ao Santo Ofício, como sucedeu, em 1634, com Domingos Vieira, *o Escuro*, por causa de um painel de *Nossa Senhora da Conceição* destinado a altar da igreja do Monte da Caparica, o qual foi mandado parcialmente raspar, dado que a composição gerara um grande escândalo na representação de Duns Scoto e de São Tomás de Aquino, acendendo a velha polémica sobre o imaculismo mariano entre dominicanos e franciscanos.

8. O painel *Senhora do Carmo e S. Simão Stock combatendo a iconoclastia no Carmo de Évora*

O pintor Pedro Nunes (1586-1637), *academicus romanus* e artista da corte do arcebispo de Évora D. José de Melo, pintou, por volta de 1620, um grande quadro para um altar da igreja do Carmo de Évora que merece atenção especial pela sua raridade⁵⁰.

Este artista, pintor de recursos, nasceu em Évora, em 1586, filho de um modesto vinhateiro, mas a protecção que recebeu de D. José de Melo levou-o a Roma, em 1606, e aí se afirmará como pintor, a ponto de ser recebido, em 1613-1614, na Irmandade de São Lucas, e de trabalhar no círculo dos maneiristas reformados de Giovanni Ricci da Novara. É óbvio que nada acompanhou das inovações caravagescas e naturalistas, pois se deleitou sempre no estudo e na ambiência dos círculos académicos da chamada *Contromaniera*, mas essa formação era suficiente para, de retorno à pátria, se poder firmar com pergaminhos de superioridade nos meios artísticos locais. Voltou a Évora, em 1616, depois de passar por Barcelona, e recebeu logo o encargo de pintar a grandiosa *Descida da Cruz*, da Capela do Esporão da Sé (1620), expoente do último Maneirismo no sul de Portugal, onde integrou um auto-retrato como *admonitore* e onde afirmou com veemência a liberalidade da sua arte. Todavia, não teve ocasião nem mercado, de seguida, para voltar a pintar outra obra tão marcante, ainda que a *Nossa Senhora do Carmo e S. Simão Stock combatendo a iconoclastia* (Fig. 13), num altar do Convento do

⁴⁹ Flávio Gonçalves – A destruição e mutilação de imagens durante a Contra-Reforma portuguesa. *O Comércio do Porto*, suplemento Cultura e Arte, 24 de Maio de 1960.

⁵⁰ Vítor Serrão – Pintura e Propaganda em Évora nos alvares do século XVII: um panfleto contra a iconoclastia e dois casos de repressão. *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*. Coord. de Luís Filipe Barreto, et al. Lisboa; São Paulo: Prefácio, 1998, p. 423-444.

Carmo, se integre também entre o melhor do seu labor no contexto da pintura maneirista-tridentina alentejana⁵¹.

O grande painel da igreja do convento do Carmo, hoje no altar de Santo Alberto, mostra o peso dos programas catequéticos tridentinos e a sua função pedagógica, neste caso em denúncia do iconoclasma, nas suas facetas judaica ou protestante: a Senhora com o Menino, e o carmelita São Simão Stock, encimam uma espécie de altar centrando uma paisagem; ambos são representados e “vistos” como imagens sagradas, imagens vivas que sangram devido às feridas abertas pelo punhal de um herege. Este, de chapéu emplumado e *écharpe* violácea, jaz no solo, caído do banco que utilizou para o acto, ainda segurando a adaga e rodeado de cartas de jogar malaguenhas, e já com a chama do fogo castigador a acompanhá-lo junto da cabeça, a lembrar o destino dos hereges perante a Inquisição. A lição é óbvia: o poder educativo da imagem sagrada triunfa sobre a heresia e a iconoclastia!

Obras como esta actuaram como sério aviso contra os profanadores de lugares sagrados (prática que os processos inquisitoriais mostram que não era incomum no Alentejo, havendo numerosas denúncias contra cristãos-novos que açoítavam Cristos e escarneciam das pinturas de culto, ou que procediam a mutilações rituais de quadros e imagens de altar). A força sacrossanta da imagem de intuítos religiosos, enquanto intermediária de oração e combate pela fé católica, foi atestada, assim, através de uma prática de vigilância, censura e repressão. Para lá do seu interesse como discurso político-parenético de combate a desvios heterodoxos, o painel da igreja do Carmo de Évora mostra a boa educação de Nunes em modelos tardo-rafaelescos romanos e constitui óptimo exemplo dessa arte pedagógica apta a sensibilizar as populações e a reforçar o combate contra o “falso dogma” dos inimigos da Igreja.

9. O Amor Divino na senda dos combates pela ortodoxia católica

O tema do amor divino e das parangonas amorosas ganhou novos sentidos na arte da Contra Reforma e multiplicou-se em representações singulares de significado e impacto simbólico-moralizante, com maior ou menor fidelidade a gravados italo-flamengos e alemães e a livros de moral cristã entrados nas bibliotecas portuguesas.

Na capela-mor da igreja do antigo convento franciscano de Nossa Senhora da Conceição da Covilhã, o tema piedoso do coração pintado nos caixotões do tecto seiscentista por Manuel Pereira de Brito, um modesto pintor regional, liga-se a um ciclo de painéis parietais com representação de santos franciscanos, incluindo

⁵¹ Vítor Serrão – Pedro Nunes (1586-1637): um notável pintor maneirista eborense. *A Cidade de Évora*. 71-76 (1988-1993), p. 105-138.

uma rara figuração de *Duns Escoto como campeão do imaculismo mariano*, inusual no contexto de um programa iconográfico, dado tratar-se de figura não santificada pela Igreja. A representação explica-se, neste contexto, por estar bem integrada no clima extremado que ali se vivia, onde os tempos da viragem do século XVII para o XVIII envolveram um clima de repressão inquisitorial contra abastados mercadores e produtores de têxteis, muitos deles acusados de práticas judaizantes e alvo de inquérito e prisão pelo Santo Ofício⁵². Numa dessas tábuas, vê-se Duns Scoto, o *Doutor Angélico*, segurando a imagem da Imaculada Conceição a pisar o dragão da heresia que expele as cabeças dos heréticos Judas, Ario, Caleb, Pelágio, Lutero, Calvino e Subeito. A figura alada de Scoto calca a hidra da heresia e afirma o dogma imaculista, tal como sucede em várias outras pinturas coevas espalhadas do mundo católico peninsular e hispano-americano.

Dentro da mesma iconografia do amor divino parangonado com o amor profano e os desvios da moral cristã, na senda da estrada da redenção, tema que se desdobra no apainelado do tecto da igreja covilhanense, também os frescos do coro alto do antigo Convento das Servas, de Borba, casa de franciscanas fundado pelo Duque de Bragança D. Teodósio II, revelam um programa amoroso de pintura regionalista, muito interessante pela iconografia, posto que de bitola secundária, executado em data avançada do século XVII e que se inspira fielmente em gravuras como as de Otto Vaenius a partir do livro *Amoris Divini Emblemata*, de 1615. Casos como este abundam e mostram o peso da estampa moralizante na produção imagética portuguesa sob signo de Trento.

Também no claustro do Mosteiro de Santa Mónica em Goa, na antiga Índia portuguesa, se assinala um mural de meados do século XVII, inspirado em séries do amor divino e do coração, neste caso segundo gravuras da *Pia Desideria* de Hugo Hermann (1588). A decoração pictórica de Santa Mónica de Goa, aliás, é muito homogénea. Inclui pinturas com representações bíblicas de simbolismo e sentido miscigenado, recorre a dourados na auréola dos santos, pormenores da vida doméstica das freiras, mobiliário, trajes, costumes goeses, caso dos tapetes que animam alguns dos episódios. Frei Diogo de Sant'Ana (1633) diz estar a casa “por extremo bem ornada e dourada”. Em muitas cenas sente-se a influência de gravados maneiristas flamengos, desde Johannes Sadeler a Jan Collaert, a Cornelis Cort (segundo modelos de Maerten de Vos), aos irmãos Wierix e ao livro de Nadal, a Agostino Carracci, à *Pia Desideria* de Hermann, e a várias outras obras europeias tridentinas recamadas de estampas moralizantes.

⁵² Vítor Serrão – Propaganda e dogma na pintura barroca portuguesa: o credo imaculista e o combate à heresia num painel do convento de Nossa Senhora da Conceição da Covilhã. In *Memoria Artis: estudos de homenagem a Dolores Vila Jato*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2003, vol. II, p. 520-531; e Maria do Carmo Mendes, Vítor Serrão e Ricardo Silva – As pinturas do Salão dos Continentes na Casa das Morgadas e a arte na Covilhã no início do século XVIII. *Monumentos*. 29 (2009), p. 76-87.

10. Eficácia de propaganda imagética, viagens de formas, intromissões

É necessário atestar a força dos princípios do Concílio de Trento nas novas condutas de representação da arte religiosa portuguesa sentindo o modo preciso como tais indicadores de fé incidiram, também, nas artes da imagem geradas em espaços do império, onde a produção seguiu as intenções pedagógicas aprovadas e rejeitou tudo o que, em termos doutrinários, pudesse levantar reparos contrários ao exercício da piedade, tal como no Concílio se proclamara.

A eficácia dos visitantes episcopais e dos inquisidores foi também activa em contextos ultramarinos, onde o cristianismo se confrontava com a tradição das religiões vigentes e o exercício de “práticas gentílicas”, e onde, por isso, a força convincente das imagens de culto se reforçava em termos de importância estratégica. Esse foi precisamente o caso de Goa, no tempo em que ilustres prelados como o agostinho D. frei Aleixo de Meneses dirigiram o episcopado goês, impondo as orientações tridentinas nos usos, costumes e representações artísticas e tornando unívoca a orientação tutelada a partir de Lisboa, isto é, a partir de Roma.

No engrandecimento da Goa do tempo filipino contou não só a hábil política da monarquia dual, mas também a estratégia tridentina e a postura intelectual de D. frei Aleixo de Meneses, que governou entre 1595 e 1612, construindo igrejas, fortalezas e palácios, promovendo melhorias arquitectónicas e urbanísticas (com o seu mestre de obras Júlio Simão) e estendendo a sua autoridade à região de Cochim, e Kerala, onde se deslocou, em 1599, em visita pastoral, impondo com o Sínodo de Diampar a integração da comunidade dos cristãos de São Tomé no rito romano e a sujeição do arcebispado de Angamale ao de Goa. Nessa comitiva, fez-se acompanhar por artistas e artífices, o que explica o carácter goês, isto é, cristão-tridentino, de algumas construções e decorações, como a igreja de Santa Maria de Angamale, renovada em 1601 (776 da era de Coulaão), ou os frescos da igreja de Mar Shabot Mar Afrot, do início do século XVII, com influência de modelos maneiristas europeus. Goa ainda hoje conserva, apesar das perdas, um acervo artístico deste período de capital importância para caracterizar a arte indo-portuguesa naquela que foi, precisamente, a fase de maior esplendor das artes em Goa, e para a qual o historiador de arte Rafael Moreira chegou a propor a designação “estilo D. Fr. Aleixo de Meneses”, estilo de qualidades miscigenadas, cenográfico, poderoso na sua força comunicacional.

Vendo-se um interessantíssimo painel que representa *As exéquias de Nossa Senhora e Sua Assunção junto a Jesus Cristo*, produzida por uma oficina maneirista goesa (acaso a do pintor Aleixo Godinho), cerca de 1620, existente no antigo Mosteiro de Santa Mónica de Goa, mostra-se o peso dessa estratégia conciliar junto a comunidades não-europeias⁵³. A pintura, recentemente restaurada, revela

⁵³ Miguel Mateus e Vítor Serrão – *As exéquias da Virgem Maria pelos Apóstolos e Sua Assunção junto de Jesus Cristo*, pintura maneirista do antigo Mosteiro de Santa Mónica em Goa. Arte, conservação e restauro. *ARTis. Revista de História da Arte e Ciências do Património*. 2ª série. 1 (2013), p. 57-65.

uma linguagem artística miscigenada, própria de um bom mestre de oficina canarim que associa fontes de iconografia católica à sua própria formação em modelos indianos tradicionais em termos de técnica, de formas e de soluções perenizadas. A composição inspira-se em duas gravuras maneiristas nórdicas de Jerónimo Wierix que integram o famoso livro *Evangelicae Historiae Imagines* do Padre Jerónimo Nadal (Antuérpia, 1593), uma das obras que, pela abundante presença de estampas, mais impacto teve, à época, nas sociedades ibero-americanas e luso-indianas e contribuiu para difundir os cânones imagéticos tridentinos nas práticas artísticas⁵⁴. Aliás, o próprio mosteiro de freiras agostinhas de Santa Mónica da cidade de Goa, considerado o maior e mais importante cenóbio feminino em todo o império colonial português, abunda de decorações murais seiscentistas que atestam o modo como as gravuras do livro de Nadal foram uma sólida fonte de inspiração para encomendantes e artistas a fim de favorecer a propaganda da fé e evitar erros contrários ao pretendido testemunho⁵⁵.

Com a Contra Reforma, a Igreja criou uma formidável campanha para controlar os excessos de representação nas imagens e regulamentar o seu uso em fidelidade aos cânones que em Trento haviam sido promulgados. Além do livro de Jerónimo Nadal, que como vimos seria dos mais populares para redefinir uma iconografia credível, deve citar-se a *Orbita Probitatis* e o *Veridicus Christianus* de Johannes David, conhecidos em Portugal, e que grangearam sucesso, influenciando clientes e artistas. Outras obras dadas à estampa, como o livro de Jacques Sucquet, propunham combater o “dogma errado”, a “formosura dissoluta” e a violência contra “imagens sagradas”, em nome do *decorum* e da “verdade cristã”⁵⁶.

O impacto dos princípios conciliares de Trento na arte sacra portuguesa teve facetas *sui generis*, dadas as características do império, o que explica que as intromissões e transmigrações de formas e modelos tridentinos possa exemplificar-se melhor que em outras situações europeias. Assim, quando vemos, pouco depois da execução da pintura goesa, um artista chinês gravar em Nanjing, por incumbência do jesuíta Gaspar Ferreira, em 1624, uma outra versão inspirada nas gravuras de Nadal, neste caso para um Breviário de Cristianismo destinado a servir aos missionários jesuítas, atesta-se a rapidez e profundidade com que estas estratégias eram elaboradas. Numa fase de grande incremento à missão que,

⁵⁴ Cf. Hélder Carita – *Arquitectura indo-portuguesa na região de Cochim e Kerala*. Lisboa: Fundação Oriente, 2008; Maria Adelina Amorim e Vitor Serrão; Arte e História do Mosteiro de Santa Mónica de Goa, à luz da “Apologia” de Fr. Diogo de Santa Ana (1633). In *Problematizar a História: estudos em homenagem à professora Maria do Rosário Themudo Barata*. Lisboa: Centro de História e ed. Colibri, 2007, p. 677-713; e Paulo Varela Gomes – Ovídio Malabar. Manuel de Faria e Sousa, a Índia e a arquitectura portuguesa. In *14,5 Ensaios de História e Arquitectura*. Coimbra: Almedina, 2007, p. 159-186.

⁵⁵ Vitor Serrão – Pintura e Devoção em Goa no Tempo dos Filipes: o Mosteiro de Santa Mónica no ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) e os seus artistas [Painting and worship in Goa during the period of iberian union: the Santa Mónica monastery at ‘Monte Santo’ (c. 1606-1639) and its artists]. *Oriente*. 20 (2013), p. 11-50.

⁵⁶ David Freedberg – *The Power of Images...*, cit.

com o padre Giulio Aleni (1582-1649) e, mais tarde, com o padre Adam Schall von Bell (1598-1666), se desenvolvia no Oriente e no Extremo-Oriente, outras representações cristãs de tónus conciliar foram, entretanto, gravadas em terras da China e seguiam como referência o livro de Nadal⁵⁷. Torna-se deveras singular admirar-se este processo de adaptação dos modelos antuerpianos originais até ao momento em que se transformam em discursos de “conquista de almas”, seja em Goa ou na China, neste caso integrando (e reformulando) pormenores de modelos tradicionais chineses, designadamente no uso das paisagens, para acentuar esse esforço no sentido do bom acolhimento⁵⁸.

O interesse revelado por esta inusual fortuna artística que foi a produção tridentina em Portugal alarga-se também à influência tida pelas novas tipologias de figuras, usos e costumes etnográficos de povos dos vários continentes tocados pela Expansão. As obras de arte sacra dos altares reflectem não só as novas orientações estéticas e litúrgicas conciliares, mas um esforço testemunhal de uma realidade imperial, cheia de citações coloniais verosímeis, algo que a experiência *de visu* na Lisboa cosmopolita do fim do século XVI e do século XVII alimentava, com a presença constante de todas as raças e credos⁵⁹. Assim demonstram as provas multiplicadas de exotismo na arte do tempo, reveladora de um singular apego à orientalização dos costumes representados, como se vê numa obra maior, o conjunto de telas dedicadas à vida e milagres de São Francisco Xavier, pintadas por André Reinoso e um colaborador, cerca de 1619, nos espaldares do arcoz da sacristia da igreja jesuítica de São Roque, em Lisboa.

O Concílio de Trento fortaleceu na arte portuguesa, também, a implementação de um gosto português de escala mundializada, apto a adequar e dar esclarecimento ao esforço de reformulação das imagens sacras com eficácia, catequização e propaganda. Assim, não deixou de reflectir e de desenvolver, dentro desse esforço, a imagem de uma realidade imperial distinta, com presença dos detalhismos exóticos, abertura a estranhas atmosferas asiáticas ou brasileiras, acolhimento de temas de retorno na fauna e na flora, nos usos e costumes, com ricas *vedute* ou efeitos cromáticos extra-europeus, tomando modelos de conhecimento sobre a vida no mundo da expansão e adequando-a aos cânones da doutrina tridentina.

⁵⁷ Giulio Aleni, S.J. – Tianzhu Jiangsheng anxing jinglüe = Cenas da Vida de Jesus. *Revista Portuguesa de História do Livro*. 26 (2010), p. 289-364.

⁵⁸ José Eugénio Borao Mateo – La versión china de la obra ilustrada de Jerónimo Nadal ‘Evangelicae Historiae Imagines’. *Goya*. 330(2010), p. 16-33.

⁵⁹ Cf. os relatos de Lisboa por viajantes dos séculos XVI e XVII, destacando sempre, com maior ou menor estranheza, a multiracialidade e cosmopolitismo dessa capital, considerada *umbilicus mundi* e «varanda do Atlântico», ver Irisalva Moita (coord.) – *Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Câmara Municipal, 1980.



1.
Pormenor de *Cristo meditando sobre a Paixão*,
Luís de Morales, c. 1560-65 (Minneapolis,
Museum of Arts).



2.
Pormenor do *Pentecostes ecumenista* de
António Leitão, c. 1580 (Freixo de Espada-à-
-Cinta, Capela de Santo António).



3. e 4.

Cristo com cruz às costas, António Campelo, c. 1570 (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga), procedente dos Jerónimos, e réplica modesta, Tomás Luís, c. 1595 (Idanha-a-Nova, Misericórdia de Idanha-a-Nova).



5. e 6.

São Miguel Arcanjo combatendo o demónio, Garcia Fernandes, c. 1530, num altar da Igreja do Mosteiro de São Francisco de Évora, antes e depois do «repinte correctivo» imposto pelas normas conciliares.



7.

Fresco ingénuo de 1598, de oficina maneirista eborense, com o baptismo, julgamento e martírio de S. Gens (igreja de S. Gens, arredores de Montemor-o-Novo), encomenda colectiva dos fregueses da aldeia, em vésperas do Jubileu de 1600.



8.

Fernão Gomes, estudo para o destruído Triunfo da Obediência (ou Soror Maria da Visitação ostentando as falsas chagas), c. 1588. Lisboa, MNAA.



9.
Degolação de São Cucufate,
autor desconhecido, 1621
(Capela de São Brás, Vila de
Frades, Vidigueira).



10.
Martírio de S. Brás,
Mestre de S. Brás,
c. de 1565
(Évora, Ermida de S. Brás).



11.
Martírio de S. Brás, autor desconhecido,
fim do século XVI
(Reguengos de Monsaraz,
Igreja de Reguengos de Monsaraz).



12.
Pormenor de *Martírio de S. Brás*,
Martim Valenciano (?), c. de 1640
(Igreja de S. Brás do Regedouro, termo
de Évora).



13.
*Nossa Senhora do Carmo
e São Simão Stock combatendo a
heresia e a iconoclastia,*
Pedro Nunes, c. 1620-25
(Igreja do Carmo de Évora).

GASPAR DE LEÃO E A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO DE TRENTO NO ESTADO DA ÍNDIA

ÂNGELA BARRETO XAVIER*

Quando se pensa na recepção de Trento no Estado da Índia, o tipo de questões que nos ocorrem são diferentes daquelas que faz sentido colocar quando se trata o mesmo tema para as sociedades europeias. Esse diferente núcleo de problemas resulta, desde logo, das especificidades dos contextos nos quais se aplicaram as directivas de Trento. Se instauradas fora da *Respublica Christiana*, i.e., para além das geografias que constituíam a cristandade tradicional, as normas tridentinas confrontavam-se com situações sociais e culturais inesperadas, com as quais tinham, de uma ou de outra forma, dialogar. Como o conjunto de questões é muito vasto, tornando impossível, de momento, oferecer uma visão complexa, e na diacronia, da maneira como Trento foi recebido no Estado da Índia, neste estudo proponho-me analisar o tema a partir daquele que foi um dos principais mentores da Goa cristã: Gaspar de Leão¹.

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

¹ Não são muitos os estudos sobre Gaspar de Leão. O mais importante continua a ser a introdução de Eugenio Asensio ao tratado *Desengano de Perdidos* (Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1958). Nos últimos anos, Ricardo Ventura tem trabalhado sobre vários aspectos a obra de Leão: Ricardo Ventura – Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa: reconstrução histórica de uma controvérsia. In A.A.V.V. – *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Porto: Universidade do Porto, 2004, 2 vols., p. 505-518; Arte e discurso da oração na obra de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa. *Via Spiritus*. 14 (2007) 14-30; Conversão e Conversabilidade: um esboço sobre a convivência, o diálogo e as disputas no Oriente, ao tempo de D. Gaspar de Leão. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*. 1:3 (2004) 249-267; *D. Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos: estudo Histórico-Cultural*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de Lisboa. [S.l.]: [s.n.], 2005. Também Patrícia Faria e Souza publicou um interessante artigo sobre o mesmo: Reforma e Profecia: a acção do arcebispo de Goa e

Isto significa que nas próximas páginas avançarei pouco em relação aos impactos de longa duração que Trento teve nestes territórios e suas gentes. Também não compararei os “sucessos” de Trento no mundo indiano em relação ao que se vai sabendo relativamente a vários lugares da Europa da época moderna. Em vez de pensar diacronicamente, e de sondar, a partir de um itinerário comparativo, outras geografias, o que irei explorar aqui é a maneira como Trento moldou a imaginação e a institucionalização de uma Goa cristã no contexto do arcebispado de Gaspar de Leão. Em que medida é que a Goa cristã imaginada por Gaspar de Leão foi ao encontro de Trento? Como é que Leão interpretou Trento e o adaptou a Goa, a partir das suas características de personalidade? Foi Leão um bispo tridentino, e se sim, em que sentido?²

A estas perguntas gerais aduzirei outras que apontam para a relevância em considerar os contextos locais da acção de Leão como variáveis que moldaram, igualmente, essa acção. Foi Leão um bispo sensível às realidades locais ou, ao invés, não há tentativas de indigeneização do cristianismo, mas sim a mera imposição de um modelo cristão, pela força e pela habituação? Como é que o “outro” indiano foi tratado no contexto tridentino de Gaspar de Leão?

Para responder a estas questões farei sondagens que cruzam a tratadística produzida por Leão – o lugar em que a dimensão pastoral da sua acção se declina de forma mais evidente – com a produção normativa, plasmada, sobretudo, nas *Constituições do Arcebispado de Goa*, e nas *Actas* do 1º e do 2º Concílio Provincial de Goa, de 1567/1568 e de 1575, por ele convocados³. Se os tratados nos dão acesso ao universo teológico e pastoral de Leão, estes documentos criaram a arquitectura jurídica e institucional da arquidiocese de Goa, constituindo, por conseguinte, os parâmetros e os limites normativos da acção e da experiência cristã naqueles lugares.

místico D. Gaspar de Leão. *História*. São Paulo, 28:1 (2009) 145-167. São de assinalar, ainda, os estudos de Ines G. Zupanov – *The Wheel of Torments: Mobility and Redemption in Portuguese Colonial India (16th to 18th century)*. In *Cultural Mobility: a Manifesto*. Ed. by Stephan Greenblatt. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 24-74; Valdo D’Arienzo – *La missione di un mistico: Dom Gaspar de Leão, primo arcivescovo di Goa*. *Studi e Ricerche sull’Oriente Cristiano*. 10 (1987) 19-36; 113-135; por fim, Leão é também objecto de reflexão em Ângela Barreto Xavier – *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, sobretudo no capítulo 3.

² Apesar de serem escassas as referências à vida de Gaspar de Leão antes da sua passagem pelo arcebispado de Goa, são relativamente abundantes aquelas de que se dispõe para este período, desde a tratadística que publicou e os textos – que se referirá adiante –, até correspondência institucional, parte dela publicada na *Documenta Indica* e na *Documentação para as Missões do Padroado Português do Oriente*, até, ainda, outra documentação esparsa, caso da *Oração Fúnebre do Exº e Revmo Snr. Dom Gaspar de Leão, 1 Arcebispo Metropolitano de Goa nas Solenes Exequias da Trasladação...*, publicada por Martinho António Fernandes (Nova-Gôa, Imprensa Nacional, 1865).

³ As *Constituições do Arcebispado de Goa* e as *Actas* do 1º Concílio Provincial encontram-se publicadas no volume 10 da *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. (doravante DHMPPO). Org. António da Silva Rego. Lisboa: CNCDP, 1991. As *Actas* do 1º Concílio e demais concílios provinciais foram também publicadas no *Arquivo Portuguez Oriental* de Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, f. 4 (Delhi, Asian Educational Services, rep., 1992).

As secções que se seguem dão corpo a este itinerário problemático. Assim sendo, em primeiro lugar, e partindo do posicionamento de Gaspar de Leão nas “correntes da espiritualidade” do Portugal do século XVI – para lembrar o incontornável livro de Silva Dias –, reflecto, em traços gerais, sobre o programa pastoral que a sua tratadística encerrou⁴. Em seguida, procuro mostrar de que maneira é que as *Constituições* e as *Actas* conciliares procuraram plasmar Trento no Estado da Índia, concentrando-me na análise de dois sacramentos essenciais para a produção e reprodução social e cultural de uma Goa cristã: o baptismo e o matrimónio.

1. Gaspar de Leão nos tempos de Trento

Nascido em Lagos, em data incerta, Gaspar de Leão formou-se em Direito Canónico em 1536 pela Universidade de Salamanca, onde terá estado desde finais da década de 1520. Como bem assinalou Ricardo Ventura, Leão estava em Salamanca na mesma altura em que Francisco de Vitoria aí exercia o seu magistério⁵. Datam destes anos, aliás, as *Relecciones* mais importantes de Vitoria, algumas delas directamente relacionadas com o império espanhol (questionando, nomeadamente, o uso da força pelos colonos), outras com o poder eclesiástico (o qual considerava superior ao governo político), e ainda com os sacramentos (nomeadamente, o matrimónio). É também neste período que chega a Salamanca Domingos de Soto, a segunda figura mais importante da escolástica salmantina, muito embora os seus escritos mais importantes sejam de datas posteriores. Terá Leão contactado com ambos e com a sua escrita? Muito embora tal não se possa documentar, o improvável seria ter ficado insensível à turbulência intelectual que caracterizava o mundo salmantino da época. Da mesma forma, é plausível que tenha criado laços com outros portugueses que aí estudavam, como Gaspar Barreiros, autor da *Chorographia*, o doutor João de Barros do *Espelho de Casados*, o médico Amato Lusitano, os humanistas Jerónimo Cardoso e Diogo de Teive, o jurista Bartolomeu Filipe, e o futuro famoso jesuíta Manuel da Nóbrega, entre outros⁶.

Regressado a Portugal, pelo final da década de 1530, Leão tornar-se-ia capelão e pregador de D. Henrique, residindo regularmente em Évora, nessa altura, e segundo Asensio, uma verdadeira “metrópole espiritual”⁷. Em 1551 recebeu um

⁴ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam*. Coimbra: Off. António Barreira, 1600; *Tratado que fez mestre Hieronimo*. Goa: João de Endem, 1565; *Desengano dos Perdidos*. Introd. Eugenio Asensio. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1958.

⁵ Ricardo Ventura – *Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos*, cit., p. 20.

⁶ Joaquim Verissimo Serrão – *Portugueses no Estudo de Salamanca (1250-1550)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1962, p. 230.

⁷ Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos...*, cit., p. X; Ricardo Ventura – *Gaspar de Leão e o Desengano de Perdidos*, cit., pp. 21 e ss.

canonicato, e em 1557 era arceidiago do báculo e esmoler-mor dessa arquidiocese⁸. Antes disso, já frei Luis de Granada chegara a Évora, enviado por Juan de Avila, aconselhando, por um lado, a vinda dos jesuítas para o reino de Portugal, e publicando em Évora, por outro, as suas principais obras⁹.

Quando Gaspar de Leão já se encontrava em Goa, Granada publicou – como já foi assinalado por José Pedro Paiva e outros autores – um dos tratados que melhor retrata as aspirações tridentinas em relação à acção episcopal, o *De officiis et moribus episcoporum*, de 1565¹⁰. Não sabemos se Leão e Granada se correspondiam, mas não deixa de ser verdade que muitas das características assumidas pelo primeiro, enquanto arcebispo, nesses mesmos anos, se encontram no referido tratado, nomeadamente o que se refere à qualidade do prelado e sua acção (vida santa, prudência, diligência, perseverança e ciência, e pregação como actividade principal; bom exemplo e visitas pastorais), bem como à sua via contemplativa (espiritualidade, amor divino).

A par desses paralelos, tal como Granada, também Leão era um mentor da via unitiva, e teria recebido, segundo Asensio, influência franciscana, convergente com a de Luis de Granada, e não derivativa daquela. Na verdade, a par da inspiração dominicana, Leão participava do ambiente joaquimita que influenciava muito do franciscanismo ibérico (muitas fontes joaquimitas surgem nos seus textos)¹¹.

Foi neste contexto intelectual que Gaspar de Leão ascendeu a arcebispo de Goa, o que, inicialmente, recusou, sendo depois obrigado, por ordem papal, a assumir o ofício¹². Na mesma altura, dois dominicanos, D. frei Jorge Temudo e D. frei Jorge de Santa Luzia foram nomeados bispos de Cochim e de Malaca, acompanhando-o na viagem para a Índia, assim como os primeiros inquisidores, e o impressor João Blávio (encarregue, no reino, da impressão dos livros dos “espirituais” do círculo de D. Henrique).

Arcebispo contemporâneo de Carlo Borromeo e de D. frei Bartolomeu dos Mártires – dois dos paradigmas do bispo tridentino – D. Gaspar de Leão foi o responsável pela arquidiocese de Goa, pela primeira vez, entre 4 de Fevereiro de 1558 e 13 de Janeiro de 1567, ou seja, 8 anos e 11 meses, resignando, e regressando

⁸ Ricardo Ventura – Estratégias de Conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão ..., *cit.*, p. 507; Casimiro Nazareth – *Mitras Luzitanas no Oriente: catálogo dos Prelados da Igreja Metropolitana e Primacial de Goa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1894, p. 46.

⁹ Sobre a presença de Granada em Portugal, o estudo ainda incontornável é o de Maria Idalina Resina Rodrigues – *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

¹⁰ José Pedro Paiva – A Igreja e o poder. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 135-185.

¹¹ Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos...*, *cit.*

¹² “Carta de D. Sebastião ao seu embaixador em Roma que requisite ao Papa um breve ordenando a D. Gaspar a ocupação do cargo de Arcebispo de Goa (8-11-1558)”. In Visconde de Santarém – *Corpo Diplomático Português*. Lisboa: Academia Real das Ciências, vol. VIII, 1868.

ao governo da diocese após a morte de D. frei Jorge Temudo, que o substituíra após a sua resignação. Apesar de ter sido nomeado em 1558, chegou a Goa apenas em Dezembro de 1560. Nessa altura, a diocese já estava sede vacante há 10 anos, e sob a administração do Dr. Sebastião Pinheiro, desembargador da Relação de Goa. Antes disso, e muito embora tivesse sido estabelecida em 1534, fora governada por D. frei Juan de Albuquerque entre 1537 e 1553. Quer isto dizer que em 25 anos, um prelado aí residira apenas 12, o que expressa bem como o governo da vida religiosa se pautara, até então, por uma certa ligeireza institucional. E apesar de se conhecerem algumas cartas pastorais e directivas de D. frei Juan de Albuquerque, a ausência de um *corpus* normativo mais sistemático dá conta, precisamente, desse carácter ainda incipiente das estruturas eclesíásticas quando da chegada de D. Gaspar. Nesse sentido, a prelatura de D. Gaspar de Leão constituiu-se, também sob este ponto de vista, como uma importante alteração, fixando a “segunda capitalização do Estado da Índia”, como Catarina Madeira Santos inspiradamente denominou a fundação da diocese de Goa¹³.

A jurisdição da arquidiocese de Goa abraçava a geografia do Estado da Índia, o que a tornava, pelo menos virtualmente, na maior província eclesíástica da monarquia portuguesa. Para além de usufruir do estatuto de igualdade em relação à de Lisboa¹⁴, a arquidiocese também abarcava as populações cristãs asiáticas que residiam fora do perímetro dominial e jurisdicional do Estado da Índia (nomeadamente aquelas comunidades que tinham resultado da evangelização de missionários). A partir de 1558 faziam parte da arquidiocese os territórios compreendidos entre o Japão, incluindo a China, Coreia, Maldivas, Ceilão, Índia, até a Arábia, a costa oriental africana, a Pérsia, apesar de as regiões do Sul e do Leste do Índico ficarem sob a dependência directa dos prelados de Cochim e de Malaca¹⁵. A partir de 1576, com a criação da diocese de Macau, a jurisdição sobre a China e o Japão passava a ser competência directa desta nova diocese. Em todo o caso, o arcebispado de Goa era hierarquicamente superior, abrangendo, em última instância, toda a geografia da Ásia.

A par deste enquadramento institucional, as estruturas eclesíásticas estavam sobretudo entregues ao cabido da Sé de Goa, constituído em 1539, ao vigário-geral, e a uma rede de vigararias, a maior parte delas estabelecidas nas fortalezas

¹³ Catarina Madeira Santos – “Goa é a chave de toda a Índia”: *Perfil político da capital do Estado da Índia*. Lisboa: CNCDP, 1999, cap. “A segunda capitalização de Goa”.

¹⁴ “Carta do Chantre de Gôa dando parte a ElRey, que por ordem do Duque de Bragança viera a Roma, donde estava para requerer a Sua Santidade, os Privilégios da Sé de Lisboa fossem igualmente concedidas a Gôa, De Roma a 31 de Outubro de 1542” (ANTT – CC, P I, Mss. 72, n.º 155).

¹⁵ Dependentes da prelazia de Tomar até 1514, e da diocese do Funchal entre 1514 e 1534, os territórios do Estado da Índia conheceriam a sua própria diocese em 1534, sufragânea, ainda, da do Funchal, que receberia o estatuto de Primaz das Índias, transformando-se em metropolitana em 1551, e em arquidiocese em 1558, através das Constituições Apostólicas *Etsi sancta et immaculata* e *Pro excellenti proeminentia*, ficando Malaca e Cochim como suas sufragâneas.

do Estado da Índia, com seus respectivos curas, capelães, etc. Pelo carácter de permanência que caracterizava a sua presença, os vigários-gerais e vigários constituíam as autoridades eclesiásticas mais importantes, já que era com eles que as populações contactavam quotidianamente. Para além das vigararias, tinham sido estabelecidas paróquias nos territórios de Goa e da Província do Norte, na maioria entregues a regulares, a quem fora concedida dispensa pontifícia, e algumas missões, como as existentes na Costa da Pescaria e na Costa do Coromandel¹⁶. No que diz respeito à presença de religiosos, quando da chegada de Gaspar de Leão, em 1560, existiam algumas dezenas de franciscanos, os primeiros a criarem uma rede conventual, de residências e de colégios nas cidades do Estado da Índia, e com alguma implantação rural. Para além destes, os jesuítas, que tinham chegado em 1542, estavam em processo de rápida expansão e implantação territorial, e os dominicanos, que tinham estabelecido a sua primeira casa em 1548, apesar de estarem presentes naqueles lugares desde as primeiras viagens portuguesas. Tal como com o clero secular, a acção de muitos destes regulares incidiu junto dos contingentes de portugueses, nas feitorias e fortalezas, apesar de crescer o número daqueles estritamente vocacionados para actividades de evangelização. Em todo o caso, em meados do século XVI, a maioria demográfica ainda era praticamente ignorante do cristianismo, e as estruturas existentes eram essencialmente vocacionadas para os “velhos cristãos”, apesar de, desde a década de 1530, o cenário se estar a alterar¹⁷.

Durante o primeiro período em que governou o arcebispado (o segundo decorreria entre 1572 e 1576, em razão da morte de D. frei Jorge Themudo, que o substituíra no arcebispado quando da sua resignação), D. Gaspar de Leão conheceu três vice-reis: D. Constantino de Bragança, D. Francisco Coutinho e D. Antão de Noronha. É muito provável, até, que tivesse encontrado, em Portugal, o primeiro, filho de D. Jaime, duque de Bragança, o protector da Província da Piedade, da qual D. Gaspar também era próximo.

Não é totalmente clara a relação estabelecida entre poder religioso e poder político (vice-reinal, mas não só) neste período. Por exemplo, pouco antes da chegada de Leão, um conjunto de decretos promulgados por D. Constantino de Bragança privilegiava os convertidos em desfavor dos que se não convertiam, expulsavam os brâmanes que se não convertessem, impondo, ainda, que todos aqueles que obstassem à conversão seriam enviados para as galés. O mesmo tipo de acção seria retomado em tempos de D. Francisco Coutinho. É dessa altura a carta régia que insiste na expulsão dos brâmanes que não exercessem ofícios essenciais à ordem social. Ou seja, é evidente que o poder político tinha uma

¹⁶ Fortunato Coutinho – *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVIe. siècle) jusqu'à nos jours*. Louvain-Paris: PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

¹⁷ Ver Ângela Barreto Xavier – *A Invenção de Goa... cit.* e bibliografia aí citada.

palavra a dizer nas matérias da conversão, mas nem sempre é visível a origem do impulso inicial – se do mundo dos eclesiásticos ou do próprio círculo do rei.

Por vezes o relacionamento entre poder político e religioso, numa época cuja cultura política convidava a múltiplas posições por parte dos diversos poderes, nem sempre foi linear. Mas uma coisa parece ser clara, a deduzir por algumas palavras de Leão, no tardio *Desengano dos Perdidos*. Para ele o concílio tridentino era o melhor “sol humano” que a igreja tinha, e a atender pela recepção que Trento teria pela Coroa de Portugal, esse era um lugar no qual a sintonia era maior do que a diferença de posições¹⁸.

Estes cenários institucionais, políticos e religiosos mostram-nos já a complexidade inerente à recepção de Trento nos territórios do Índico. Mas ela é ainda maior quando pensamos nos desafios sócio-culturais que estes territórios colocavam.

Em primeiro lugar, a maioria demográfica não era cristã, abraçando uma grande diversidade de sociedades e culturas. Abexins, núbios, persas, árabes, chineses, japoneses, malaianos, indianos do tipo mais variado, faziam parte de um elenco inesgotável que se declinava, igualmente, num sem-número de devoções e práticas religiosas, as quais envolviam desde o ascetismo, ao tantrismo, até rituais que incluíam sacrifícios humanos. Muitas destas crenças e práticas eram indecifráveis para os missionários cristãos. Acrescia a isto a diferença epistemológica, isto é, a existência de sistemas de conhecimento que assentavam sobre uma lógica na qual não operava, da mesma forma, o princípio da contradição. Pelo que as oposições entre virtude e vício, bem e mal, cristão e não-cristão, podiam nem sempre ser pertinentes para as comunidades em causa¹⁹.

A par das muitas diferenças, havia, ao mesmo tempo, estruturas sociais e culturais que permitiam estabelecer diálogos (por vezes equívocos). Por exemplo, a ideia de pureza, não só do corpo, mas também da alma, organizava, na Índia, muitas práticas das comunidades bramânicas e kshatryas, o que potenciava, à partida, um diálogo com estes grupos²⁰. Por seu turno, entre as inúmeras espiri-

¹⁸ Eugenio Asensio – Introdução. In Gaspar de Leão – *Desengano de Perdidos...*, cit., p. 67; ainda continua a ser o de Marcello Caetano o melhor estudo sobre a recepção de Trento no contexto do ordenamento jurídico português quinhentista [Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*. 19 (1965) 7-87]; ver ainda Amélia Polónia da Silva – Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo cardeal D. Henrique em 1553. *Revista da Faculdade de Letras. História*. 7 (1990) 133-143.

¹⁹ É vastíssima a bibliografia sobre estas questões. Vejam-se, entre outros, Ian Copland, et. al. – *A History of State and Religion in India*. London; New York: Routledge, 2013; Diana L. Eck – *Darsan. Seeing the Divine Image in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2007; Brendan LaRocque – *Devotional religion and the political economy of early modern North India*. Madison: University of Madison Press, 1997.

²⁰ Dão bem conta destas possibilidades e equívocos as disputas estudadas por Ines G. Zupanov em *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. Delhi: Oxford University Press, 2001.

tualidades indianas, havia aquelas que se desenvolviam em torno a uma relação mais intimista com o divino, caso da espiritualidade bhakti, a qual, sob alguns aspectos, se aproximava da via afectiva cristã. Também a via ascética era uma opção de eleição para muitos, e os possíveis paralelos que se podiam estabelecer com os anacoretas cristãos também seriam rapidamente identificados²¹.

Por fim, o facto de a memória cristã anterior ser praticamente inexistente podia ser potencializado, já que permitia inventar uma tradição a partir dos entendimentos que, na época, se tinha daquilo que era ser cristão. Ou seja, a implantação do cristianismo no Estado da Índia era praticamente paralela ao cristianismo tridentino. Era expectável, por isso mesmo, que os cristãos indianos se tornassem mais parecidos com o ideal tridentino do que aqueles que, na velha Europa, eram recristianizados? Talvez.

Quanto aos cristãos que já residiam no Estado da Índia, estes eram uma minoria insignificante. A maior parte era de rito síriaco, não obedecendo, sequer, ao pontífice romano. A par destes, a cristandade portuguesa (demograficamente irrelevante) e alguns “novamente convertidos”. E se a fé nestes era ainda muito tenra, a cristandade portuguesa era cada vez mais considerada híbrida, por resultar, boa parte dela, de casamentos entre portugueses e mulheres indianas, e se ter indianizado em muitas das suas práticas.

Em suma, a tarefa hercúlea que Gaspar de Leão tinha de enfrentar era a de converter e cristianizar uma maioria demográfica, quantitativamente enorme e geograficamente descontínua, para além de conduzir a cristandade recente e a cristandade de origem portuguesa que, por ausência de enquadramento próprio, apresentava vários problemas.

2. A escrita de Leão: guia para plantar e conservar Trento em Goa

A estratégia seguida por Leão parecia combinar três variáveis: o seu exemplo pessoal, a escrita de textos pastorais, a elaboração de textos normativos. Atente-se nestes dois últimos aspectos.

Durante o primeiro período de governo, Gaspar de Leão publicou na imprensa de Goa, duas das suas obras pastorais: o *Compendio spiritual* (1561) e o *Tratado de Jerónimo da Santa Fé* (1565). Em Lisboa teria sido dado à estampa, anteriormente, um *Tratado Spiritual* e, sob sua encomenda, um *Diálogo spiritual* (1568). Para além de três destes tratados conterem o adjectivo “spiritual”, em si mesmo indiciador, o primeiro deles inclui uma vocação pastoral explícita, anunciando, de

²¹ David N. Lorenzen – *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*. Delhi: Suny Press, 1995; Shahabuddin Iraqui – *Bhakti Movement in Medieval India: Social and Political Perspectives*, Delhi: Manohar Publ., 2009; Robert Lewis Gross – *The S dhus of India: a study of Hindu asceticism*. Jaipur: Rawat Publications, 1992.

algum modo, o programa episcopal de Gaspar de Leão²². Mais, Leão concebeu-o como um “pequeno tratado, para que em todo lugar e tempo o possais trazer na mão” (também aqui se percebe a sua sensibilidade à importância da imprensa). Essa intencionalidade tornava o *Compendio Spiritual*, tratado que enviou para D. Sebastião – numa carta em que explicava que o compôs na Índia e aí o pregou –, acompanhado de umas indicações para a Mesa da Consciência e Ordens e de uma carta missiva para o rei com um diagnóstico do estado da cristandade da Índia, muito relevante para entender o alcance social das propostas do arcebispo.

No Proêmio, Leão recorre a S. Paulo e à figura do “hortelão” que aparece na Carta aos Coríntios, para discorrer sobre as funções do prelado, de um prelado que devia ser, também ele, espiritual. Seguindo S. Paulo, assume que o lugar de trabalho do prelado era o “coração humano”, enquanto o seu ofício material era “plantar e reger”²³. Através do seu exemplo e doutrina, o “espiritual hortelão” tinha a obrigação de plantar as virtudes nas almas. A par disso, cabia-lhe arrancar, com moderação, os vícios e pecados, e vigiar para que não entrasse qualquer fera da má doutrina a destruir e despastar a “horta divina”. De modo a que a “horta” pudesse crescer e conservar-se, o prelado tinha de a alimentar não apenas com a disciplina, mas também com a virtude e os bons exemplos²⁴.

Todavia, lembra Leão, a vontade do hortelão não era suficiente, e se a terra fosse completamente estéril, nada medraria. Na verdade, esta deveria ser obediente aos deveres da edificação, e não protestar perante as intervenções do hortelão, antes aceitá-las com quietude. Assim sendo, havia uma obrigação mútua – a do hortelão (o bispo) e a terra (os seus coadjutores, sacerdotes e religiosos, mas também os fiéis) – de entrar com alegria no labor da horta. Essa obrigação mútua era fruto da vontade, “senhora em todos homens”, comum a todos, igual a todos, livre em todos, em suma, acessível a todos, aquilo que tornava todos os homens iguais e que lhes não podia ser retirado (ao contrário das coisas materiais)²⁵.

O mesmo ideal de bispo interventor que estimula a vontade dos fiéis, e de quem dependia, em parte, a boa colheita, é retomado no início do *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*. Esse entendimento da autoridade/responsabilidade dos prelados e sacerdotes pode ajudar a explicar a pujança com que D. Gaspar de Leão continuou a destruição dos signos locais de autoridade religiosa (templos, ídolos, sugerindo a expulsão dos sacerdotes locais)²⁶.

²² Ricardo Ventura – Arte e discurso da oração na obra de D. Gaspar de Leão..., *cit.*, p. 22.

²³ *Ibidem.*, p. 512.

²⁴ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam...*, *cit.* Prohemio.

²⁵ *Ibidem.*, fl. 6 e 6v.

²⁶ Sobre esses conflitos, ver Ângela Barreto Xavier – *A Invenção de Goa...*, *cit.*, cap. 3; Ricardo Ventura – Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão..., *cit.*, p. 510 e ss.; Patrícia Souza Faria – Reforma e profecia..., *cit.*, p. 152 e ss.

As restantes quatro partes do *Compendio Spiritual* configuram-se como um *vademecum* da vida espiritual, já que contém um catecismo – cuja estrutura é praticamente reproduzida nas *Constituições do Arcebispado de Goa* –, uma vida de Cristo, um caminho espiritual, e exercícios para cada dia da semana. À semelhança do que era proposto por Heinrich Herp no seu *Directório dos Contemplativos*, o cristão imaginado por Leão privilegiava mais a conversação com Deus (individual, assumindo a verticalidade da relação) do que chegar até ele através da mediação das criaturas (mais comunitária, na qual o papel da horizontalidade era maior). Tacticamente, isso podia implicar desviar os obstáculos que se opunham a esta conversação meditativa (em particular, os que perturbavam a alma pela via dos “sentidos”, uma clara remissão platónica), encaminhando os estímulos quotidianos, ao invés, para a realização da suprema alquimia, como bem notou Ventura, do aparelhamento ao amor divino²⁷.

Nessa sua imaginação cristã, o *Compendio Spiritual* trata-se de um texto vocacionado, em primeiro lugar, e a meu ver, para a comunidade de portugueses, e não tanto para os recém-convertidos. Ao colocar ao mesmo nível “infiéis, hereges, & máos Christãos”, atribuindo a todos eles o “desonrado apelido de mundanos”, e considerando-os sob o domínio de Satanás, Leão parecia acolher a opinião generalizada na corte portuguesa de que os portugueses na Índia se tinham rendido aos costumes locais²⁸. Se o primeiro livro se dedicava aos “máos cristãos”, os restantes tratados – o de *Jerónimo de Santa Fé* (1565) e o *Desengano dos Perdidos* (1573) – tinham como objecto os “hereges” e os “infiéis”, completando o mapa social do seu itinerário pastoral.

Em suma, seis anos antes do 1º Concílio Provincial e das *Constituições*, e três ou quatro anos antes de os decretos tridentinos terem chegado a Goa, já Gaspar de Leão explicara aos cristãos de Goa que lá estava para plantar virtudes, arrancar vícios, e conservar através da doutrina e dos exemplos, a colheita. É esta atitude que o leva a agir de forma a conhecer a horta, de modo a diagnosticar a sua situação e, depois, aí iniciar a justa lavoura²⁹.

O mesmo tipo de atitude parece justificar a tradução do *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*, mas também, posteriormente, a redacção do *Desengano dos Perdidos*, tratado que, tal como o *Compendio*, era inicialmente um sermão que servia para amparar todos aqueles que estavam receosos que a cristandade de Goa se per-

²⁷ Ricardo Ventura – Arte e discurso da oração na obra de D Gaspar de Leão ..., *cit.*, *in genere*.

²⁸ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam...*, *cit.*, cap. 1. Note-se que ainda no século XVIII circulavam cópias manuscritas deste tratado.

²⁹ É possível que muitas destas práticas resultassem do intenso convívio e das conversas espirituais e pastorais que D. Gaspar de Leão partilhara com o cardeal D. Henrique (sobre este último, e o seu papel fundamental no reformismo de meados do século XVI, veja-se, neste volume, o texto da autoria de Amélia Polónia).

desse, por ocasião do cerco que esta cidade sofrera em 1570. Tornando-se, depois, em algo maior.

O *Tratado de Jerónimo de Santa Fé* era constituído pela tradução de duas obras latinas do converso de Saragoça, do século XV, que adoptou este nome, *Ad convincendum perfidiam judæorum* e *De judaicis erroribus ex Talmud* (“Prova da perfídia dos judeus” e “Erros dos judeus tirados do Talmude”) e, como se disse, por uma carta pastoral da autoria do arcebispo³⁰. Tal como nos restantes tratados, e, sobretudo, tal como no *Desengano de Perdidos*, também aqui a oposição entre engano e desengano (associando o primeiro à autoridade dos rabis, e à maneira como a sua doutrina não era contestada) é central, cabendo ao cristão e, sobretudo, ao sacerdote, ao prelado cristão criar condições para o desengano. Ao mesmo tempo, este é um tratado diferente, desde logo porque tem como interlocutores a comunidade judaica e cristã-nova. Depois, porque, ao contrário dos outros dois – nos quais se recorre a metáforas espaciais, como jardim, horto ou cerco, para explicar o argumento –, neste é a alegoria do doente/cego (o judeu) e o médico (o cristão), possivelmente reenviando para a condição de físicos de muitos destes judeus, tal como o próprio Jerónimo de Santa Fé, a estruturar a carta pastoral que acompanha a tradução.

Atente-se, novamente, nas metáforas espaciais. Se o horto era uma metáfora aplicável à comunidade cristã³¹, e o hortelão, ao seu pastor, o cerco servia de alegoria – bem mais pessimista, note-se – da vida do cristão. No *Desengano dos Perdidos* Leão usa a experiência do cerco de Goa como alegoria da vida do cristão. Descreve esta como cidade sitiada, sendo o castelo a fortaleza da sua alma, as portas das cercas, os sentidos através dos quais se contactava com “as delectações da sensualidade”³². Apesar de noutros lugares sugerir que as coisas quotidianas também podiam encaminhar o cristão para o divino, a verdade é que a sua teologia é explicitamente anti-sensorial, encontrando nos sentidos, quase sempre, a via para o pecado³³. Essa matriz terá sido exacerbada na Índia, onde os missionários encontravam luxúria e sensualidade por toda a parte, mesmo entre os portugueses, acusados de terem várias concubinas e escravas com quem partilhavam o leito³⁴. O pessimismo antropológico de Leão – segundo o qual o homem apenas ganhava a salvação quando renunciava em si ao que era humano, em suma, a tudo

³⁰ Bruno Feitler – O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna. *Novos estudos Cebrap*. 72 (2005) 137-158 (acessível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002005000200008>).

³¹ Apesar de, para D. Gaspar de Leão, a alma também poder ser considerada a “horta”, in Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual de Doutrina Christam...*, cit., Prohemio.

³² Gaspar de Leão – *Desengano dos Perdidos...*, cit..

³³ Gaspar de Leão – *Compendio Spiritual da Vida Christam...*, cit., fl. 14 e ss, fl. 30 e ss.

³⁴ “Carta de Nicolau Lancilloto para Inácio de Loyola”, 5-12-1550. In Joseph Wicki – *Documenta Indica*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948-1988, vol. 2, p. 123-131.

o que dizia respeito ao mundo das sensações – enfrentava na Índia um desafio ainda maior³⁵. É que para algumas devoções indianas, era precisamente a imersão no mundo das sensações (o que era percebido pelos cristãos como uma rendição à sensualidade) a via que permitia o encontro com o divino³⁶! Talvez por isso aí fosse necessária, mais do que noutros lugares, uma teologia do medo, do medo do pecado, do medo do mundo, do medo das sensações, mas também de medo do Islão (no qual se identificavam práticas similares), dando resposta, aliás, às cartas que o cardeal D. Henrique escrevia, enquanto regente do reino, incitando-o a lutar contra a “ceita de Mafamede”³⁷.

Apesar deste enquadramento severo, é também nesse livro que Gaspar de Leão relembra àquele que buscava a perfeição que era insuficiente seguir regras e ordens (i.e., aquilo que ele próprio estabelecera nas *Constituições* e *Actas Conciliares*, por exemplo). No caminho para a perfeição, a normativa era apenas a primeira etapa. O cristão completo era aquele que era capaz de ultrapassar esta primeira etapa e percorrer o caminho da via unitiva, subir a *scala amoris* – a escada do amor cristão, evidentemente – e, através dela, chegar ao divino.

A par deste carácter “universal” do caminho do cristão, estes dois últimos tratados de Leão denotam, ao mesmo tempo, a forte vinculação peninsular do pensamento de Leão, já que os seus “outros” de eleição continuam a ser, ainda, os “judeus”, ou os “muçulmanos”. Na verdade, e como já sugeri num outro lugar, creio que em D. Gaspar de Leão tem lugar um *continuum* semântico que lhe permite transferir as considerações sobre judeus e muçulmanos – os *gentiles* de S. Tomás de Aquino –, para todos os restantes “gentios”. Assim sendo, e muito embora Leão tenha procurado mapear, efectivamente, a geografia do seu futuro jardim cristão, não se tornava necessário um tratado directamente vocacionado para os “indianos” e outros “gentios”, já que o vértice da gentilidade era ocupado pelos que professavam as fés judaica e islâmica³⁸.

Horto e jardim, duas das metáforas preferidas de Leão, reenviam, evidentemente, para um paraíso pré-queda, para um universo (curiosamente) sensorial, e, por conseguinte, para os perigos que este também encerrava. O que fazer para que, em Goa, se pudesse plantar um jardim das delícias, devidamente protegido das ameaças exteriores e internas, no qual o desejo era unicamente espiritual?

³⁵ Sobre o impacto dessa experiência indiana, ver o inspirador texto de Ines G. Zupanov – *The wheel of torments...*, *cit.*, in *genere*.

³⁶ Ver, por exemplo, John Stratton Hawley e Donna Marie Wulff – *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*. Dehli: Motilal Banarsidass Publisher, 1982.

³⁷ “Carta de D. Sebastião a Gaspar de Leão”, 28-2-1566, in DHMPPO, vol. 4, p. 71-72.

³⁸ Bruno Feitler – *O catolicismo como ideal...*, *cit.*, Para alguns autores, essa primeira produção antijudaica portuguesa não visava especificamente os judaizantes de Portugal, voltando-se sobretudo aos povos de outras línguas e culturas no contexto da expansão portuguesa, ver Frank Talmage, ed. – *Disputation and Dialogue: Readings in the Jewish-Christian Encounter*. Ktav Pub Inc., 1975.

3. A construção de um jardim cristão

As *Constituições* e as *Actas* dos Concílios constituíam os pilares necessários para (im)plantar firmemente uma Goa cristã³⁹. As suas leis obedeciam ao que preconizara na *Carta Pastoral* que inicia o *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*: estavam de acordo com a razão, visavam o bem comum, eram pronunciadas por quem detinha autoridade, e proclamadas com solenidade⁴⁰. Estas ideias perpassam, de forma clara, o texto das *Constituições* e das *Actas* conciliares, nos quais se invocava, com frequência, os costumes contra a razão (sobre os quais era necessário, por isso mesmo, legislar), a autoridade do legislador, o bem comum, bem como se recorria à solenidade dos actos de proclamação normativa. Mais, entendia-se que as leis conciliares eram fruto do consentimento de todos e da inspiração divina, sendo elas frutuosas se postas em execução⁴¹.

No início das *Constituições*, Leão explica que estas tinham sido reescritas quando da chegada a Goa dos decretos tridentinos. Ou seja, uma sua primeira versão, hoje desaparecida, terá sido contemporânea, até anterior, à publicação do *Tratado de Jerónimo de Santa Fé*. Só então, já em 1567, é que seriam levadas para serem aprovadas no 1º Concílio Provincial. Para elaborar as *Constituições*, antes ainda da chegada dos decretos conciliares, Gaspar de Leão usara a seguinte metodologia: visitara três vezes cada uma das prelazias, onde verificara não haver constituições gerais, e onde cada vigário utilizava as suas. Muitas destas visitas são atestadas pelas cartas dos jesuítas, as quais referem, também, o interesse manifestado pelo prelado na conversão e na prática sacramental (nomeadamente baptismo, penitência e eucaristia)⁴². Depois dessas visitas, convocaria um sínodo, ao qual associou clérigos com “experiencia da terra” e “pessoas prudentes”. Terá sido nessa altura que “vieram a estas partes algumas determinações do concílio sagrado que em Tridento se celebrava”. Perante isto, Leão decidiria conformar as *Constituições* aos decretos tridentinos antes ainda da reunião sinodal, levando a estas o texto já alterado⁴³. A vontade de conformar os textos aos cânones tri-

³⁹ Note-se que as *Constituições* Diocesanas de Goa são contemporâneas das do bispado de Miranda (1565), de Évora (1565), das Extravagantes Primeiras de Lisboa (1565), e anteriores às de Braga (1583) e do Porto (1585).

⁴⁰ Gaspar de Leão – *Tratado que fez mestre Hieronimo...*, cit., “Carta do primeiro Arcebispo de Goa”.

⁴¹ 1º *Concílio Provincial de Goa*, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 29, in DHMPPPO, vol. 4, p. 394-395.

⁴² Veja-se, por exemplo, “Carta anual do Pe. Gomes Vaz, 29-11-1566”, in DHMPPPO, vol. 4, p. 99.

⁴³ É possível ser-se preciso em relação às datas. É improvável que os decretos tenham chegado a Goa antes de Setembro de 1565, dados os tempos das viagens que partiam de Lisboa (na primavera) e chegavam a Goa (no outono), e da chegada dos decretos a Lisboa, em Junho de 1564. Ou seja, a adaptação do texto original ao texto tridentino – como D. Gaspar de Leão anunciou no início das *Constituições* –, terá decorrido entre esta data e a celebração do 1º Concílio, algures em 1567 (antes do período de Maio a Setembro, certamente).

dentinos é clara, tendo em consideração o número de referências àqueles que se encontram ao longo das *Constituições*, nomeadamente nos decretos relativos aos sacramentos.

Do ponto de vista da sua estrutura, e tendo presente o modelo definido por José Pedro Paiva, as *Constituições do Arcebispado de Goa* filiam-se nas constituições modernas, combinando preocupações doutrinárias, como as de Miranda, de 1565, promulgadas pelo emblemático D. António Pinheiro, com preocupações disciplinares (normas e penas)⁴⁴. Na verdade, elas são muito semelhantes às *Constituições do Porto* de 1585, promulgadas por uma figura incontornável do franciscanismo português quinhentista, D. frei Marcos de Lisboa.

Todavia, ao contrário de algumas das *Constituições* do reino, as de Goa são mais detalhadas nas partes relativas aos templos e aos clérigos, o que provavelmente resulta desse seu carácter verdadeiramente “constitutivo” da cristandade e suas instituições. Além disso, as de Goa contêm constituições que são especificamente resultantes dos contextos locais, como aquelas que incidem sobre os “Vigários das Fortalezas”, ou na lista de pecados, a qual reenviava para a especificidade desses contextos (como, por ex., “levar fiéis para terra de infiéis”)⁴⁵.

A especificidade dos contextos também se faz sentir, de forma clara, nas *Actas* do 1º Concílio Provincial de Goa, de 1567. Os participantes reuniram-se na Sé de Goa, com a presença de D. Gaspar de Leão (que presidiu ao Concílio), de D. frei Jorge Temudo (bispo de Cochim), de Manoel Coutinho (administrador de Moçambique), de Vicente Viegas (procurador do bispo de Malaca, D. frei Jorge de Santa Luzia), dos superiores da Companhia de Jesus, das ordens de São Domingos e de São Francisco, e de outros doutores em teologia, direito canónico e leis. Aí ter-se-ão recebido solenemente os “decretos do ecuménico Concílio Tridentino”, “dando ao Romano Pontífice a obediência devida”. Desconhece-se a duração da reunião, mas D. Gaspar de Leão não a terá acompanhado até ao fim, pois esta já foi encerrada por D. frei Jorge Temudo, então denominado “presidente”⁴⁶.

Um decreto inicial das *Constituições* explicava que os prelados podiam alterar algumas das suas normas em função das necessidades dos seus bispados. O mesmo papel cabia aos sínodos, lugares nos quais se “testava” a aplicabilidade das *Constituições*, e se ajustava as mesmas à realidade, regulamentando aspetos da

⁴⁴ José Pedro Paiva – Constituições Diocesanas. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira de Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 9-15.

⁴⁵ Manuel dos Anjos Lopes Sampaio – *O Pecado nas Constituições Sinodais Portuguesas da Época Moderna*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto. [S.l.]: [s.n.], 1997, p. 60.

⁴⁶ De acordo com Trento, estabelecer-se-ia logo o prazo para a segunda reunião, que encomendava a sua celebração de 5 em 5 anos, pedindo-se aos prelados que trouxessem para essa reunião apontamentos sobre o que era necessário para o bom reger da diocese, mas também, e curiosamente, informação pública sobre o modo como se faziam os escravos. (1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 32, DHMPPO, vol. 4, p. 396.

vida quotidiana aí não previstos. Ora, o 1º Concílio Provincial é contemporâneo do texto das *Constituições*, pelo que as suas *Actas* podem bem ser consideradas como sendo quase umas co-*Constituições*. Por exemplo, na Acção 1ª do 1º Concílio, relativa à Protestação da Fé, inclui-se o “Symbolo da Fé” tal como ele se encontra expresso no decreto sobre o Simbolo da Fé da Sessão III do Concílio (em 4-2-1546), reiterando, a cada passo, esta vinculação. Também a redacção das acções em torno à “Reformação das cousas da Igreja”, com trinta e cinco decretos sobre assuntos eclesiásticos, e a “Reformação dos Costumes”, com trinta e três decretos sobre a reforma moral, era claramente marcada por Trento. Ainda em sintonia com Trento, todas as considerações acerca da obrigatoriedade em ter registos paroquiais, com livros de baptismos, de confessados, de comungados, etc.

Os primeiros decretos da Acção 3ª – “Reformação das cousas da Igreja” – são, a esse nível, esclarecedores: tanto a pregação, como a doutrina, quanto a disciplina são entendidas a partir dos parâmetros de Trento, não só pelos conteúdos, como pelo papel atribuído à autoridade do prelado na condução dos negócios da cristandade. Por exemplo, o pregador devia ter a formação prescrita pelo Concílio, bem como a autorização do prelado para pregar. Na pregação, devia declarar o Evangelho de forma simples e acessível, seguindo os Doutores da Igreja, doutrinando o povo, ensinando-lhes os sacramentos, admoestando-os em relação ao mal. Mais, devia o pregador evitar referências aos hereges porque a sua mera referência contribuía para a subversão dos ouvintes e não para a sua edificação⁴⁷. Do mesmo modo, o confessor devia ser submetido a exames rigorosos, cabendo ao prelado, mais uma vez, indicar a quem este devia confessar⁴⁸. Cumpria ainda ao prelado controlar a mobilidade dos demais “beneficiados e mais clérigos do seu arcebispado”, decidindo quem é que podia ir onde, dentro da sua área – devendo os outros ordinários (os bispos de Cochim e Malaca) fazer o mesmo nas suas⁴⁹. Ainda, num outro decreto o arcebispo diferencia “clero secular” de “religiosos”, ordenando determinadas práticas ao primeiro, e encomendando-as aos segundos. Segundo as *Constituições* cabiam ao clero secular – priores, reitores e curas –, as tarefas rotineiras de formação cristã, as quais seriam sistematizadas em três constituições. Na que dizia respeito à doutrina cristã, torna-se clara a transferência do modelo que Leão propusera no *Compendio Spiritual*, dividindo a doutrina em quatro áreas – o que se havia de crer, o que se havia de obrar, os perigos para o

⁴⁷ 1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 4, in DHMPPPO, vol. 4, p. 369.

⁴⁸ 1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 6, DHMPPPO, vol. 4, p. 370-371.

⁴⁹ 1º Concílio Provincial de Goa, Acção 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 8 e d. 11, DHMPPPO, IV, p. 370-371.

crer e o obrar, e as orações⁵⁰. É também nesta *Acção* que se estimula a construção em Goa de um cristianismo fundado em paróquias, aí se aplicando toda a normativa relativa aos registos paroquiais, garantindo, dessa forma, que o código de observância paroquial fosse aplicado de forma sistemática, e observado de forma geral⁵¹.

Também sintonizados com Trento, os decretos da *Acção* 4 – “Reformação dos Costumes” – acabam por ser, ao mesmo tempo, muito indianos, dada a maior parte das situações que pretenderam reformar, desde as questões relacionadas com os usos que se faziam dos escravos e a violência com que estes eram tratados (será que podemos encontrar, aqui, alguma reminiscência da *Relección De Indii* de Francisco de Vitória?), ou com a regulamentação das práticas da mercancia (tema que Domingos de Soto e Azpicuelta Navarro também trataram). O recorrente uso dos vocábulos “injustiça”, “tirania”, “violência”, e a recusa veemente das situações que envolviam estas práticas, dão conta, também, da imaginação dos teólogos que elaboraram estes decretos, mais tendentes à “paz” do que à “violência”.

Mas é na *Acção* 2^a, a maior, e totalmente dedicada à conversão, que a negociação entre os preceitos tridentinos e as “necessidades locais” se torna explícita. Por exemplo, se nas *Constituições* há um esboço de catecismo – i.e., do essencial da fé cristã que devia ser partilhado por todos os cristãos – no 1º Concílio sugere-se que o prelado redija um catecismo especificamente dedicado aos recém-convertidos, adaptando o catecismo geral às características desta nova cristandade. Por seu turno, boa parte desta *acção* era constituída por petições ao rei e ao vice-rei, ao abrigo da ajuda do braço secular que Trento também previa. Num certo sentido, esta *Acção* não era propriamente tridentina, mas sim o resultado do encontro – e da negociação – entre D. Gaspar de Leão, os demais prelados, e o modo como estes interpretavam a empresa da conversão. De facto, é nesta *Acção* que a marca do prelado se faz sentir mais fortemente, pois é aí que se preconizam os instrumentos que permitiam afastar os obstáculos que o “mundo” colocava à conversão dos infiéis, “arrancando” (como fazia o bom hortelão) as ervas daninhas que se interpunham no caminho para a salvação⁵².

Segundo Barbosa Machado, quando D. Gaspar de Leão assumiu, pela segunda vez, o governo do arcebispado, devido à morte de D. frei Jorge Temudo, convocaria um 2º concílio com o objectivo de concluir o que fora estabelecido em 1567.

⁵⁰ Uma comparação entre as quatro partes da “doctrina” que são desenvolvidas no *Compendio Spiritual* entre os fólhos 36 e 184, e a constituição 5 do título XIV da 3ª *Acção* das *Constituições do Arcebispado de Goa* é elucidativa. Para além de uma pequena alteração na ordem de alguns conteúdos relativos ao “obrar” e às suas “ameaças”, a estrutura é idêntica.

⁵¹ 1º *Concílio Provincial de Goa*, *Acção* 3 – Da reforma das couzas eclesiásticas, d. 10, DHMPPPO, IV, p. 373.

⁵² Apesar de também aí Trento ser invocado, nomeadamente para proibir a conversação entre fiéis e infiéis, bem como situações de preeminência dos primeiros sobre os segundos (1º *Concílio Provincial de Goa*, *Acção* 2 – Da conversão, dd. 24 e 28, DHMPPPO, vol. 4, p. 356 e 358).

Para este segundo concílio, seria já convocado Mar Abrahão, arcebispo de Angamale, no Malabar – que Leão desejava submeter à sua jurisdição –, e para além das dignidades eclesiásticas habituais, também aí se encontrava o doutor Gonçalo Lourenço, chanceler da Relação de Goa, e “Embaxador por parte do Governador do Estado”, uma novidade consentânea com o modo como Trento fora recebido no reino, estimulando uma certa funcionalização do poder religioso no contexto dos objectivos da Coroa de Portugal. Note-se, ainda, que se no primeiro concílio se refere, de forma neutra, D. Sebastião e o vice-rei D. Antão de Noronha, na abertura da segunda assembleia, a formulação é bastante sugestiva: para além da presença do chanceler da Relação de Goa que tinha a função de ser “Orador pelo Senhor Governador deste Estado”, também se colocava a assembleia sob a protecção do favor divino, mas também do rei e do governador António Moniz Barreto⁵³.

Se o 1º Concílio surge como co-produtor das Constituições, *localizando-as*, i.e., ancorando-as às realidades asiáticas, essa função é ainda mais evidente no 2º Concílio, o qual decorreu durante o vice-reinado de António Moniz Barreto. Convocado para dar continuidade ao concílio iniciado por D. frei Jorge Temudo, em 1571, “por cuja morte cessou tudo”⁵⁴, o 2º Concílio afirmava-se como um concílio no qual se iriam “tratar as coisas que convém à honra de Deus, culto divino, e aumento da Fé Catholica; mas também à moderação dos costumes, a emenda dos excessos, etc., tudo conforme aos decretos de Trento”. Mais, neste segundo concílio já se diferencia, de forma explícita, as “cristandades novas” das “cristandades velhas”, propondo remédios diferentes para cada uma delas.

4. Produção, conservação e reprodução de uma ordem cristã

Não podendo analisar, de momento, todos as constituições e decretos que propunham formas de operacionalização da cristianização, centrar-me-ei, apenas, no que foi estabelecido em relação ao baptismo e ao matrimónio. Como estes dois sacramentos referem-se a momentos considerados, a partir de uma perspectiva antropológica, como ritos de passagem, isto é, momentos centrais na produção e reprodução sócio-cultural, eles tiveram uma importância acrescida na cristianização das geografias asiáticas, justificando esta opção.

⁵³ Diogo Barbosa Machado – *Bibliotheca Lusitana histórica, crítica, chronologica...*, Lisboa Occidental: Antonio Izidoro da Fonseca, 4 vols, 1741-1759, vol. 2, p. 356-358. Ver a esse propósito José Pedro Paiva – *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1477)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. V. também, “Princípio do 2º Concílio Provincial de Goa”, *2º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, XII, p. 294-295.

⁵⁴ “Indicção, e Publicação do 2º Concílio Provincial de Goa”, *2º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, XII, p. 290-292. V. ainda, *1º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPO, X, p. 395.

Nas *Constituições* e nas *Actas* conciliares, as considerações sobre o baptismo resultam da combinação de uma tradição clássica, com as referências ao baptismo que se encontravam nos cânones tridentinos, sobretudo nos da justificação. Mas elas também já reenviam para a doutrina estabelecida no futuro catecismo romano, cuja impressão data de 1566. Teria D. Gaspar de Leão acedido a este catecismo, em cuja elaboração esteve envolvido frei Francisco Foreiro, dominicano português, que também circulava na corte, em torno a D. João III e seus irmãos⁵⁵? Não sabemos. A verdade é que se podem identificar paralelos entre estes vários corpos textuais – os romanos e os goeses –, indiciando, pelo menos, alguma sintonia na maneira como os seus “autores” pensavam, naquele momento, o baptismo.

O baptismo estatua a “entrada” no “curral catholico”, e era o “sinal” que diferenciava a comunidade de crentes dos não-crentes. Não é por acaso que no texto das *Constituições* se utiliza o vocábulo “porta” – “he o primeiro sacramento da ley da graça, & porta para os outros”⁵⁶. A passagem por essa porta tinha, como já pude mostrar anteriormente, implicações de todo o tipo, tanto ao nível das normas civis e canónicas, como ao nível das práticas quotidianas⁵⁷. Reflexões sobre o baptismo surgem nas *Constituições* (título 3, com 9 constituições) e nos Concílios Provinciais no 1º Concílio, na Acção 3ª, os decretos 36 a 38 e no 2º Concílio, em vários decretos da Acção relativa à conversão.

Teologicamente, o baptismo é definido como a “porta” que abria a entrada para o céu, e, ao mesmo tempo, um “lavatório da alma”. Esta expressão era particularmente apropriada ao contexto indiano, já que a mesma palavra “lavatório” era utilizada pelos portugueses para designar as práticas de imersão nos tanques que existiam defronte aos templos. Na verdade, boa parte dos rituais locais utilizavam a água como matéria, e, à semelhança do que acontecia no mundo cristão, tinham como efeito a separação entre o mundo impuro, e o corpo e a alma puros⁵⁸. Nas *Constituições* são estabelecidas as condições formais e materiais que presidiam ao acto do Baptismo, desde quem e como é que se procedia ao baptismo, qual era a matéria utilizada para o processar (neste caso, a água), e onde é que este podia ter lugar.⁵⁹ Que o baptismo não podia ser conferido com recurso à “força”

⁵⁵ *Concílio de Trento*, Sessão VII, Canônes del Baptismo, <http://multimedios.org/docs/d000436/p000002.htm#1-p0.6.1.3>; El Sacramento del Baptismo, Catecismo Romano, p. 136-163; p. 6.

⁵⁶ *Constituições do Arcebispo de Goa*, Acção 3, Const. 1, DHMPPPO, vol. 10, p. 490.

⁵⁷ Ângela Barreto Xavier – Conversos and Novamente Convertidos: Law, Religion, and Identity in the Portuguese Kingdom and Empire. *Journal of Early-Modern History*. 15 (2011) 255-287.

⁵⁸ Todavia, e como nota Terje Oestigaard (Terje Oestigaard – Water. In *The Oxford Handbook of the Archeology of Ritual and Religion*. Ed. Timothy Insoll. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 39 e seguintes), havia uma diferença estrutural naquilo que se atribuía à água no mundo cristão e no mundo indiano, configurando-se no primeiro como “água sagrada” e, no segundo, como “água santa”, do que podiam resultar muitos equívocos.

⁵⁹ *Constituições do Arcebispo de Goa*, Título 3, const. 2-5, DHMPPPO, vol. 10, p. 492-498.

é explicitado muito claramente, argumentando que daí nasceria muita infâmia à “pureza da fé”. Como proceder, então, ao baptismo dos recém-convertidos?

As *Constituições* que tinham como objeto as populações não-cristãs eram concretas. Em relação a estas refere-se que a instrução para o baptismo devia ser declarada “na sua própria língua”, aí se explicando “o que deve crer e o que deve obrar”. O tempo e o momento da instrução eram variáveis, em função da qualidade dos gentios: mouros, judeus e jogues (novamente, os sacerdotes locais), 5 meses (curiosamente, no 1º Concílio, este tempo seria reduzido para 3 meses). Quanto aos demais, não se podia “dar regra certa pela variedade da gente”, e “por não haver nelles o perigo de retrocederem”⁶⁰. Uma outra constituição torna clara a substituição ritual que o baptismo operava no mundo gentio, proibindo os locais de submeterem os seus filhos ao rito do *namkaran*, ou seja, ao ritual no qual, depois do nascimento, se atribuía um nome à criança, normalmente invocando uma divindade, e inserindo-o na comunidade devocional local. Essa substituição explica, também, a relevância atribuída à família espiritual e ao parentesco espiritual – os quais, para além de reforçarem os laços cristãos, estendiam (e constituíam) uma nova família, seguindo, explicitamente, a “doutrina de Trento”⁶¹.

No geral, as *Actas* dos Concílios Provinciais não alteram estas disposições, tendendo, todavia, a indianizá-las, ou seja, ajustá-las às circunstâncias locais, regulamentando aspectos práticos relativos a, por exemplo, lugares de doutrinação, ao vestuário dos cristãos, etc⁶².

Se o baptismo era a “porta” de entrada para o “curral catholico”, que dizer do matrimónio? Tal como baptismo, também o matrimónio era um dos lugares centrais da produção e reprodução social. No caso das possessões imperiais, de produção social, pois através dos casamentos tinha-se já tentado criar uma sociedade portuguesa, e cristã; a qual se deveria, depois, reproduzir. Note-se que a tensão envolvida na aplicação da doutrina do matrimónio católico em terras asiáticas, onde se verificavam vários tipos de uniões que eram detestáveis aos olhos dos poderes eclesiásticos – caso do concubinato, da bigamia e da poligamia, e da separação – era grande, mais a mais num período em que o matrimónio acabara de ser sacramentalizado no mundo católico⁶³.

Ao considerar que o matrimónio fora estabelecido por Deus e confirmado por Cristo, contrariando, dessa forma, a validade dos “casamentos antigos” (ou

⁶⁰ 1º Concílio Provincial, Parte 1, Da protestação da fé, decreto 37, DHMPPO, 10, p. 362.

⁶¹ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título 3, const. 8-9, DHMPPO, 10, p. 500. As referências ao parentesco espiritual encontram-se não nos cânones sobre o Baptismo, mas nos decretos sobre a reforma do matrimónio (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.3>). E, mais uma vez, estas referências reenviam para o que seria estabelecido no Catecismo Romano, *cit.*, p. 38.

⁶² 1º Concílio Provincial de Goa, Parte 1, decretos 36 a 40, DHMPPO, 10, p. 362-365.

⁶³ Ângela Barreto Xavier – Conformes à terra no modo de viver: matrimónio e império na Goa quinhentista Matrimónio e império na Goa Quinhentista. *Cristianesimo nella storia*. 31:2-4 (2010) 419-449.

seja, pagãos), o casamento tornava-se num lugar ainda mais central de inscrição do poder imperial. Nas *Constituições* refere-se que o casamento fora estabelecido por Deus para “conservação para a geração humana”, mas também “pera remedio da concupiscencia”⁶⁴. E tal como em Trento, também em Goa é reiterada a ilicitude das uniões entre um homem e muitas mulheres (bigamia e poligamia), o adultério e o concubinato, mas também a separação, todas elas práticas consideradas fruto da “lei carnal”⁶⁵.

Os receios de ilicitude explicam o cuidado com que as *Constituições* procuraram regulamentar a situação matrimonial de quem se convertia ao cristianismo. O que é que acontecia quando um dos membros de um casal de infieis se convertia? A conversão dissolvia o “contrato natural”? Ao mesmo tempo, estabelecia-se um vasto conjunto de condições materiais que deviam ser seguidas para que o casamento se constituísse como “sacramento”. Não irei aqui enunciá-las, mas o seu elenco segue de muito perto o que Trento dispusera sobre estas matérias, sublinhando o poder que os eclesiásticos tinham na validação do matrimónio, e a centralidade atribuída à paróquia e ao pároco em todo o processo: aos párocos cabia a regulamentação dos banhos e publicitação do enlace, a verificação das condições legais dos cônjuges ou dos seus impedimentos, o registo por escrito de cada casamento, discriminando tempo, espaço, e intervenientes⁶⁶.

De modo a evitar a bigamia e a poligamia, as disposições eram precisas, determinando que o homem convertido optasse sempre pela primeira mulher, separando-se completamente das restantes “ainda que sejam convertidas, & delas tenha filhos”⁶⁷. Já nas situações de concubinato, obrigava-se à separação total da(s) concubina(s). Mas mesmo nestes casos, o cruzamento de normas diferentes permitia uma certa flexibilidade nas decisões. Por exemplo, se a primeira mulher, ou todas as mulheres de um polígamo, recusassem a conversão, este podia voltar a casar, sem disso resultar qualquer ofensa grave às prescrições canónicas.

Outro perigo com que os prelados, vigários e párocos da arquidiocese de Goa se tinham de precaver eram os muitos estrangeiros (nomeadamente, cristãos europeus) que circulavam por aquelas terras, os quais se diziam solteiros, sendo que, na maior parte das vezes, já eram casados. Como aferir estes casos seria disposto numa constituição, impedindo tais casamentos. Para se poderem casar, os estrangeiros deviam apresentar uma certidão de casamento autenticada pelo

⁶⁴ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título X, const. 1, DHMPPPO, vol. 10, p. 553.

⁶⁵ *Concílio de Trento*. Sacramento do Matrimónio, Doutrina, Cânones, Reforma (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.1>); Catecismo, Sacramento do Matrimónio, p. 284 e ss.

⁶⁶ *Concílio de Trento*. Sacramento do Matrimónio, Doutrina, Cânones, Reforma (<http://multimedios.org/docs/d000436/p000004.htm#3-p0.12.1.1>); Catecismo, Sacramento do Matrimónio, p. 284 e ss.

⁶⁷ *Constituições do Arcebispado de Goa*, DHMPPPO; X, p. 563-566.

pároco da freguesia de origem, o que, no contexto do vasto Estado da Índia, era praticamente inviável⁶⁸.

Note-se que as disposições aprovadas nas *Constituições* e nos concílios subsequentes, as quais reiteraram e expandiram as disposições constitucionais, acrescentando-lhe novas deliberações, sempre à luz de Trento, visavam criar sinergias entre baptismo e matrimónio, tornando mais eficaz a inscrição do poder cristão no mundo local, mas evitando, ao mesmo tempo, compromissos com os contextos locais que podiam ameaçar, na perspectiva dos eclesiásticos que nelas estiveram envolvidos, a ortodoxia cristã. Em consonância, convidava-se o legislador secular a restringir as práticas matrimoniais dos infiéis, estendendo o direito do reino às populações locais não cristãs. Também a estas se devia negar o direito ao divórcio, ao concubinato, à bigamia e à poligamia, o direito a casar o filho infiel com uma donzela igualmente infiel, bem como a celebração dos seus ritos matrimoniais em territórios sob domínio do rei de Portugal, estabelecendo penas pecuniárias para quem o fizesse, bem como a excomunhão para os cristãos que neles participassem⁶⁹.

Em suma, no que diz respeito às práticas matrimoniais, as *Constituições* e decretos conciliares expressaram o entendimento teológico mais profundo sobre o que era o matrimónio. E perante as dificuldades surgidas no contexto imperial – dada a multiplicação das suas culturas matrimoniais – e o facto de muitos dos seus aspectos colidirem directamente com a moral sexual cristã, as quais tornavam particularmente difícil a aplicação destes princípios substantivos –, a resposta foi, no caso goês, dogmática, tendo sempre como referente o disposto nos decretos tridentinos. Mesmo aqui, a recepção de Trento não seria totalmente sucedida, nem do ponto de vista formal (ainda hoje, em Goa, os casamentos entre cristãos são festas bem mais longas e exuberantes do que, por exemplo, em Portugal), quanto material (já que as situações de concubinato, adultério, etc., continuaram a persistir abundantemente).

Conclusões

É tempo de regressar às questões iniciais e tecer algumas observações, em jeito de conclusão preliminar.

Recorde-se que um primeiro grupo de questões tinha como objectivo aferir o ajustamento entre a Goa cristã imaginada por D. Gaspar de Leão e a idealização

⁶⁸ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título X, const. 8, DHMPPPO, 10, p. 553.

⁶⁹ *Constituições do Arcebispado de Goa*, Título X, const. 8, DHMPPPO, 10, ...; *1º Concílio Provincial*, p. 355, 362, 375, Parte 1, Da protestaçaõ da fé, decreto 37, DHMPPPO, 10; *2º Concílio Provincial de Goa*, DHMPPPO, XII, p. 305, p. 307.

da cristandade a partir dos decretos tridentinos, para além de perceber se o perfil episcopal de Leão se ajustava ao modelo de bispo preconizado por Trento.

Creio que o que ficou atrás exposto nos permite responder afirmativamente, no geral, a este primeiro grupo de questões.

A normativa promulgada por D. Gaspar de Leão procurou ajustar-se, sempre que possível, aos preceitos tridentinos, tanto na forma quanto nos conteúdos. O modo solene os decretos tridentinos foram recebidos, na sessão de abertura do 1º Concílio Provincial, e como são referenciados na abertura do segundo, a maneira como se processam estas reuniões, indiciam a vontade de reproduzir em contexto indiano o que se passara, nas décadas anteriores, em Roma, pondo em execução, efectivamente, o que aí se regulara.

Todavia, algumas diferenças importantes condicionavam a execução tridentina em contexto asiático. Dos vários contextos atrás referenciados, gostaria de sublinhar, apenas, dois: a diversidade sócio-cultural – ao que regressarei já em seguida –, e a praticamente inexistente cristandade local.

A quase ausência de cristandade tornou as *Constituições do Arcebispado de Goa* num documento muito mais importante, e a meu ver, do que as *Constituições* renovadas que surgiram, nas mesmas décadas, no reino. De facto, e ao contrário do mundo católico europeu onde, entre os séculos XVI e XVIII ocorreu, como Bossy inspiradamente lhe chamou, uma revolução silenciosa que alterou as sociedades europeias de um ponto de vista estrutural, no caso indiano, esta revolução foi violenta, visível e audível. As *Constituições do Arcebispado de Goa* e as *Actas* conciliares visavam alterar, de forma radical, a paisagem social e cultural de vários territórios asiáticos, com particular incidência em Goa, e instituindo, constituindo, praticamente desde o início, uma nova cristandade⁷⁰.

Um dos mentores desta revolução foi, sem dúvida, D. Gaspar de Leão. Contemporâneo de D. frei Bartolomeu dos Mártires e de Carlo Borromeo, ele configurou, *extra territorium*, o modelo tridentino de prelado (seria interessante comparar com os bispados atlânticos espanhóis, mas não foi ainda possível desenvolver este aspecto). Envolveu-se directamente no governo da diocese, viajou para estabelecer um diagnóstico, legislou no sentido de dar enquadramento normativo à cristandade local, afirmou-se como pastor. De entre outras, a normativa em relação ao baptismo e ao matrimónio é particularmente sintomática da maneira como Leão – e os teólogos que o acompanharam – concebeu as suas atribuições, e como procurou *constituir* a cristandade local. Mas a par do esforço normativo, Leão teve, também, uma importante produção pastoral que não deve ser desligada daquela. Os tratados *Compendio Spiritual da Vida Christam*, *Tratado de Jeronimo de Santa Fé* e *Desengano dos Perdidos* tinham objectivos claramente pastorais, e neles o prelado auto-representa-se como o exemplo dos seus cristãos,

⁷⁰ John Bossy – *Peace in the Post-Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

e, simultaneamente, o hortelão que cuidava da horta, arrancando as ervas daninhas, semeando plantas boas. Como se viu, também, algumas propostas presentes nestes tratados – caso do catecismo de doutrina cristã, que ocupa boa parte do *Compendio* – ressurgem nos textos conciliares.

Mas será que D. Gaspar de Leão foi verdadeiramente sensível às diferenças culturais que o horto indiano encerrava, conseguindo identificar, verdadeiramente as suas “ervas daninhas”, compreendendo, enfim, a diversidade local? E será que procurou negociar a cristianização, ou a sua acção pautou-se, sobretudo, por uma imposição de um modelo cristão, pela força e pela habituação? Enfim, como é que o “outro” indiano foi tratado no contexto tridentino do arcebispo?

A resposta a estas outras questões é, necessariamente, matizada. No geral, creio poder dizer que Leão contribuiu mais para a imposição de um cristianismo padronizado de estilo tridentino-europeu, do que para a sua indigeneização; não podendo escapar, ainda assim, à “força” exercida pelas dinâmicas sócio-culturais locais.

Por exemplo, é claro que Leão continuou fortemente vinculado ao pensamento peninsular sobre a alteridade religiosa, tendo como principal padrão de identificação dos outros, os “judeus” e os “muçulmanos”. Muito do vocabulário utilizado quer nas *Constituições* quer nas *Actas* conciliares reenvia para o imaginário da alteridade judaica e muçulmana que também alimenta o *Tratado de Jerónimo de Santa Fé* e o *Desengano dos Perdidos*. É justo dizer, por conseguinte, que em Leão se identifica um *continuum* semântico que lhe permitiu transferir as considerações tradicionais sobre judeus e muçulmanos – os *gentiles* de S. Tomás de Aquino –, para os restantes “gentios”, e que esse enquadramento foi determinante para a *constituição* de uma Goa cristã.

Todavia, quando se explora de forma mais sistemática a escrita de Leão, são muitos os diálogos que vai estabelecendo com as realidades locais. Não se tornou possível analisar, aqui, este aspecto, mas tanto a alegoria do cerco, no *Desengano dos Perdidos*, quanto, como já mostrou Ines Zupanov, o recurso às sereias, no mesmo livro, reenviam para situações concretas, observáveis e observadas por D. Gaspar de Leão⁷¹. Esses outros diálogos, a necessária permeabilidade aos contextos, ou o facto de os contextos terem sido uma fonte de inspiração (ainda que pela negativa), revelam uma forma de indigeneização. Este aspecto requer, todavia, estudos mais aprofundados.

Tratando-se este de um estudo explicitamente introdutório, muito ficou por analisar.

Desde logo avançar num tema que ficou apenas enunciado: a recepção desta normativa nos bispados de Cochim e Malaca, e depois no de Macau e restantes bispados, de modo a perceber qual é o alcance geográfico do que foi enunciado

⁷¹ Ines G. Zupanov – *The Wheel of Torments...*, *cit.*, p. 51-54.

neste estudo. Os próprios textos conciliares referem, aliás, quão importante era adaptar as normas a esses outros contextos. Pouco se sabe, porém, como é que isto se terá processado.

Depois, e ao nível da organização interna, reconstruir o “esqueleto” institucional da arquidiocese de Goa. Interessava-me ver, nomeadamente, como é que a construção de uma rede paroquial e a centralidade da figura do pároco foram textualizadas, e em que medida é que, também a este nível, se potenciou a uniformidade de práticas paroquiais em todas as paróquias da agora grande *Respublica Christiana*, com a consequente constituição de um povo de Deus que tinha uma fidelidade última ao pontífice⁷². Mas também, e evidentemente, a sua relação com as missões.

Por último, há ainda que reflectir sobre os restantes sacramentos – e o modo como estes são abordados nos textos normativos –, bem como sobre as práticas de estruturação e consolidação da cristandade, tais como os encontros semanais da comunidade na igreja paroquial. Igualmente, interessar-me-ia trabalhar sobre a regulamentação de outros encontros nas igrejas – vigílias, teatros, procissões –, e a construção de um espaço que era eminentemente social em espaço sagrado. Mais, gostava de perceber melhor como é que as novas práticas entravam (ou não) em conflito com as formas de organização comunitária anteriores, tais como os vínculos de parentesco e outras formas de solidariedade. Ainda a este nível, interessa avaliar a regulamentação das confrarias – tema muito caro a Trento –, as quais, no caso goês, eram instrumentos essenciais de sociabilização cristã. Apesar de haver já estudos muito valiosos sobre este tema, ele merece um novo olhar, agora em função de outro tipo de questionário⁷³.

Tudo isto, bem como o modo como a Inquisição se articulou com os demais “pilares de Trento”, ficará para ser analisado num outro lugar, evidentemente.

⁷² Ver Fortunato Coutinho – *Le régime paroissial des diocèses de rite latin...*, cit.

⁷³ Refiro-me, evidentemente, ao estudo de Leopoldo da Rocha – *As confrarias de Goa: conspecto histórico-jurídico (Século XVI-XX)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

QUANDO CHEGOU TRENTO AO BRASIL?*

BRUNO FEITLER**

É bastante conhecido o facto de os cânones resultantes do concílio de Trento não abordarem directamente a questão da missionação, seja no Novo Mundo, seja nos territórios já mais familiares aos europeus como a África e a Ásia. Explica-se essa falta de interesse de Trento pelo além-mar pelo foco dado ao avanço protestante e à ameaça turca. A posição inicialmente defensiva do concílio com dificuldade teria levado os padres conciliares a formular então “uma política global para o Novo Mundo”, perspectiva que se faria ver de modo claro apenas com a criação da Congregação da Propagação da Fé, em 1622¹. É sabido que os bispos ultramarinos, tanto espanhóis quanto portugueses, receberam dispensas papais, graças a pedidos régios, para não participarem no concílio universal². No entanto, a ausência de prelados americanos e a falta de uma menção explícita da situação dos territórios ultramarinos ibéricos nas resoluções conciliares, não implicou – claro está – numa não aplicação local das resoluções conciliares³.

* Esta pesquisa está associada ao Projecto *Bahia 16-19 – Salvador da Bahia: American, European and African forging of a colonial capital city*. Marie Curie Actions, IRSES, GA-2012-318988 (CHAM-FCSH-UNL & UA; EHES; UFBA). Agradeço a leitura amigável de Everton Sales Souza.

** Universidade Federal de São Paulo/ CNPq

¹ Ronaldo Vainfas – *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997 (1ª ed.: 1989), p. 25-26.

² Para o Brasil, ver Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil: origem e desenvolvimento (século XVI)*. Santa Maria: Pallotti, 1981, vol. I, p. 305 (breve *Cum sicut nobis*, de 7 de outubro de 1551) e 307 (breve *Exponi nobis* de 24 de abril de 1561). Para a América espanhola ver Benedetta Albani – *In universo christiano orbe: la Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)*. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. 121-1 (2009) 63-73.

³ Sobre a influência da realidade missionária do Brasil nas resoluções tridentinas, sobretudo no que toca ao sacramento do matrimônio e seus impedimentos, ver Charlotte de Castelnau-l'Estoile – *Le mariage des*

Em Portugal, rapidamente, o cardeal infante D. Henrique, enquanto arcebispo de Lisboa, “determin[ou] reformar algumas constituições deste bispado, que ach[ou] se não compadeciam com os Decretos do dito Concílio [tridentino]”. Essas constituições extravagantes, aprovadas em sínodo, entraram em vigor em 5 de Junho de 1565⁴. Do mesmo modo, outras dioceses portuguesas fariam sem muita demora sínodos episcopais (na falta de concílios provinciais) de modo a adaptar a legislação local às decisões conciliares, como o próprio concílio preconizava⁵. Este também pode ter sido o caso no Brasil. Segundo José de Anchieta, o bispo D. Pedro Leitão (chegado ao Brasil em 1559, e ali falecido por 1573) celebrou, em data não determinada, um sínodo. O jesuíta menciona, em relato de 1584, que se fizeram “algumas Constituições”, especificando apenas a ordenação de “alguns dias santos de novo”, já que “em todo o Brasil sempre se guardaram as [constituições] de Lisboa”⁶. Infelizmente não temos como saber a data exacta de realização do sínodo nem o seu conteúdo exacto, mas parece bastante provável que D. Pedro Leitão tenha seguido o exemplo lisboeta, quando não o goês, cujo concílio provincial foi celebrado por D. Gaspar de Leão em 1567. Tratar-se-ia de um primeiro movimento de implementação das normas tridentinas ao Brasil? O facto de D. Pedro ter sido um bispo cioso em realizar pessoalmente visitas pastorais em “toda a costa do Brasil, crismando e dando ordens, e muitas vezes visitando as aldeias dos índios cristãos”, mostra em todo caso que ele já participava de um espírito reformista, próximo, no caso deste prelado, dos jesuítas⁷.

A questão de saber quando chegou o concílio de Trento ao Brasil não é nova. Não que ela tenha sido colocada de modo interrogativo, como aqui proposto. Nem por isso aqueles que se debruçaram sobre a História da Igreja no Brasil colónia deixaram de a abordar, inclinando-se ora para uma aplicação praticamente imediata das directivas conciliares, mesmo com um povoamento português ainda bastante incipiente, ora para uma adequação tardia da Igreja colonial às normas tridentinas, o que teria acontecido apenas em começos do século XVIII.

infidèles au XVIe siècle: doutes missionnaires et autorité pontificale. *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. 121-1 (2009) 95-121.

⁴ *Constituições extravagantes do Arcebispado de Lixboa*. Impressas em Lixboa em casa de Francisco Correa impressor do Serenissimo Cardeal Iffante, ao 26 de Julho 1565. Prólogo.

⁵ Sobre os sínodos e as constituições diocesanas portuguesas, ver os verbetes desses títulos da lavra de José Pedro Paiva no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2001, vol. P-V, *Apêndices*, p. 241-252 e vol. C-I, p. 9-15. O Concílio preconizava a realização de concílios provinciais “ao menos dentro de um ano contado desde o fim do presente Concílio”. *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento* [...]. Lisboa: Na Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781, sessão XXIV, decreto *de reformatione*, cap. 2. Tomo II, p. 264-267.

⁶ José de Anchieta – Informação do Brasil e de suas capitanias (1584). In *Cartas Jesuíticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933, vol. III, p. 309.

⁷ *Ibidem*.

Reflectiremos sobre estas fracturantes opiniões, a partir de autores recentes, para problematizar a aplicação das normas tridentinas para além do que se poderia designar por uma recepção mecânica e integral. Ver-se-á, então, que a resposta à pergunta “quando chegou Trento ao Brasil?” pode ser dada a partir de diferentes e variados pontos de vista, e que assume matizes específicos dependendo do lugar e do momento. O que se pretende, mais do que responder à questão, é contribuir com alguns exemplos que mostram como o espírito reformista tridentino pode assumir características insuspeitadas nos territórios da América portuguesa, sobretudo a respeito da estruturação da Igreja. Ou seja, deixar-se-á de lado a questão mais difusa do impacto do concílio na vivência religiosa das populações.

1. Trento e o Brasil na historiografia

No seu importante livro *Trópico dos pecados*, de 1989, Ronaldo Vainfas, seguindo e ampliando propostas de Michael Mullet, afirmou que a missão fora o principal meio pelo qual “o espírito da Contra-reforma” penetrou nas colónias ibéricas. As missões seriam “uma tática essencial da Contra-reforma como um todo”, posta em prática, sempre que possível, como meio de recuperar territórios ao protestantismo, seguindo um modelo utilizado na Polónia, Boémia, Suíça, Países Baixos, França, ou em qualquer outro lugar onde se tencionasse consolidar o catolicismo em áreas fiéis, compensando as deficiências do clero paroquial. A importância da missão para a propagação do catolicismo tridentino no Brasil deveu-se, ainda segundo Vainfas, ao fraco poder de controlo dos poucos prelados diocesanos. Ou seja, tratar-se-ia de uma consequência da lenta e tardia criação de bispados, das longas vacâncias, da pouca qualificação do clero local. Essa deficiência do clero diocesano, agente preferencial de implementação das normas tridentinas, teria assim sido atenuada pela acção missionária regular. Mais ainda, Vainfas apoia-se em Gilberto Freyre para afirmar que a organização eclesiástica no Brasil não se articulava à catedral e à paróquia, mas sim às capelas dos engenhos e à subserviência do clero local aos senhores de engenho. O catolicismo local seria assim (se não fosse a influência dos religiosos, sobretudo jesuítas), apenas uma “religião circunscrita à esfera das famílias poderosas”⁸. Finalmente, essa tridentinização (tanto na Europa quanto nas Américas) passaria essencialmente pela demonização da vida quotidiana das populações, demonização essa ligada directamente a uma aculturação das populações locais por via da sua cristianização, mas também a uma missão salvacionista. Esses seriam os traços fundamentais da

⁸ Ronaldo Vainfas – *Trópico dos pecados...*, cit., p. 27 e Michael Mullet – *A Contra-Reforma*. Lisboa: Gradiva, 1984.

Reforma Católica, presentes tanto na Europa quanto nos domínios ibéricos do ultramar⁹.

Já para Lana Lage, em tese de doutoramento sobre a perseguição aos padres solicitantes, a aplicação das normas tridentinas na América portuguesa foi um processo lento, e que passava, essencialmente, pela acção dos bispos¹⁰. Segundo Lage, “a reforma tridentina só chegaria de forma sistemática no século XVIII, coincidindo com o longo reinado de D. João V (1706-1750), apesar de os princípios que a orientaram estarem presentes desde o início da colonização, sobretudo por meio da acção dos jesuítas. Assim, “o episcopado brasileiro dos séculos XVI e XVII não teve condições de promover, de forma sistemática, as recomendações do concílio”, tendo em vista as longas vacâncias, a enormidade das dioceses, o envolvimento com a administração secular e a preocupação em garantir os direitos do padroado. Os resultados disso seriam apenas “ações reformadoras pontuais” por parte dos prelados. A inexistência de constituições próprias seria uma outra marca dessa dificuldade de aplicação das normas tridentinas. A acção reformadora por via do episcopado, com a multiplicação de curatos e de paróquias coladas, o reforço da hierarquia eclesiástica, a realização de visitas, a fundação de seminários, entre outras, só começaria a ter maior efectividade a partir do referencial que foi a promulgação das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia em 1707¹¹.

Ou seja, nos trabalhos destes dois autores, que se debruçaram com algum vagar sobre a questão da influência tridentina no Brasil, as respostas quanto ao “quando” e o “como” são diametralmente opostas. Enquanto Vainfas aponta para uma influência tridentina mesmo antes do fim do concílio por meio dos missionários jesuítas, Lage se baseia na acção institucional dos bispos, o que implica numa mais perfeita aplicação das normas de Trento apenas com a multiplicação dos bispados e, sobretudo, a promulgação das Constituições primeiras em 1707. Os dois pontos de vista podem, na verdade, ser cruzados, já que Trento teve realmente essas duas vertentes (a disciplinar, posta em evidência por Lage, e a doutrinal, salientada por Vainfas).

⁹ Ronaldo Vainfas – *Trópico dos pecados...*, cit., p. 28 sq.

¹⁰ Lana Lage – *A Confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil colonial*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo. [S.l.]: [s.n.], 1990. A questão da chegada de Trento no Brasil foi retomada em Lana Lage – *As Constituições da Bahia e reforma tridentina do clero no Brasil*. In *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Org. de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 147-177. A autora segue, de certa maneira, um veio lançado por Eduardo Hoornaert, et al. – *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983, tomo II/1, p. 172 sq, onde destaca o papel dos bispos na aplicação das normas conciliares.

¹¹ Lana Lage – *As Constituições da Bahia e reforma tridentina...*, cit., p. 148 e n. 2.

Retomando-se a questão a partir de uma bibliografia mais ampla, ver-se-á que os modos pelos quais as resoluções conciliares tiveram impacto na História do mundo católico também podem ser observados por outros ângulos.

João Francisco Marques, na introdução ao segundo volume da *História Religiosa de Portugal* lembra que nada ficou imune à preocupação com a ortodoxia, a vigilância pastoral contínua, a obsessão na aplicação das decisões conciliares. O voluntarismo da Igreja tridentina teria tido, assim, implicações nos hábitos, nas práticas e nas obrigações quotidianas dos fiéis, influenciando rituais, imaginário, linguagem¹². Ou seja, tratou-se de uma estratégia global de acção, no sentido de abarcar todos os âmbitos da vida quotidiana da população do mundo católico. É um pouco este ponto de vista que segue Federico Palomo. Apesar de dar importância aos meios institucionais e claramente coercitivos de vigilância da população, como as visitas pastorais e a acção do Santo Ofício, ele demonstra que o sucesso desses meios, dependia em muito de métodos mais pedagógicos e suaves, tudo isso contribuindo para a confessionalização e o disciplinamento social da população reinol, no que o autor retoma Reinhard e Schilling¹³. De uma outra perspectiva, Paolo Prodi define o *Paradigma tridentino* de um ponto de vista ao mesmo tempo mais filosófico e mais institucional. Trento seria um esforço de adaptação da Igreja romana à “modernidade”, ou seja, sobretudo à emergência de Estados centralizados, mas também ao humanismo e à nova espiritualidade da *devotio moderna*. Para o historiador italiano, a missão principal da Reforma católica foi, para além da luta contra os abusos e a corrupção interna, o de garantir à Igreja uma nova autoridade universal não mais baseada numa concorrência com os Estados no plano político, mas apenas (se assim podemos dizer) no plano das consciências¹⁴. Essa aparente contradição das novas relações da Igreja com os senhores territoriais, baseada em concordatas que ao mesmo tempo fortaleciam a intrusão dos príncipes no gerenciamento do clero em suas terras, e deixavam para o Roma a administração das consciências, só se reforça sob o domínio do padroado, como indirectamente indica o próprio Prodi, o que nos importa sobremaneira, tendo em vista a situação específica dos territórios ultramarinos portugueses. O forte papel disciplinador do clero secular, sua estruturação capilar e sua imbricação no próprio sistema de governação da monarquia portuguesa, só podia sair ampliado com uma perfeita aplicação das normas tridentinas que faziam do bispo e do pároco os centros da vida católica¹⁵. Queremos aqui chamar a atenção

¹² João Francisco Marques – Introdução. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 10.

¹³ Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

¹⁴ Paolo Prodi – *Il paradigma tridentino: un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010, 14-15 e 25.

¹⁵ Para a imbricação entre o episcopado e a coroa, ver José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do império. 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. Sobre as implicações disso no contexto de padroado, Bruno Feitler – *Continuidades e rupturas da Igreja na América portuguesa no tempos dos*

para a imbricação de interesses e de meios existentes entre a Igreja tridentina e a monarquia. Concretamente, um maior domínio dos bispos sobre o clero regular, ou o uso das visitas diocesanas, importavam tanto para a implementação das normas romanas quanto para uma mais efectiva dominação das realidades locais por parte da Coroa. Apesar da manutenção dos mesmos objectivos de controlo e de normalização, essa imbricação fará com que pouco a pouco o “paradigma” (para utilizar a terminologia de Prodi) por trás do governo da Igreja luso-brasileira mude. Na segunda metade do século XVIII, não se tratará mais de justificar uma aplicação concreta das normas a partir de critérios tridentinos (apesar de o direito canónico não ter sido em si posto em causa no que toca “ao foro interior e à espiritualidade da Igreja”¹⁶), mas sim a partir de argumentos e lógicas de um reformismo ilustrado fundamentalmente ultramontano.

Tentaremos mostrar, a partir de exemplos tanto da segunda metade do século XVI quanto mais tardios, que as reformas tridentinas, ou o espírito tridentino caso desejemos ser mais exactos, rapidamente vingou no Brasil. Mas também intentamos mostrar a partir desses e de outros exemplos que essa implementação não foi sempre perfeita (como de resto tampouco o foi em Portugal), e que ela dependeu não só da realidade colonial e missionária, mas também da vontade e do empenho (ou a falta destes) de prelados locais ou do rei. Ou seja, as reformas, a moralidade, a piedade tridentinas tiveram que ser não só aplicadas, mas sobretudo cultivadas e mantidas geração após geração. Sem pôr em causa uma visão de conjunto do que foi a implementação desse paradigma no Brasil, veremos aqui, sobretudo, como contextos e ânimos específicos fizeram com que as realidades locais apontassem para múltiplos matizes e acomodações.

2. A cura das almas: entre clero regular e clero secular

Já na década de 1570, os jesuítas faziam missões itinerantes no recôncavo da Baía ou do Rio de Janeiro, visitando fazendas e engenhos. Essas missões tinham como principal objectivo catequizar e sacramentar negros e índios, mas também deviam ser de proveito para as almas dos portugueses. Em 1573, por exemplo, escrevia da Baía Quirício Caxa: “Fizeram-se algumas saídas polas fazendas desta costa e sempre com notável fruto”¹⁷. Mesmo Gabriel Soares de Souza, acérrimo inimigo dos jesuítas, dá conta da utilidade das missões para o pasto espiritual e o

Áustrias: a importância da questão indígena e do exemplo espanhol. In *Portugal na Monarquia Hispânica: dinâmicas de integração e conflito*. Org. de Pedro Cardim, Leonor Freire Costa e Mafalda Soares da Cunha. Lisboa: CHAM, 2013, p. 218.

¹⁶ *Lei da Boa Razão* de 18 de agosto de 1769. In Nuno J. Espinosa Gomes da Silva – *História do Direito Português*. *Fontes de Direito*. 4ª ed., revista e actualizada. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006, p. 468.

¹⁷ BNP – fg 4532, fl. 39v; Fund. de la Baya, 36v (112), *apud* Serafim Leite – *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2004 [1ª ed. 1938], tomo II, livro III, cap. II, p. 318.

controle moral das populações, sobretudo escrava e aldeada, mas também para a conversão dos indígenas:

“Costumam os padres irem polas fazendas da Baía a confessar a gente que por ela esta espalhada nos engenhos e fazendas, onde são muito servidos e agasalhados. Os quais confessam os negros da Guiné e índios da terra, e casam os que estam em ruim estado, que podem ser casados, e fazem cristãos os que o não são, enfim trabalham polos pôr em bom estado”¹⁸.

Segundo Serafim Leite, as missões foram ainda impulsionadas em 1583, quando o visitador Gouveia emitiu um regimento para seu funcionamento. Esse regimento é interessante sob muitos pontos de vista. Aqui, cumpre destacar a referência, mesmo que indirecta, que é feita ao clero secular, mais especificamente os párocos das poucas paróquias da América portuguesa de então. Diz o regimento no seu item VI que os jesuítas

“não casem portugueses senão com especial licença dos seus curas e do Superior, nem negros, senão com grande exame se teem alguns impedimentos, e dando-lhe primeiro boa notícia do Sacramento. E não casarão índios das aldeias em casa de Portugueses, nem índios com outros de diversos senhores e raramente forros com escravos”¹⁹.

Ou seja, as normas que regiam a acção dos jesuítas em relação às populações locais naquele que era seu principal ministério – a missão e a administração dos sacramentos – reconhecia claramente o papel central dos curas, isto é, dos titulares das paróquias, no governo sacramental dos habitantes sob sua jurisdição, como preconizava o concílio. O regimento fazia assim uma clara divisão entre os lugares onde os jesuítas podiam exercer os privilégios a eles concedidos no tocante à administração espiritual dos índios aldeados, e os lugares onde essa administração competia ao clero secular. Mas esse regimento de 1583 parece ter apenas reafirmado algo que já era costumeiro na relação entre o clero secular e os jesuítas, até então única ordem regular instalada na América portuguesa²⁰.

Charlotte de Castelnau l’Estoile, em obra ainda inédita, mostra que apesar do Brasil ser fundamentalmente uma terra de missão (e aqui entende-se a busca pela conversão do gentio), onde os jesuítas estavam em posição de concorrên-

¹⁸ *Apud* Serafim Leite – *História da Companhia de Jesus...*, cit., tomo II, livro III, cap. II, 319.

¹⁹ Visita do padre Gouveia, 1586, Bras 2, 146v-147, *apud* Serafim Leite – *História da Companhia de Jesus...*, cit., tomo II, livro III, cap. II, p. 319.

²⁰ As primeiras casas franciscanas, beneditinas e carmelitas serão fundadas apenas no decorrer da década de 1580. Ver Caio Boschi – *As missões no Brasil*. In *História da expansão portuguesa*. Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, vol. II, 396-402.

cia com o clero secular, desde muito cedo se destacou a preeminência destes na administração dos sacramentos a si normalmente reservados, ou seja, o baptismo, o matrimónio e a confissão na Quaresma. Os jesuítas administravam espiritualmente apenas os índios das aldeias. Nesse sentido, o impacto de Trento – mesmo na questão da administração dos sacramentos aos índios – parece ter sido bastante rápido. Numa carta de 1571, o padre António da Rocha explicava aos seus superiores na Europa que as regras tridentinas quanto aos sacramentos deixavam aos jesuítas apenas a parte mais árdua do trabalho missionário, ficando ao clero secular a parte do leão: administrar os sacramentos e receber os pés de altar:

“Segun tengo entendido, despues que vino el Pe Ignacio d’Azevedo [visitador em 1567-1570], se mando que los esclavos se aparejassen en casa para los baptismos y casamientos; y, confessados, los embiassen al parrocho; y ansi no tiene él mas que dezir *Ego te baptizo vel Conjugo in matrimonium*, y llevar su pechança o offerta, quedan a los nuestros mucho dolor de cabeça, quemamiento de sangre y pechança para la vida eterna”²¹.

Havia Trento chegado ao Brasil? Sem dúvida, e bem rapidamente. No entanto, havia ainda muito a fazer para que a Igreja paroquial e a autoridade dos bispos se sobrepujassem à influência do clero regular, como aponta a existência generalizada de populações administradas espiritual e corporalmente pelo clero regular até à segunda metade do século XVIII, quando, durante todo esse período, o ideal tridentino era aquele descrito na carta do padre António da Rocha. Em 1611 uma lei régia tentou, num golpe de pluma, acelerar esse processo, “secularizando” o clero responsável pela administração dos aldeamentos. Quando isso não fosse possível, os curas poderiam ser regulares, mas ficavam “subordinados ao Ordinário, no que toca o seu officio de curas, conforme ao Sagrado Concílio Tridentino”²². Para não dizer que a lei ficou, neste quesito, letra morta, sabe-se que o administrador eclesiástico de Pernambuco passou efectivamente a clérigos seculares, por volta de 1618, algumas aldeias previamente sob a administração de jesuítas e de franciscanos²³.

Será somente sob o consulado pombalino, e não mais com o fito de uma adequação às normas tridentinas, mas sim aos ideais de civilidade do reformismo ilustrado, que os aldeamentos, transformados em vilas, passarão para a administração – que mais é, puramente espiritual – do clero secular e para o domínio

²¹ ARSI Bras 15, fl. 232v. *Apud* Charlotte de Castelneau l’Estoile – *Les chaînes du mariage: catholicisme, colonisation et esclavage au Brésil, XVI-XVIII siècles*. Tese para a obtenção de uma “habilitation à diriger des recherches”. Universidade de Paris-Sorbonne, Paris IV. Paris: [s.n.], 2013, p. 147.

²² Carta de lei de 10 de Setembro de 1611. In José Justino de Andrade e Silva – *Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J.J.A. Silva, 1854, vol. I, p. 309-310.

²³ Sobre a lei de 1611, ver Bruno Feitler – *Continuidades e rupturas da Igreja...*, cit., p. 209-216.

dos bispos²⁴. Chamam-se aqui a atenção para esta mudança de paradigma, pois é importante mostrar – como se verá a partir de outros exemplos – que a alegação da legislação tridentina e dos seus ideais em pareceres ou queixas com pedidos de reformas do clero ou da população em geral vai perder força sob a vigência dos ideais ultramontanos e ilustrados da segunda metade do século XVIII.

Deixe-se de lado a questão da liderança e supervisão dos bispos sobre o clero regular e as missões, para passar a explorar a questão do número de almas por paróquia e o problema crónico da imensidão não só dos bispados, mas principalmente das próprias freguesias do Brasil. O que se tentará demonstrar aqui é que apesar do empenho de várias gerações de prelados, em certos aspectos os ideais tridentinos acabaram por não ultrapassar o estágio de projecto, e que os próprios parâmetros utilizados pelos prelados para dar conta das realidades dos seus bispados, variou no tempo.

Faça-se um salto até o fim do período pombalino. Em 12 de Maio de 1777, o Secretário de Estado, Martinho de Melo e Castro, escrevia aos antístites do Brasil, ordenando-lhes que remetessem à Secretaria de Estado e à Mesa da Consciência e Ordens, uma relação das igrejas de seus respectivos bispados com dados sobre as rendas dos párocos, seus “merecimentos”, o número de sacerdotes por paróquia, a eventual necessidade de novas ordenações e as qualidades dos candidatos ao sacramento da ordem. Vale lembrar que esse inquérito foi feito no contexto da prévia proibição, por mandado régio de 18 de Agosto de 1768, de novas ordenações sem autorização da Coroa. Em carta de 1 de Outubro de 1777, o bispo de Pernambuco e fiel seguidor dos ideais reformistas pombalinos, D. Tomás da Encarnação da Costa e Lima (1774-1784) respondia que as principais freguesias do bispado, ou seja, Olinda, Recife e Paraíba, “não experimentam necessidade de sacerdotes que possam servir nelas e nas suas capelas interiores e circunvizinhas”, apesar de reclamar da quantidade de comissários do Santo Ofício no Recife e das suas desculpas para não servirem o ordinário²⁵.

Assim, os principais centros urbanos do bispado tinham clero considerado como suficiente para a administração dos sacramentos e a “observância dos preceitos divinos e eclesiásticos nas grandes distâncias das suas freguesias”²⁶. “Toda necessidade de sacerdotes”, escrevera o prelado poucos meses antes,

²⁴ Sobre os índios sob o consulado pombalino, ver Fabrício Lyrio Santos – *Da Catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia na segunda metade do século XVIII*. Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade Federal da Bahia. [S.l.]: [s.n.], 2012.

²⁵ Sobre D. Tomás da Encarnação, ver Evergton Sales Souza – *Igreja e Estado no período pombalino. Lusitania Sacra*. 23 (2011) 207-230.

²⁶ AHU – Conselho Ultramarino, Brasil, Pernambuco, cx. 128, doc. 9691. Carta do bispo de Pernambuco D. Tomás da Encarnação ao secretário de estado Martinho de Melo e Castro (Olinda, 15 de Dezembro de 1777).

“é para esses dilatados sertões e para as suas freguesias tantas léguas distantes umas das outras, para as capelas fundadas nessas distâncias em utilidade dos povos vizinhos, que com tempo não podem recorrer às suas matrizes, para as capelas de tantos engenhos necessários a seus trabalhadores, que também não podem concorrer às suas matrizes distantes e sem prejuízo do trabalho das moendas nos domingos, e dias santos. E cada um dos engenhos é como uma povoação distante da sua matriz”²⁷.

Note-se, para começar, a falta de referência ao Concílio, *leitmotiv* de muita da documentação anterior ao período pombalino pelo que toca à falta de clérigos e à imensidão das paróquias, como o apontam, por exemplo, os relatórios de visitas *ad limina* dos bispos do Brasil enviados a Roma²⁸. Sublinhe-se, ainda, o problema crónico da distância entre os engenhos e fazendas, ou seja, os diferentes aglomerados populacionais, e as sedes das paróquias. Tratava-se de um problema grave, que dava espaço, por exemplo, a que surgissem casos de bigamia em que os dois matrimónios haviam sido celebrados em povoações distintas de uma mesma paróquia ou em paróquias vizinhas, o que chegou a acontecer na transição do século XVII para o XVIII²⁹.

Para limitar a escassez de sacerdotes provocada pela proibição de 1768, o bispo de Pernambuco D. Tomás da Encarnação pediu a autorização para ordenar 280 novos sacerdotes, por se acharem então (em 1777) vagas 246 capelas, 18 freguesias de índios “e outras sem mais sacerdotes que o seu pároco”, que seriam aqueles “indispensavelmente necessários para a administração dos sacramentos nos vastos sertões desta diocese”³⁰. Seguindo os cálculos do prelado, enquanto nas principais paróquias urbanas o número de entre 49 e 75 fogos por sacerdote parecia suficiente, na zona rural bastaria uma média de 106,5 fogos por sacerdote, ou seja, pouco mais de 500 fiéis por sacerdote. É notável o fato de o prelado usar aqui como referência o número geral de sacerdotes seculares, e não o de párocos e coadjutores, como o fez o arcebispo da Baía D. Sebastião Monteiro da Vide, em 1703, quando efectuou uma primeira visita à sua diocese. O prelado baiano comparou a sua média de almas por paróquia (entre 2 e 3 mil, números seme-

²⁷ AHU – Conselho Ultramarino, Brasil, Pernambuco, cx. 127, doc. 9677. Ofício do bispo de Pernambuco D. Tomás da Encarnação ao secretário de estado Martinho de Melo e Castro (Olinda, 1 de Outubro de 1777).

²⁸ ASV – Sacra Congregazione Concilii, Relationes, 596 (Olinda), 712 (Salvador), 729 (Rio de Janeiro).

²⁹ [D. Sebastião Monteiro da Vide] – Notícias ao arcebispado da Bahia..., *cit.*, p. 334-342. Bruno Feitler – Poder episcopal e Inquisição no Brasil: o juízo eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião Monteiro da Vide. In *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Org. de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 98-100.

³⁰ AHU – Conselho Ultramarino, Brasil, Pernambuco, cx. 126, doc. 9545. Carta do bispo de Pernambuco D. Tomás da Encarnação ao rei D. José (Olinda, 19 de Fevereiro de 1777).

lhantes ao do bispado de Pernambuco na mesma época³¹) àquelas, baixíssimas, do bispado do Porto (513 por paróquia), mas também com aquela (de 400 almas) preconizada pelo III Concílio limense, com direito à completa citação do cânone peruano³². Monteiro da Vide pressionava o rei a criar mais paróquias coladas e a permitir a nomeação de mais coadjutores por paróquias, “por ser assim conforme ao sagrado Concílio Tridentino” e pelo soberano ter aceite “cobrar dízimos, obrigando-se a erigir igrejas com ministros necessários, assinando-lhes de sua real fazenda dote suficiente”. Lembre-se que uma provisão régia de 8 de Novembro de 1608 ordenava a nomeação de coadjutores para “todas as vigararias do Estado do Brasil, e nas aldeias que estiverem distantes umas das outras mais de duas léguas; consignando-se-lhes a cõngrua de 25\$rs, sendo o fim desta criação o terem os vigários com que se confessarem”³³.

Entre 1710 e 1777 mudaram-se ligeiramente as justificações para o incremento do número de sacerdotes. Antes, a função do clero secular coadunava-se com as necessidades espirituais dos fiéis, a obrigação régia (tendo em vista os diferentes padroados em vigor), o respeito a Trento e, finalmente, o próprio sustento do império, já que “estabelecer, conservar e aumentar o culto do verdadeiro Deus e a fé e religião cristã [são] a maior segurança e certeza da duração e firmeza dos impérios e reinos”³⁴. Já em 1777 acenava-se apenas para as necessidades da população. Monteiro da Vide pressionava, seguindo Trento, que se criassem mais paróquias e que se aumentassem seus rendimentos. D. Tomás da Encarnação pedia apenas sacerdotes, apesar dos 712 fogos por paróquia estarem ainda bem longe daquilo que havia sido idealizado em Lima ou na Baía (ou seja, cerca de 100 fogos por pároco – e não por sacerdote). O que estes números mostram, assim como esta rápida comparação entre a situação da Baía sob o governo de um prelado modelar e de Pernambuco sob um governo claramente regalista, é que em tempos de influências ilustradas e galicanas, as normas e os parâmetros tridentinos haviam sido deixados de lado enquanto argumentos de peso, sem terem por isso sido contestados.

³¹ Havia em todo o bispado de Pernambuco 30 paróquias em 1693 e 36 em 1700, para uma população total de 62.415 e 68.030 pessoas respectivamente (o número de “fogos” multiplicado por 5), o que resulta num número médio absurdamente alto de fregueses por pároco: 2080 e 1890, respectivamente. Ver Bruno Feitler – *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste, 1640-1750*. São Paulo: Phobeus; Alameda, 2007, p. 47-49.

³² Se Trento preconizava que cada paróquia tivesse um número “suficiente” de sacerdotes para a administração dos sacramentos, sem avançar valores exactos, o concílio de Lima III pedia que houvesse ao menos um pároco para cada 400 índios paroquianos, mas que se possível, esse número baixasse até 200. Rubén Vargas Ugarte – *Concilio Limenses (1551-1772)*. Lima: Tip. Peruana S. A., 1952, tomo II, p. 193.

³³ AHU – Conselho Ultramarino, Cod., 1276, fl. não numerado [Index C das ordens].

³⁴ [D. Sebastião Monteiro da Vide] – *Notícias ao arcebispado da Bahia...*, cit., p. 327.

3. Normas e espírito tridentino em contradição?

O complexo sistema de provimento das conesias, paróquias e outros benefícios eclesiásticos sob o regime do padroado, assim como o instrumento das visitas episcopais, apontam por sua vez para a existência de algumas contradições – mesmo que leves – entre o espírito da norma tridentina e a prática dessas nomeações e visitas. Vejamos em primeiro lugar os diferentes modos pelos quais eram providos os benefícios eclesiásticos, para num segundo tempo explorarmos a questão das visitas diocesanas.

Trento, na sua sessão 24, cap. XVIII, instituiu que as igrejas paroquiais fossem providas por concurso. O bispo “e aquele que tem direito de padroado” deverão convocar “sujeitos aptos” ou publicar edital para a oposição, a ser executada por examinadores. Tudo isto por “convir sumamente para a salvação das almas que as igrejas sejam governadas por párocos dignos e idóneos”³⁵. Pois bem, como mencionam as *Definições e estatutos* da Ordem de Cristo, uma declaração dos cardeais (provavelmente da Congregação do Concílio), de 28 de Março de 1589, instituiu que “nas igrejas parrochiaes das Ordens militares, não ha lugar o Concilio, por serem regulares”. Apesar disso, o texto preconizava concursos e exames nesses provimentos³⁶. Como lembra Aldair Rodrigues, não há como saber com certeza a importância das nomeações por decreto, apesar de, na segunda metade do século XVIII isso parecer exceção³⁷. Pollyanna Mendonça também cita um interessante documento de 1795 no qual a Mesa da Consciência e Ordens afirma que “os bispos do Ultramar [...] pouco a pouco vão tratando [...] de usurpar o padroado, que pertence *in solidum et pleno iure* a Sua Majestade como grão mestre de todas as igrejas do Ultramar, que recebem cômgruas da Real Fazenda”³⁸. Questão de método: essas nomeações sem concurso podem ser consideradas “tridentinas”? Em que medida esta resolução foi realmente aplicada?

Segundo as Constituições primeiras do arcebispado da Baía, datadas de 1707, o rei

³⁵ *O Sacrosanto, e Ecumenico Concilio de Trento...*, cit., sessão XXIV, tomo II, cap. XVIII, p. 323-325.

³⁶ *Definições e Estatutos dos Cavalleiros, e freires da Ordem de Nosso Senhor Iesu Christo. Com a Historia da origem e principio della*. Lisboa: Na Officina de Ioam da Costa, 1671, parte III, tít. XI, p. 116-117. Para uma problematização da diferença existente entre o padroado régio e o padroado das ordens militares, ver Aldair Carlos Rodrigues – *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade de São Paulo. [S.l.]: [s.n.], 2012, p. 20-26.

³⁷ *Ibidem*, p. 48.

³⁸ ANTT – Mesa da Consciência e Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, cx. 15, m. 15. *Apud* Pollyanna Gouveia Mendonça – *Parochos imperfeitos: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial*. Tese de doutoramento em História apresentada à Universidade Federal Fluminense. [S.l.]: [s.n.], 2011, p. 185.

“costuma permitir-nos o uso desta regalia [o provimento das paróquias], atendendo mais ao útil das igrejas e bem de seus vassallos do que a este supremo domínio [o padroado], e querendo em tudo conformar-se com o que dispõe o sagrado Concílio Tridentino, concede aos bispos a faculdade de prover as igrejas, precedendo concurso a elas para que sejam providas de párocos idôneos e dignos de exercitarem as gravíssimas obrigações do officio pastoral”³⁹.

No entanto, esses mesmos exames – que em teoria serviriam para prover as paróquias com os melhores candidatos pelo que tocava em termos de conhecimento do latim, casos de consciência, canto, etc. mas também a sua origem social e o seu comportamento – podiam, por vezes, parecer entraves a uma boa provisão, condizente com as necessidades tridentinas. Em 1671, o bispo do Brasil D. Estêvão dos Santos (que faleceu menos de dois meses depois de sua posse), e mais tarde, em 1683, o arcebispo da Baía D. frei João da Madre de Deus, por cartas do príncipe regente D. Pedro, receberam o poder de prover dignidades, conesias, vigararias e outros benefícios, “por lhe[s] fazer graça e mercê”, sem concurso. O texto das cartas régias autorizava que, com o parecer do prelado, e “informação somente do nascimento, qualidade, vida e costumes da pessoa ou pessoas que se houverem de prover” [...], “se passem às tais pessoas suas cartas de apresentação e as mais provisões necessárias segundo ordenança, sem preceder acerca deste caso outro exame, nem diligência alguma”. E isso

“pelo assim sentir ser serviço de Deus Nosso Senhor e desejar que o cargo pontifical se exercite com mais autoridade e as dignidades [...] e outros cargos eclesiásticos da Sé e bispado do Brasil se provejam com facilidade e certa informação como convém a descargo de minha consciência e bom governo da dita Sé e bispado”⁴⁰.

Neste caso, o não respeito do que era preconizado por Trento (os exames feitos por ao menos três examinadores), tinha os mesmos objectivos que a regra tridentina: prover dignidades, vigararias e outros benefícios, sob o encargo da consciência do prelado, para a boa execução do cerimonial catedralício e a administração dos sacramentos aos fiéis. Ou seja, a não aplicação da norma tridentina a respeito do provimento de cargos eclesiásticos não implicava necessariamente a não observação dos ideais tridentinos quanto ao fim dessa mesma norma: o provimento de candidatos, quando não perfeitos, ao menos os melhores possíveis no plano da sua formação, capacidade e origem social.

³⁹ *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010 [1719]. Liv. III, tít. XXII, §§ 518-519.

⁴⁰ AHU, Conselho Ultramarino, Cód. 1276 (“Colleção dos alvarás, provisões e mais ordens régias relativas à metrópole da cidade da Bahia e outros bispados do Estado do Brasil...”), fl. 21-25v.

Outro caso que ajuda a relativizar a busca de uma situação modelar a respeito da acatamento dos preceitos tridentinos no Brasil é o das visitas diocesanas. As resoluções conciliares advogavam a residência dos bispos, a elevação da dignidade eclesiástica e uma maior vigilância sobre o clero e os fiéis, objectivos esses que foram alcançados, em grande parte, através das visitas pastorais. Estas serviram como instrumento de inspecção dos edifícios e dos paramentos das igrejas onde havia cura de almas, e dependendo dos contextos, de normalização social e moral, e de educação religiosa dos fiéis⁴¹. A importância das visitas diocesanas foi reiterada na América portuguesa pelo *Regimento do auditório eclesiástico do arcebispado da Bahia*, por exemplo, onde se diz que as “principais causas” da chegada de um visitador eram “a reverência do culto Divino, a reforma dos costumes, a extirpação de pecados e ver como se governa aquela igreja no espiritual e temporal”; causas essas que deviam ser comunicadas pelo visitador aos fiéis da paróquia que estava recebendo a visita, através de um edital publicado dias antes de sua chegada. Para além do discurso do redactor do *Regimento*, José Pedro Paiva sublinha as quatro principais dimensões adquiridas pelas visitas pastorais nos séculos XVII e XVIII particularmente em Portugal: 1) afirmação da autoridade do prelado; 2) difusão das decisões do concílio de Trento, sobretudo no tocante à separação entre o sagrado e o profano, a difusão de certas devoções, e uma maior cerimonialidade e uniformização do culto, doutrina e liturgias; 3) era um mecanismo disciplinador dos comportamentos, em paralelo com a Inquisição e a acção dos missionários e dos confessores, e 4) era um mecanismo de controlo social, ao punir delitos morais, sociais e de fé⁴².

As visitas diocesanas foram frequentes no Brasil, como evidenciam, por exemplo, os números de Pernambuco, e ocorreram já no governo dos seus primeiros bispos, como mencionamos acima⁴³. É claro que os longos períodos de sede vacante dos bispados e prelazias do Brasil sem dúvida implicavam numa quebra do ritmo da realização dessas visitas, mas podemos afirmar que, desde cedo, elas foram uma das principais preocupações dos seus prelados. O difícil é aferir o impacto que tiveram no controlo da população, do clero paroquial e da decência das igrejas e de seus paramentos.

⁴¹ Joaquim Ramos de Carvalho – A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. *Revista Portuguesa de História*. 24 (1988) 121-163.

⁴² Regimento do Auditório Eclesiástico do Arcebispado da Bahia Metrópole do Brasil e da sua relação, e oficiais da justiça eclesiástica, e mais coisas que tocam ao bom governo do dito Arcebispado [...]. In *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia...*, cit., tít. VIII, § 385 e José Pedro Paiva – As visitas pastorais. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 251-252.

⁴³ Para uma cronologia das visitas diocesanas no bispado de Pernambuco: Bruno Feitler – *Nas malhas da consciência...*, cit., p. 24-44.

Em 12 de Fevereiro de 1698, António da Silva Pinto, representante do “povo da Bahia” em Lisboa, apresentou ao rei um longo rol de “queixas”, preconizando, sobretudo, uma normalização das taxas cobradas pelas diferentes instâncias da justiça eclesiástica por meio da promulgação de constituições próprias. Noutro lugar Evergton Sales Souza e eu afirmámos que estas “queixas” foram, sem dúvida, um grande impulso para que se fizesse, finalmente, o primeiro sínodo episcopal e se promulgassem as primeiras constituições de uma diocese luso-americana. No entanto, entre a miríade de casos relatados por Silva Pinto contra o arcebispo D. João Franco de Oliveira, convém aqui chamar a atenção para um relacionado com as visitas episcopais⁴⁴.

Segundo o autor das *Queixas*, o arcebispo defraudava o coro da Sé, ao enviar ao mesmo tempo vários cônegos em visita. Enquanto os cônegos Gonçalo de Benavides e Francisco Pereira iam crismar ao sertão, partiram em visitas o cônego Sebastião do Vale Pontes também para o interior, o chantre Manuel Lopes Delgado visitava o recôncavo, Gaspar Marques as “vilas de baixo”, e o deão da Sé, Nicolau Pais Sarmento, as freguesias da cidade de Salvador. Tudo indicaria assim para um retrato de um bispo cioso da realização de visitas, inclusive pessoalmente. Contudo, segundo o denunciante, esse envio de visitantes tinha como único objectivo “enriquecer seus capitulares com os emolumentos que lhes resultam das visitas”, além de sobrecarregar os gastos, que ficavam por conta da Fazenda Real. Com efeito, era a Coroa que custeava embarcações e mantimentos para os visitantes, como foi seguidamente confirmado por leis régias⁴⁵. Citando Trento, entre outras referências, o autor lembra que o fim das visitas é “adquirir almas para Cristo, e não utilidade para quem as faz”, onerando ao mesmo tempo os párocos, que acabavam por manter os visitantes mais tempo do que o necessário. Os contra-exemplos dados foram do arcebispo D. frei Manuel da Ressurreição (1687-1691) e do bispo de Pernambuco D. Matias de Figueiredo e Melo (1687-1694), “tão atentos às suas obrigações” que renunciavam à hospedagem dos párocos e levavam escrivão da visita e meirinho,

“sem outra alguma pompa mais que a de um pajem para o seu serviço e capelão para os ajudarem nas missões a confessar, e talvez sendo este o próprio escrivão dela. Sendo tal a isenção daqueles, que muitas vezes, nos ásperos desertos daquele estado, nem as casas dos próprios párocos, por não serem-lhes onerosos, ocupavam, alojando-se nas sacristias e varandas das igrejas”.

⁴⁴ AHU – Conselho Ultramarino, Luísa da Fonseca, cx. 32, doc. 4131.

⁴⁵ Alvará de 2 de Janeiro de 1633 para o bispo da Baía D. Pedro da Silva, para que ele e seus visitantes tivessem embarcação e mantimentos necessários para as visitas, “assim e da maneira de que se davam ao bispo D. Pedro Leitão e aos mais seus antecessores e a seus visitantes por minhas provisões”. AHU – Conselho Ultramarino, Cód. 1276, fl. 27-28.

Contrariamente a esses bastiões tridentinos,

“nas vezes que tem saído o reverendo arcebispo a visitar ou crismar fora da cidade [...] é notável a estrondosa preparação com que a lisonja lhe fabrica as jornadas, não só os parciais, se por mar faz caminho, com galhardetes lhe empavezam a embarcação. Se não o acompanham particulares por obséquio, oficiais e criados por estado, dos quais ele se não desagrada e para que tudo sejam estrondos e nada efeitos pelo pouco fruto que se vê. Não parte para fora sem que o governador mande aviso de que estão as fortalezas preparadas para o despedir com salvas, sem o que se não embarca, nem do porto desamarra a embarcação. Prevenidas já nas igrejas paroquiais adonde se dirige, as ordenanças postas em alas, para com as mesmas o receberem, as quais o agradam tanto que na freguesia de Itaparica desculpou o reverendo arcebispo a sua tardança com o pretexto de lhe não permitir o governador ir mais cedo sem aquelas, para as quais não sabia da certeza da viagem. [...] E com esta multidão de gente que qu[ilegível] pouco menos, leva qualquer visitador seu (sendo que só oito pessoas se taxam para a companhia de cada um *in Bra-carens cons. 4. act. 2. cap. 1º*). Se mantém todos à custa de cada um dos miseráveis párocos daquele arcebispado, não só dias, mas ainda meses, e não só ele e os que o acompanham na cidade, senão as tropas de homens de cavalo que levam e o acompanham de umas para outras freguesias, de cujo exercício o dito prelado se não preza de pouco quando a cavalo monta, e ainda a todas as visitas particulares da nobreza a que o buscam em casa deles, cuja permanência contínua, ou acaba segundo as repetidas iguarias com que se hospedam, e há pároco que o não fez com menos de dois mil cruzados, fora as conduções de cavalos e embarcações, negros para o comboiarem ou lhes desembarcarem o fato”⁴⁶.

O que esse longo debulhar de acusações demonstra? Primeiro que o arcebispo D. João Franco de Oliveira visitava pessoalmente e por longos períodos sua diocese e também fazia largo uso da delegação dessa importante missão pastoral a membros do seu cabido. Ora, trata-se de uma aplicação contínua de um dos grandes instrumentos disciplinadores revigorados por Trento. Os excessos dos visitantes e do prelado, em comparação com os métodos de prelados anteriores, podem ser vistos como uma disfunção das visitas, mas também como um modo de marcar – característica também bastante tridentina – a grande preeminência e destaque da figura do arcebispo primaz do Brasil, cioso da honra de seu cargo, como fez de outras maneiras, por exemplo, D. Sebastião Monteiro da Vide⁴⁷. Quem seria o mais zeloso guardião das normas e do espírito tridentino: o arcebispo perdulário ou o económico representante do povo da Baía? Longe de ser punido ou advertido, D. João Franco de Oliveira foi louvado por outras plumas, tanto em Roma

⁴⁶ AHU – Conselho Ultramarino, Luísa da Fonseca, cx. 32, doc. 4131, fl. 6v-8.

⁴⁷ Ver Bruno Feitler e Evergton Sales Souza – Introdução a: *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia...*, cit.

quanto no Brasil⁴⁸, e em 1700 foi transferido para o bispado de Miranda, o que pode ser visto como uma promoção, mesmo que para uma diocese menor, mas no reino.

A aplicação das regras do concílio de Trento no Brasil nunca parece ter sofrido – de modo amplo – discussão. Mas isto não quer dizer que teriam sido aplicadas perfeitamente, ou inteiramente, num momento ou noutra durante os séculos em que vigorou. Adaptações, variações, avanços e recuos podem ser detectados em diferentes conjunturas económicas e políticas, mas também em relação – é claro – com a natureza específica das terras de padroado, como foi rapidamente reconhecido pelo próprio colégio de cardeais de Roma, e, como vimos, com a personalidade dos diferentes prelados. Não resta dúvida, por exemplo, que nas décadas de 1720, 1730 e 1740, quando houve uma preponderância de nomeações de jacobeus ou de homens próximos à jacobea para diferentes dioceses, com seu rigorismo e seu pendor reformista, foi um momento especial de busca da perfeição tridentina ao menos pelo que toca o governo episcopal. Sob Pombal, o regalismo combativo resultou na limitação da jurisdição episcopal (na verdade iniciada pouco tempo depois do fim do Concílio⁴⁹) e ao mesmo tempo na maior submissão do episcopado aos desígnios da política ilustrada, acabando por modificar as próprias expectativas dos prelados quanto ao respeito das normas tridentinas e colocando, como principal (mas não único) paradigma de acção, não mais as normas de Trento, mas os ideais do despotismo ilustrado.

⁴⁸ Esses pareceres positivos sobre a acção episcopal de D. João Franco vieram da Congregação do Concílio e do jesuíta João da Rocha, ver Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil: expansão missionária e hierárquica*. Santa Maria: Pallotti, [1982], vol. II, p. 158-159 e n. 39.

⁴⁹ Palomo lembra que D. Sebastião publicou disposições, em 1569, colocando limites à jurisdição eclesiástica e à aplicação do direito canónico e das regras tridentinas em Portugal. Essas limitações culminaram na Concórdia de 1578 que fixou a justiça real como possível recurso para casos julgados inicialmente em tribunais episcopais, Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal...* cit., p. 29.

A CONSTRUÇÃO DE UMA CRISTANDADE TRIDENTINA NA AMÉRICA PORTUGUESA (SÉCULOS XVI E XVII)*

EVERGTON SALES SOUZA**

No dia 3 de Junho de 1564, juntamente com o breve pontifical de Pio IV, *Sacri Tridentini*, chegaram a Portugal os decretos do Concílio de Trento. Alguns meses depois, em 12 de Setembro, alvará régio tornava os decretos conciliares lei geral do reino¹. Esta rápida aceitação dos decretos conciliares pela Coroa portuguesa não significou imediata aplicação do programa de reformas ali exposto². Dada a

* Este texto é resultado de pesquisas financiadas pela FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, CNPq e CAPES. Também está associado ao Projecto *Bahia 16-19 – Salvador da Bahia: American, European and African forging of a colonial capital city*, Marie Curie Actions, IRSES, GA-2012-318988 (CHAM-FCSH-UNL e UA; EHESS; UFBA). Originalmente, este texto foi fruto de um convite/desafio feito por José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, com a concordância de Adriano Prosperi, para que eu participasse no colóquio *Trent and beyond: the Council, other powers, other cultures*, realizado em Trento, em Outubro de 2013. A todos eles gostaria de apresentar meus sinceros agradecimentos. Sou igualmente grato a Bruno Feitler pela leitura atenta que fez da penúltima versão deste artigo e redobro minha gratidão a José Pedro Paiva pelos comentários e sugestões que fez a este texto.

** Universidade Federal da Bahia e CNPq

¹ António Camões Gouveia – Contra-reforma. In *Dicionário de História de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 15-19; Federico Palomo – *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa: Livros Horizonte, 2006, p. 28-29; Marcelo Caetano – Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*. 19 (1965) 7-87.

² As dificuldades de aplicação das decisões tridentinas também foram evidentes noutras partes da Europa. Para uma visão de conjunto ver, entre outros, Ronnie Po-chia Hsia – *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico – (1540-1770)*. Bologna: Il Mulino, 2009; Ronnie Po-chia Hsia (ed.). – *A companion to the reformation world*. Malden e Oxford: Blackwell Publishers, 2006; J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.) – *Histoire du Christianisme*. Vol. 8: *Le temps des confessions (1530-1620)*. Sob a responsabilidade de Marc Venard. Paris: Desclée, 1992.

sua complexidade, dimensão ou problemas de diversa natureza, várias disposições conciliares levariam tempo até serem efectivamente observadas³. A distância e o contexto da América portuguesa, que durante o século XVII, em larga medida, permaneceu uma terra de missão, constituíram obstáculos suplementares à aplicação de algumas directrizes tridentinas. Teriam esses entraves força suficiente para impedir a construção de uma Igreja tridentina em terras luso-americanas nos séculos XVI e XVII?

Alguns historiadores brasileiros têm seguido a tese de que, entre nós, foi tardia a tridentinização da Igreja. Riolando Azzi, por exemplo, sustentou que

“o Concílio de Trento não teve quase influência nos dois primeiros séculos de vida colonial brasileira. Apenas na primeira metade do século XVIII surgiu um novo impulso por promover a doutrina tridentina, especialmente através das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, promulgadas em 1707 por D. Sebastião Monteiro da Vide”⁴.

A argumentação avançada por Lana Lage sintetiza bem essa forma de pensar o problema. Para ela, “no Brasil, a reforma tridentina só chegaria de forma sistemática no século XVIII”, pois teria sido no decurso do longo reinado de D. João V (1706-1750) que o episcopado tomaria as medidas necessárias para o efeito. De entre essas medidas a autora destacava a criação de novas prelazias e bispados, a multiplicação das paróquias, o reforço da hierarquia eclesiástica, a realização de visitas episcopais, a fundação de seminários diocesanos, a instituição das conferências de moral, a vigilância das ordenações, da pregação e da confissão⁵.

O próprio título do presente artigo indica minha propensão a pensar o problema de outra forma. Tenciono mostrar como a Igreja na América portuguesa aplicou, da maneira que foi possível no contexto luso-americano, as directrizes tridentinas desde o século XVI. Por conseguinte, tratarei de aspectos relacionados

³ Ver, entre outros, Maria de Lurdes C. Fernandes – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2 *Humanismos e Reformas*. Coord. João Francisco Marques e António C. Gouveia. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Federico Palomo – *A contra-reforma em Portugal...*, cit.; José Pedro Paiva – La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640). *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*. 20:1 (2010), 37 p. (<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm>).

⁴ Riolando Azzi – *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 8.

⁵ Para a autora “Essas e outras ações realizadas no século XVIII tiveram como importante referência o documento que condensou a adaptação para a realidade colonial das decisões tridentinas: as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, publicadas em 1707 por D. Sebastião Monteiro da Vide. Suas determinações seriam difundidas pelas paróquias por meio das cartas pastorais e decisões dos bispos comprometidos com esse monumental esforço de adequar o clero colonial às exigências tridentinas”, ver Lana Lage – As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In Bruno Feitler e Evergton Sales Souza – *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011, p. 148.

quer com a vida institucional, quer com o quotidiano das populações, a fim de proporcionar uma melhor avaliação da presença dos instrumentos e agentes eclesiais envolvidos na construção dessa Igreja tridentina e no enquadramento religioso da sociedade. No terreno institucional será particularmente importante entender os mecanismos que permitiram a acção e penetração da Igreja diocesana em diferentes regiões do território, procurando descrever e analisar, em especial, o papel do episcopado e do clero secular ao longo dos séculos XVI e XVII. Já no que toca à observação do modo como os fiéis receberam as normas tendentes ao disciplinamento das consciências e dos comportamentos, será preciso atentar para a sua reacção diante dos missionários e face ao clero diocesano.

As dificuldades impostas pela ausência de fontes documentais eclesiais, em particular aquelas que deveriam encontrar-se nos arquivos diocesanos brasileiros, tornam obrigatório o recurso a uma variada gama de documentos oriundos de arquivos eclesiais nacionais e estrangeiros, bem como estatais e administrativos, a exemplo das súplicas e consultas conservadas no Arquivo Histórico Ultramarino. Somente esse entrecruzamento de fontes pode proporcionar uma visão mais abrangente sobre os temas que se desejam enfrentar.

À guisa de introdução, será importante assinalar dois pontos que foram, por vezes, negligenciados por autores que trataram da aplicação dos decretos tridentinos no Brasil moderno. O primeiro consiste em lembrar que a diocese da Baía, primaz do Brasil, foi erigida em 1551, doze anos antes da sessão final do Concílio, e permaneceu até 1676 como a única da América portuguesa. Essa atrofiada estrutura diocesana deve ser tida em consideração quando se trata de analisar alguns aspectos das directrizes conciliares para o enquadramento religioso do clero e dos fiéis. A ausência de implementação de uma ou outra determinação conciliar não constitui por si só prova de que essa Igreja estivesse à margem do modelo tridentino. Dando a devida atenção ao contexto particular no qual ela se inseria, o historiador aumenta as possibilidades de não se deixar levar por análises precipitadas.

O segundo ponto a assinalar consiste em relembrar que, nem na Europa, o programa tridentino foi cumprido à risca. Não se trata de apontar apenas para os problemas políticos atinentes à aceitação dos decretos conciliares, como no caso francês, tão bem estudado por Alain Tallon⁶, mas ressaltar as dificuldades de aplicação de directrizes que, no mais das vezes, não deveriam suscitar maior oposição. No contexto específico do reino de Portugal foram muitas as disputas provocadas pela aplicação das decisões tridentinas no interior do próprio campo religioso⁷.

⁶ Alain Tallon – *La France et le Concile de Trente*. Roma: École Française de Rome, 1997.

⁷ José Pedro Paiva – *La reforma católica en Portugal...*, *cit.*, p. 10, chama a atenção para o fato de que a aplicação de decisões tridentinas como a criação de seminários e a realização de visitas pastorais suscitaram grandes disputas no campo religioso.

A instituição dos seminários diocesanos para formação do clero constitui um dos exemplos. D. frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, modelo de bispo tridentino, defensor tenaz da instituição de seminários diocesanos, levou praticamente dez anos, após o fim do Concílio, para fundar o seminário de sua arquidiocese. Os problemas de ordem prática foram muitos e a oposição do cabido de Braga, em particular por conta das despesas que a nova instituição acarretaria, contribuiu fortemente para atrasar a construção do seminário cuja fundação data de 1572⁸. Entretanto, várias dioceses portuguesas ficariam longo tempo sem seminários. Um bispado importante como o do Porto só teria seminário no século XIX. Coimbra teve seu seminário edificado entre 1748 e 1765, no episcopado do célebre D. Miguel da Anunciação⁹. Naquela altura, talvez fosse esse seminário no reino que melhor se adaptasse ao modelo tridentino, razão pela qual Sémonin, cônsul geral da França em Portugal, escrevia em carta de Dezembro de 1768:

“Il [D. Miguel d’Anunciação] a autrefois envoyé en France des ecclésiastiques de confiance pour s’y instruire et il en a fait venir quelques prêtres dont il s’est servi pour établir un séminaire que l’on dit être bien ordonné. Il est le seul des Evêques de Portugal qui ait donné une marque de zèle aussi estimable. Les autres diocèses n’ont point de séminaires. Ceux qui postulent les ordres sacrés ne sont assujétis qu’à de courtes retraites qu’on leur fait faire dans des maisons religieuses”¹⁰.

Se a situação em Portugal era essa, não seria de admirar que a América portuguesa não tivesse seminário diocesano. Embora, no rasto do Concílio pareça ter havido o esforço por parte do bispo e da Coroa para dotar a Baía de seminário – D. Sebastião, em 1569, chegou a emitir a ordem de sua fundação, dotando-o do rendimento de 120 mil réis anuais¹¹ – é bastante difícil saber como, onde e até quando ele teria funcionado. A escassa documentação relativa ao período permite saber, contudo, que as condições da cidade da Baía, onde deveria ser instalado, ainda estavam distantes de constituir um ambiente favorável ao pleno desenvolvimento das actividades diocesanas. Uma descrição da urbe, feita naquele mesmo ano de 1569 pelo jesuíta Francisco de Monclaro, dava conta de que Salvador era como “hua aldea de ate duzentos vizinhos e os mais deles estão a mor parte do tempo em suas fazendas”. Segundo o mesmo relato, toda a cidade “se resolve

⁸ Cf. Raul de Almeida Rolo – *L’évêque de la réforme tridentine: sa mission pastorale d’après le Vénérable Bathélemy des Martyrs*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1965, p. 191-201.

⁹ Sobre D. Miguel da Anunciação ver, entre outros, João E. Pimentel Lavrador – *Pensamento Teológico de D. Miguel da Anunciação – Bispo de Coimbra (1741-1779) e Reformador da Diocese*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995.

¹⁰ Archives du Ministère des Affaires Etrangères – Affaires politiques, Portugal, 99, fl. 172v-173.

¹¹ ANTT – Chancelaria da Ordem de Cristo, Lv. 2, fl. 14v. *apud* Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil: origem e desenvolvimento [Século XVI]*. Santa Maria: Palotti, 1981, vol. I, p. 183-184.

em bispo, cabido e clérigos e officiaes del Rey como provedor moor provedor pequeno e patrão e escrivães e almoxarifes e outros officiaes sem terem de q servir seus officios”¹². A pobreza demográfica ia a par com a económica:

“El Rey tem os dizimos dos açucars e algodoes q da a terra e não mais e isto ainda nas partes que caem ao longo do mar, e he tão pouco que não basta para sustentar os ordenados sem necessidade dos officiaes e quando nos ão de fazer pagamento quebrasse para o reino”¹³.

A imagem fornecida pelo jesuíta é particularmente importante por mostrar os limites de uma cidade em processo de construção – note-se que Salvador havia sido fundada em 1549, por Tomé de Souza. É impossível dissociar o desenvolvimento das estruturas diocesanas do processo de construção da cidade e, mais amplamente, da própria colónia. Numa “capital” em que falta gente, onde não há dinheiro suficiente para pagar as folhas do civil e do eclesiástico, não seria surpresa se a iniciativa de fundação do seminário fracassasse. E, de facto, numa carta do jesuíta Cristóvão de Gouveia, de 19 de Agosto de 1585, há um longo parágrafo a tratar da instituição dos seminários no Brasil que permite, pela primeira vez, determinar com alguma segurança que o seminário da Baía não teria funcionado logo após a resolução de D. Sebastião. Mais importante ainda, as dificuldades enunciadas pelo autor da missiva tornam mais evidente o universo de problemas enfrentado pela Igreja nesses primeiros tempos da colonização do Brasil, bem como a necessidade de constantemente engendrar soluções práticas que fossem adaptadas àquela realidade. Para Cristóvão de Gouveia o ideal seria que, em Pernambuco, Baía e Rio de Janeiro, houvesse alguma casa em que se pudessem recolher filhos de portugueses, onde estivessem submetidos à direcção de um clérigo ou secular, sendo visitados e instruídos com alguma frequência pelos jesuítas e sustentados por seus pais. Sua proposta justificava-se pelo facto de a maior parte dos moradores e suas famílias não residirem na cidade, mas nas suas fazendas e engenhos, vindo raramente à cidade. Além disso, muitos nem sequer possuíam casa na cidade. O resultado era verem-se constrangidos a

“tener sus hijos en las haziendas adonde tienen muchas ocasiones de perderse y muy pocas de doctina y exemplo de virtud, los quales si tuviessen en las ciudades casa adonde pusiessen los hijos y personas que dellos tuviessen cuidado, todos holgarian mucho de mandarlos al estudio y por esta causa ay muy pocos estudiantes enestas partes”¹⁴.

¹² ARSI – Lusitania, 63, fl. 222v.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ ARSI – Lusitania, 69, fl. 131-131v.

Dessa realidade, segundo o jesuíta, nasciam os problemas da falta de clérigos e da má qualidade de parte dos residentes no Brasil:

“Y esta es la causa de aver aca tanta falta de clerigos y curas, y cierto que nos haze lastima ver las ignorancias, y cosas que acerca desto passan por que los clerigos con que hasta ahora se prove esta provincia, son comumente personas degradadas del Reyno y incorregibiles, y algunos salidos de sus religiones &c. Bien me parece, y assi lo siento en el S.or que la cosa mas util y provechosa a esta tierra assi para los portugueses como para los indios son estos seminarios, se estuviessen a nuestra direction como los del Seminario de Goa, para se puder criar buenos curas y exemplares que sepan la lengua y se huelguen de estar en las partes mas remotas y necessitadas q ahora carecen *omnino* de vicarios y curas que les digan una missa, ni aun entre año. Y tambien con esto se escusaria los nuestros estar espargidos en tantas rezidencias”¹⁵.

A documentação que conheço não permite saber quando efectivamente funcionou o seminário da Baía e se foi construído num modelo similar ao que propôs o padre Cristóvão de Gouveia. O certo é que, em 1615, trinta anos depois do jesuíta ter manifestado seu entendimento sobre a questão, D. Constantino Barradas, bispo da Baía, escrevia na sua relação *ad limina* que “Non è seminario di preti che secondo li disposizioni del Concilio di Trento ses. 23, cap. 18, deve essere: et uno che era nella detta città del Salvatore per non havere il necessario da sostentarsi si disfece”¹⁶.

O prévio conhecimento destas questões é importante porque sugere a abordagem do problema dos desdobramentos da Reforma Católica na América portuguesa a partir de uma contextualização mais precisa da realidade local e de uma visão melhor informada sobre a implantação do modelo tridentino na própria Europa.

No Brasil do século XVI não há Igreja por reformar, mas por construir. Numa terra de missão, com poucos núcleos urbanos, as estruturas eclesíásticas diocesanas se estendiam, no mais das vezes, em concomitância com o povoamento e colonização do território. Se a colonização se arrastava pela costa sem penetrar os sertões, as estruturas diocesanas ficavam, é claro, circunscritas a essa mesma faixa litoral. Assim, a demora em desenvolver uma rede diocesana e paroquial mais densa não está dissociada de problemas económicos e demográficos que a Coroa enfrentava no período. Os altos custos de manutenção de uma diocese, aliados a contingentes populacionais relativamente pequenos, figuram na base da criação das administrações eclesíásticas – um tipo de divisão que se assemelha bastante

¹⁵ *Ibidem*, fl. 131v.

¹⁶ ASV – Sacrae Congregationis Concilii, Relat. Dioec., 712 (Salvador).

às prelazias *nullius dioecesis* e que também foi utilizada noutras partes do império português. Tratava-se de um recurso interessante, na medida em que essas divisões eclesiástico-administrativas, sem implicarem um aumento significativo dos gastos, conseguiam resolver muitas questões que só poderiam ser ultrapassadas pela autoridade do bispo. Tendo esses prelados uma jurisdição *quase episcopalem*¹⁷, ficava facilitado o recurso das populações para solucionar suas causas, sem necessariamente ter que despende muito dinheiro e tempo com idas e vindas à Baía¹⁸. Assim, em 1575, seria erigida a administração eclesiástica do Rio de Janeiro e mais tarde, em 1611, a de Pernambuco, de efémera duração¹⁹.

Em ritmo bem mais intenso, em sintonia com os avanços da colonização do Brasil, iam sendo fundadas novas paróquias – pelo menos 50 foram criadas até o final do século XVI – além de curatos e capelas²⁰. A crer no testemunho do jesuíta Cristóvão de Gouveia, citado anteriormente, nem sempre era fácil encontrar bons clérigos para prover os benefícios existentes e, no mais das vezes, recorria-se a eclesiásticos não naturais do Brasil – o que, subentende-se, decorria de necessidade e não de verdadeira escolha, pois na visão do jesuíta eram homens de poucas qualidades e de maus costumes²¹. Ao que parece, somente no decorrer do século XVII as populações locais começaram a reivindicar para os seus filhos, nascidos no próprio bispado, a preferência no provimento desses benefícios eclesiásticos. Isto é o que se deduz da leitura de uma longa petição analisada pelo Conselho

¹⁷ Trata-se da expressão usada no próprio breve de criação da administração eclesiástica do Rio de Janeiro, em 1575, ao afirmar que ela estava igualmente separada e desmembrada “in vicariam seu administrationem spiritualem Fluvii Ianuarii nuncupandam, pro uno vicario seu administratore in spiritualibus Fluvii Ianuarii nuncupando, qui inibi omnimodam spiritualem et ecclesiasticam ac ordinariam et quase episcopalem iurisdictionem tam in foro interiori quam exteriori haberet et exerceret”. Cf. breve In Supereminenti, in *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum: taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magnis usque ad praesens*. t. 8, Neapoli: Henrico Caporaso editore, 1883, p. 125.

¹⁸ Nem todas as causas poderiam ser resolvidas no âmbito da Administração eclesiástica. A ordenação de novos clérigos, por exemplo, dependia necessariamente do bispo da Bahia, o que figurará como argumento para os que desejavam a elevação da prelazia do Rio de Janeiro em bispado já em 1631. Cf. [Pe. Lourenço de Mendonça] – *Por la Administracion y Prelacia Eclesiastica del Rio de Janeiro, en el Estado y Prouincias del Brasil, y de lo que ella tiene gran necesidad de remedio*, Madrid, 1631.

¹⁹ Os breves In Supereminenti datados de 19 de Julho de 1575 e de 12 de Agosto de 1611 podem ser conferidos, respectivamente, em *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum: taurinensis editio locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque S. Sedis a S. Leone Magnis usque ad praesens*, t. 8, Neapoli, Henrico Caporaso editore, 1883, p. 124-129 e Jayme C. de F. Moniz (ed.) – *Corpo Diplomático Portugues, contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com as diversas potências do mundo desde o século 16 até os nossos dias*. Tomo XII. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1902, p. 160-165.

²⁰ Sigo Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil...*, cit., vol. I, p. 195-212, que apresenta um quadro de informações bastante rico, tendo em vista as limitações documentais, sobre a formação da malha paroquial no Brasil.

²¹ ARSI – Lusitania, 69, fl. 131-131v.

Ultramarino, em 1698, conhecida pelo título de “Queixas do povo da Bahia”²². A concorrência existente em torno do provimento de benefícios eclesiásticos mostra que, em fins do século XVII, a situação da Igreja e da sociedade se tinham transformado em comparação com o panorama do final do século anterior. Entretanto, mantinha-se inalterado o facto de os párocos, do mesmo modo que os bispos e arcebispos, terem suas cóngruas pagas pela Coroa com o dinheiro que ela arrecadava dos dízimos.

Neste ponto toca-se numa das questões centrais do presente texto: a relação entre o padroado português e a construção de uma Igreja segundo o paradigma tridentino²³. Como harmonizar os amplos poderes concedidos ao episcopado no Concílio – D. frei Bartolomeu dos Mártires chegou a expressar que o bispo devia ser uma espécie de sol de sua diocese – com o enorme poder outorgado aos reis de Portugal através das bulas do padroado? O facto de não poder administrar as rendas dos seus bispados, mas apenas receber uma cóngrua paga pela Coroa, através da provedoria da fazenda, tolhia muito da liberdade de acção dos preladados ultramarinos. Igualmente restritivo do poder episcopal poderia ser o facto de todos os benefícios eclesiásticos da diocese serem criados e providos pelo monarca, enquanto Grão Mestre da Ordem de Cristo²⁴.

Contudo, é necessário compreender que a própria legislação se adaptará às novas realidades e, além disso, houve sempre algum espaço de flexibilidade entre a letra fria da lei e as práticas existentes. Desse modo, é importante lembrar que os bispos ultramarinos logo se tornaram responsáveis pelo exame sinodal dos candidatos aos benefícios paroquiais e, habitualmente, o candidato que indicava em primeiro lugar na lista enviada à Mesa da Consciência e Ordens era provido no benefício²⁵. Numa carta régia de 30 de Julho de 1607, por exemplo, concedia-

²² Sobre este documento, ver Bruno Feitler e Evergton Sales Souza – Estudo introdutório. In *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Edição e estudo introdutório de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: EDUSP, 2010, p. 35-41.

²³ Utilizo a expressão “paradigma tridentino” no sentido apresentado por Paolo Prodi – *Il paradigma tridentino: un’epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010, que busca destacar (p. 7) “gli elementi portanti dell’istituzione “Chiesa” come storicamente si è sviluppata dopo il concilio di Trento”.

²⁴ O § 518 das *Constituições* do arcebispado da Baía oferece uma boa síntese dessa situação: “Ainda que aos bispos em suas dioceses pertence, conforme o direito canónico, a provisão, colação e instituição das igrejas e benefícios sítos nelas, contudo esta regra se limita nas igrejas e benefícios que são do Padroado; e, como todas as deste arcebispado e mais conquistas o sejam por pertencerem à Ordem e Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, de que Sua Majestade é Grão-Mestre e perpétuo administrador, não incumbe aos ordinários ultramarinos mais que a colação e confirmação dos clérigos que Sua Majestade apresenta”, cf. *Constituições Primeiras...*, cit.

²⁵ *Ibidem*, § 519, “Mas porque Sua Majestade com zelo, piedade e suma religião costuma permitir-nos o uso desta regalia, atendendo mais ao útil das igrejas e bem de seus vassallos do que a este seu supremo domínio, e querendo em tudo conformar-se com o que dispõe o sagrado Concílio Tridentino, concede aos bispos a faculdade de proverem as igrejas, precedendo concurso a elas para que sejam providas de párocos idôneos e dignos de exercitarem as gravíssimas obrigações do ofício pastoral”. É importante notar que as *Constituições*

-se ao bispo do Funchal a faculdade de nomear pessoas para os benefícios que vagassem em seu bispado, exceção feita ao posto de deão da Sé²⁶. Também no caso da criação de novas paróquias o papel do bispo era fundamental. Embora só lhe fosse facultado o direito de estabelecer curatos, pagos com suas próprias rendas, habitualmente era o prelado diocesano quem solicitava à Coroa a ereção de paróquias. Ainda que, por vezes, pudesse haver demora na decisão régia, essas solicitações eram usualmente atendidas²⁷.

Visto deste ângulo, o padroado não consistiu em obstáculo maior para a implantação e progresso da Igreja, ainda que possa ser apontado como contributo para, aqui e ali, retardar um pouco o desenvolvimento das estruturas diocesanas. Mas mesmo nessas circunstâncias é preciso sublinhar que houve ocasiões nas quais a Coroa foi a principal responsável pela reestruturação da malha diocesana²⁸. Bom exemplo disso são as ereções das dioceses amazônicas. O Estado do Maranhão e Grão-Pará não dispunha de rendas suficientes para arcar com as despesas da diocese erigida em 1676. As informações do governador, Inácio Coelho da Silva, davam conta de que as rendas do Maranhão não eram suficientes para suportar os custos da nova diocese: os dízimos arrecadados perfaziam um total de um conto oito centos e oitenta mil réis, enquanto a despesa com as folhas de pagamento do civil e do eclesiástico chegavam a quatro contos e dezassete mil réis²⁹. A situação das finanças era de tal natureza que, em 6 de Setembro de 1678 – pouco mais de um ano após ter sido confirmado bispo do Maranhão –, D. frei Gregório dos Anjos escreveu carta ao Príncipe Regente dizendo:

relatam aqui uma situação que já era observada há muito tempo na América portuguesa em relação aos provimentos dos benefícios eclesiásticos.

²⁶ Cf. Collecção Chronológica da Legislação Portuguesa (acessível em http://www.iuslusitaniae.fesh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=94&id_obra=63&pagina=593; consultado em 10/11/2013). Em 1576, D. Sebastião concedeu ao bispo da Baía D. frei Antonio Barreiros, o direito de nomear pessoas para os benefícios que vagassem na sua diocese.

²⁷ Veja-se a súplica de Sebastião Monteiro da Vide, datada de 1712, na qual pedia a ereção de diversas paróquias, tendo esperado 6 anos até ver a sua pretensão consumada, ver Cândido da Costa e Silva – *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia – Trezentos anos da chegada de Dom Sebastião Monteiro da Vide à Bahia, 1702*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2002.

²⁸ Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil...*, cit., vol. I, p. 51, diz: “embora o rei pudesse ter o fruto dos dízimos eclesiásticos, acontecia mais vezes, principalmente nos primeiros tempos, que as limitadas rendas dos mesmos não supriam as avultadas despesas da Coroa com a ereção de igrejas, salários dos eclesiásticos e missionários, dotação de dioceses, paróquias e colégios”.

²⁹ AHU – Conselho Ultramarino, Maranhão, cx. 6, doc. 639. Os dados constam de uma consulta do Conselho Ultramarino datada de 26 de Novembro de 1638. Arquivada na mesma pasta, encontra-se uma carta de 22 de Setembro de 1679, na qual o governador Inácio Coelho da Silva apresenta um resumo da situação dos rendimentos e despesas do Pará e do Maranhão, mostrando a impossibilidade de custear as novas despesas decorrentes da criação da diocese. Os dízimos do Pará rendiam 3.904\$000 réis e as despesas com a folha de pagamentos do civil e do eclesiástico somavam 4.445\$786 réis.

“Por me parecer que a minha jornada se impossibilita pella falta que ao presente haverá de fazenda real no Estado do Maranhão, em que Sua Santidade me confirmou por bispo; e ter considerado que será esta hua das rezões com que se me não chegue a nomear as prebendas e dignidades da Sé, como ordena Sua Santidade, me contentarei por hora com ministros que possão fazer corpo de Cabido. E quando para estes falte ordenado, da minha congrua largarei por emprestimo mil cruzados por anno para que as dignidades que forem tenham com que se poder sustentar”³⁰.

Por fim, a Coroa determinou que a Provedoria da Fazenda da Baía, órgão responsável, entre outras coisas, pela arrecadação dos dízimos e pagamentos da folha eclesiástica da arquidiocese, transferisse o valor necessário para o pagamento da folha eclesiástica da nova diocese do Maranhão³¹.

Embora o bispado do Pará tenha sido criado em 1720, período já fora dos limites cronológicos propostos para o presente artigo, será importante, ao menos, lembrá-lo como exemplo que guarda semelhança com o ocorrido no Maranhão. Em relação ao Pará, a Coroa decidiu, em 1724, consignar doze mil cruzados dos dízimos daquela capitania para as despesas com o pagamento da folha do eclesiástico da nova diocese, mas deixava claro que, se a renda dos dízimos não fosse suficiente, dever-se-ia recorrer às sobras dos dízimos das capitanias do Brasil³².

Em ambos os casos, é muito provável que preocupações políticas, nomeadamente a vontade de expandir e garantir as fronteiras de seus domínios, além de melhor gerir as tensões existentes entre missionários e colonos, por causa dos usos e abusos do trabalho indígena, tenham pesado bastante na decisão régia de solicitar a criação das novas dioceses. Isto, entretanto, não altera a constatação de que tais resoluções favoreceram a ampliação da Igreja diocesana na Amazónia sob a égide do padroado.

Outro ponto importante a ser analisado é o do respeito à autoridade episcopal na América portuguesa. Nesse sentido, é útil concitar esforços na observação de alguns aspectos da relação entre os poderes eclesiástico e civil. Impõe-se, à partida, a constatação de que tensões e conflitos entre bispos e governo civil não foram raros. Na relação *ad limina*, examinada na cúria romana em Fevereiro de

³⁰ AHU – Conselho Ultramarino, Maranhão, cx. 6, doc. 639.

³¹ AHU – Conselho Ultramarino, Maranhão, cx. 6, doc. 639, ver a resolução anotada à margem superior da folha em que se encontra a consulta do Conselho Ultramarino de 26 de Novembro de 1678.

³² AHU – Conselho Ultramarino, Pará, cx. 8, doc. 690. Nesta pasta encontra-se a seguinte ordem de D. João V ao Conselho Ultramarino: “Hey por bem consignar no rendimento dos dízimos da cappitania do Para doze mil cruzados cada anno para pagamento dos ministros e mais despesas da nova santa igreja cathedral da ditta cappitania; e quando por algum tempo o rendimento dos dittos dízimos em todo, ou em parte não chegue a cobrir a ditta consignaçon, sou servido se pague o que faltar pellas sobras dos dízimos das capitanias do Estado do Brasil, pagas primeiro as despesas que se fazem com o espirital dellas e temporal, sendo este o precizo para a conservaçon do dito Estado...”. A ordem é datada de 5 de Maio de 1724.

1615, D. Constantino Barradas denunciava, como nenhum outro prelado que lhe tenha antecedido ou sucedido na mitra baiana, a má vontade dos agentes da Coroa no Brasil:

“La chiesa cathedrale di questa città del Salvatore posta nella Bahia di Tutti i Santi, capo della Provincia, et Vescovato del Brasile per colpa dei ministri regi à quali tocca, stà assai mal condotta, et in molte parti talmente rovinata, ch’in tempo di pioggia e venti non si può star dentro senza scommodo e pericolo. Molte volte há comandato il Rè che si riparasse, o di nuovo s’edificasse, ma detti ministri nulla eseguiscono”³³.

Nota-se, nesta passagem, o cuidado do bispo em não confundir os representantes do poder real no ultramar com o próprio rei, o que constitui um traço bastante comum no mundo ibérico e ibero-americano³⁴. A denúncia de D. Constantino Barradas não deve ser tomada como um gesto desesperado de um bispo ultramarino refém das arbitrariedades dos agentes régios. Com maior probabilidade, trata-se de mais uma tentativa de obter opiniões favoráveis e apoios em suas querelas contra o governo civil na América portuguesa – relatar o caso a Roma poderia dar lugar a alguma acção da nunciatura, no sentido de chamar a atenção da Coroa para o caso³⁵. Os problemas de D. Constantino Barradas com os ministros seculares parece terem principiado nos anos iniciais de seu bispado, como atesta o alvará régio de 28 de Dezembro de 1605, que menciona petições enviadas pelo bispo, cabido e vigários das igrejas da Baía, reclamando contra a falta de pagamento dos seus ordenados³⁶. Nos anos seguintes, o prelado envolveu-se em várias querelas com as autoridades civis, que denunciaram seus excessos à

³³ ASV – Sacrae Congregationis Concili, Relat. Dioec. 712 (Salvador).

³⁴ Veja-se, a título de exemplo, John H. Elliot – *Una sociedad no revolucionaria: Castilla en la década de 1640*. In Jonh H. Elliot – *España, Europa y el mundo de ultramar [1500-1800]*. Madrid: Taurus, 2010, p. 113-132. As análises empreendidas por este autor para demonstrar como a sociedade fazia a dissociação entre o governo de Olivares e o monarca Felipe IV contribuem para se compreender a separação que os vassallos podiam estabelecer entre o rei e os agentes do poder régio.

³⁵ Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil...* cit., 1983, p. 23, levanta esta hipótese. Talvez fosse também importante pensar que a atitude do bispo poderia, igualmente, custar-lhe alguma antipatia junto à coroa, na medida em que esse tipo de recurso a Roma tendia a ser visto com maus olhos.

³⁶ Eis o que se lê na parte inicial do referido Alvará: “Eu El-Rei faço saber aos que este alvará virem que havendo respeito ao bispo do Brasil Dom Constantino Barradas, cabido da Sé e vigários das igrejas e mais ministros eclesiásticos daquele Estado me enviarem por suas petições que por não serem pagos seus ordenados aos tempos devidos padeciam grandes necessidades e lhes era forçado apartarem-se do serviço de suas igrejas e buscar por outra via remédio e cômoda sustentação por haver anos que se lhes não faz o dito pagamento de seus ordenados, do que sucedem muitos inconvenientes contra o serviço de Deus e meu e considerando eu a muita obrigação que tenho de lhes dar inteira satisfação de seus ordenados vencidos hei por bem e mando que os que se lhes estiverem devendo do tempo do governo de Diogo Botelho, que ora governa o dito Estado, se lhes pague logo com efeito...” Cf. BN – *Documentos Históricas*. Rio de Janeiro: Tip. Baptista de Souza, 1947, vol. 78, p. 366-367.

Coroa³⁷. Também teve problemas com eclesiásticos, nomeadamente com o administrador eclesiástico do Rio de Janeiro, que dizia querer o bispo dar ordens em sua administração e não o podendo fazê-lo enquanto prelado, tentava-o como inquisidor³⁸.

Por estas razões, se o testemunho de D. Constantino Barradas serve para revelar a existência de conflitos entre autoridade civil e eclesiástica, não deve, porém, ser tomado como uma verdade absoluta, em particular no que toca às acusações contra o governo e a justiça civis. Para contrabalançar essa visão é importante tentar perceber os espaços de poder que seus antecessores já haviam conseguido junto à Coroa, o que garantia a possibilidade do exercício do múnus episcopal em sintonia com as directrizes tridentinas. No bispado de D. frei António Barreiros, seu imediato antecessor, por meio de carta régia de 7 de Fevereiro de 1576, D. Sebastião conferia ao prelado o direito de fazer as nomeações para os benefícios eclesiásticos e ao governador geral o direito de apresentar os candidatos, a fim de que o mesmo bispo o confirmasse e o colasse em seu respectivo benefício³⁹. A medida tinha por objectivo diminuir as despesas e trabalhos dos candidatos que, anteriormente, tinham que se deslocar até Lisboa, a fim de se candidatarem a um benefício na sua própria diocese. Mas, de modo colateral, terminava por reforçar a autoridade episcopal, tanto mais que o rei assinalava, no referido alvará, o quadro restrito do poder delegado ao governador. Este deveria, em seu nome, apresentar

“por vossas cartas as ditas dignidades, conezias e benefícios, assim os de novo creados, como os que ao diante vagarem, aos quaes beneficios apresentareis aquelles clérigos que

³⁷ Guida Marques – *L'invention du Brésil entre deux monarchies: gouvernement et pratiques politiques de l'Amérique portugaise dans l'union ibérique (1580-1640)*. Tese de doutoramento em História apresentada à École des Hautes Études en Sciences Sociales. [S.l.]: [s.n.], 2009, p. 250-251, oferece um quadro sintético da situação, mostrando que queixas subiam à coroa de ambas as partes. Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil...*, vol. II, *cit.*, p. 12-24, apresentada uma bem documentada visão dos conflitos ocorridos durante o episcopado de D. Constantino Barradas. Suas análises, no entanto, padecem aqui e ali do espírito de parcialidade que marca uma obra que se insere no campo da história eclesiástica.

³⁸ Este caso foi reportado por Giuseppe Marocci e José Pedro Paiva – *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 221. Na carta enviada pelo administrador eclesiástico do Rio de Janeiro, em 1605, ao Conselho Geral do Santo Ofício, diz-se que o bispo “entendendo de sy ter capacidade e sufficiencia para governar todo o estado do Brasil e outros muitos se a este estiverão anexos vendo a divisão que polos sumos Pontífices foi feita, desmembrando de seu bispado antigamente esta provincia da banda do sul, desde a capitania do Porto Seguro ate o Rio da Prata pesaroso da tal desunião tem pretendido por vezes mandar nela e por o não poder fazer como prelado o quer fazer e faz como inquisidor que diz ser mor deste Estado”, cf. ANTT – CGSO, Lv. 369, fl. 162-162v. Agradeço a Bruno Feitler que me comunicou esta referência antes mesmo de eu a ter visto mencionada na obra de Marocci e Paiva.

³⁹ Consultei a cópia do alvará que se encontra inserta em Alexandre J. de Melo Moraes – *Corographia historica, chronographica, genealogica, nobiliaria e politica do Imperio do Brasil*. Rio de Janeiro: Typ. Brasileira, 1863, t. I, 2ª parte, p. 278-279.

[a] vós o dito bispo por seus assignados nomear e declarar, e outro algum não, porque eu confio do dito bispo nomeará a elles pessoas idoneas e sufficientes⁴⁰.

Não era só junto da Coroa que os bispos da América portuguesa conseguiam aumentar seu espaço de ação e seu poder. Algumas iniciativas desencadeadas na cúria romana mostram que a mesma distância que os afastava dos centros de decisão monárquica e eclesiástica também se podia revelar uma via para o episcopado ampliar seus poderes. As demandas relativas ao direito de dispensar em casos reservados, por exemplo, podem ser lidas nesse sentido, não obstante as justas razões pastorais que elas encerravam. Em 13 de Setembro de 1560, bem antes do final do Concílio de Trento, D. Pedro Leitão solicitou à rainha que se empenhasse em conseguir em Roma o direito de dispensar em alguns casos reservados, tendo em vista que, devido às distâncias, não poderia haver recurso àquela cúria sem que se passassem três ou quatro anos, ficando “as almas dessa maneira embaraçadas em muito perigo”⁴¹.

Desde o século XVI, foram feitas concessões especiais aos bispos da América (espanhola e portuguesa) pela Santa Sé. A obra mais importante e completa sobre o assunto é a *Brasília pontificia*, do jesuíta Simão Marques, publicada em 1749⁴². Nela, fazendo uso do breve de Bento XIII, datado de 1725, pelo qual o papa concedia 29 faculdades decenais ao bispo do Rio de Janeiro, o autor examina, do ponto de vista do direito canônico, cada uma delas⁴³. O mesmo privilégio já havia sido concedido, exactamente na mesma forma, a outros prelados do Brasil, como se pode ver na cópia do breve dado a D. frei Manuel da Ressurreição, arcebispo da Baía, em 1688, que se encontra no Arquivo Histórico da Propaganda Fide, em Roma⁴⁴. De entre essas faculdades, figurava o direito de o bispo dispensar os impedimentos matrimoniais, nalguns casos, até em 2º grau de parentesco. Missionários jesuítas e de outras congregações religiosas, como a dos capuchinhos, também obtiveram faculdades para dispensar em casos reservados. Contudo, a jurisdição que se lhes concedia, ao contrário daquela conferida aos bispos, era limitada a um quadro social bem mais restrito: os neófitos, principalmente índios, que se encontravam sob sua direção espiritual⁴⁵. O que mais importa assinalar,

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ ANTT – CC, parte I, m. 104, n. 43.

⁴² Simão Marques – *Brasília Pontificia: Sive Speciales Facultates, Pontificiae Quae Brasiliae Episcopis Conceduntur...* Lisboa: Ex typis Michaelis Rodrigues, 1749.

⁴³ Designam-se “faculdades decenais” as graças especiais e licenças para dispensar em casos reservados que o pontífice concedia aos bispos de determinadas regiões, por um período de dez anos. Entre as 29 outorgadas aos bispos do Brasil incluem-se as relativas ao sacramento da ordem, do matrimônio, concessão de indulgências plenárias, etc.

⁴⁴ Archivio Storico “De Propaganda Fide” – SC, America Meridionale (AM), vol. 1, fl. 329-330v.

⁴⁵ Bom exemplo do exercício dessa jurisdição por parte dos jesuítas encontra-se em Eliana Maria Rea Goldschmidt – *Casamentos mistos: liberdade e escravidão em São Paulo colonial*. São Paulo: Anna Blume,

entretanto, é que o clero diocesano e o regular estavam inteiramente sintonizados no que diz respeito às normas eclesiais, além disso, a própria busca de licenças romanas para dispensar nos casos reservados denota o labor de uns e outros na construção de uma comunidade católica sob o paradigma tridentino.

É preciso indagar em que medida essa construção obteve êxito. Para tanto deve-se examinar como é que o aparato eclesial foi usado no enquadramento dos fiéis, buscando indícios que denotem a acção do clero regular e secular junto dos diferentes grupos que compunham essa heterogênea “catolicidade” da América portuguesa. Creio que José Pedro Paiva tem razão ao desconfiar do peso do episcopado na sociedade brasileira até ao terceiro quartel do século XVII⁴⁶. Porém, os avanços na malha paroquial até à criação do arcebispado da Baía e dos bispados do Rio de Janeiro e Pernambuco, em 1676, podem sinalizar que o clero diocesano já havia adquirido alcance e força consideráveis. Dito de outro modo, se no século XVI, num contexto caracterizado pela construção da sociedade colonial, o clero secular foi marcado por sua limitação em número e pela má formação dos sacerdotes, não parece fora de propósito apontar para uma lenta e gradual mudança desse quadro ao longo da centúria seguinte. A relação *ad limina* de D. Pedro da Silva, datada de 6 de Maio de 1642, confirma a expansão dessa Igreja diocesana que já tinha vigários gerais em Pernambuco, na Paraíba e no Maranhão, que contava com 18 paróquias em Pernambuco – antes da invasão holandesa –, com 21 na Baía (entendida aqui como um espaço compreendido entre São Cristóvão (Sergipe) e Ilhéus). Também denota que a insuficiência do clero secular ia sendo superada, mostrando que o quadro desalentador do século XVI já se havia modificado nos anos 1630⁴⁷.

A geografia, a imensidão dos espaços da América portuguesa sempre constituíram um problema para os bispos. Mesmo os mais zelosos não tinham como visitar inteiramente as suas dioceses. Nem por isso a Igreja, em conformidade com o modelo tridentino, deixou de cumprir sua missão de disciplinamento, de enquadramento religioso. Fê-lo utilizando todos os meios que estavam à sua disposição. Pode-se pensar, nomeadamente, na actividade missionária das ordens religiosas, na actuação inquisitorial que agia sobre o governo espiritual das almas e no domínio da repressão, além da acção do próprio clero diocesano, que tem

Fapesp, 2004, p. 46-49, que menciona alguns casos interessantes relativos ao século XVIII. Em relação aos capuchinhos, ver Pietro V. Regni – *Os capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil (vol. 1, Os capuchinhos franceses (1642-1702))*. Salvador; Porto Alegre: Convento da Piedade; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1988, p. 286-288. Note-se, entretanto, que, ao menos no caso dos capuchinhos, os missionários eram obrigados a apresentar as patentes ao bispo ou vigário apostólico e solicitar licença para usar as facultades que lhe haviam sido concedidas.

⁴⁶ Cf. José Pedro Paiva – *Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706)*. *Texto de História*. 14:1-2 (2006), p. 26.

⁴⁷ ASV – *Sacrae Congregationis Concili, Relat. Dioec. 712* (Salvador). Arlindo Rubert – *A Igreja no Brasil...*, vol. 2, *cit.*, p. 40-42, apresenta uma boa síntese das informações contidas na referida relação *ad limina*.

sido privilegiada no universo de análises do presente artigo⁴⁸. As visitas do Santo Ofício nos séculos XVI e XVII, a montagem de uma rede de familiares e comissários, a partir de fins do século XVII, são elementos importantes para a compreensão desse processo. Talvez ainda mais importante seja o papel desempenhado pelo clero regular, não só nas suas actividades missionárias junto dos índios, mas também nas várias missões do interior que realizaram, nas quais renovavam o fervor religioso dos povos, alguns deles vivendo em áreas muito remotas e já constituídos por uma grande maioria de mestiços, índios e negros. Não se trata, evidentemente, de negligenciar a importância do trabalho na conversão dos indígenas, mas não será aí que se encontrará um terreno privilegiado para captar os pressupostos tridentinos que guiavam o processo de construção da Igreja na América portuguesa. Ainda que na lide missionária seja possível surpreender no discurso relativo aos índios a vontade de os enquadrar num catolicismo cuja matriz está inequivocamente associada às doutrinas afirmadas e/ou reafirmadas em Trento. Não é o que se observa, por exemplo, na *Relação* de frei Martin de Nantes, quando ele explana a sua visão sobre a administração dos sacramentos aos índios de sua missão no Rio São Francisco, nas décadas de 1670 e 1680? Ao narrar seus trabalhos na preparação dos índios convertidos para se confessarem e comungarem, o capuchinho, após tratar dos métodos usados para lhes ensinar a melhor forma para estarem aptos à recepção daqueles sacramentos, nota, com regozijo, que muitos deles já haviam interiorizado traços da crença, jejuando “impecavelmente na véspera da confissão, inclusive as crianças de dez a doze anos”⁴⁹. Ainda segundo o missionário, “os mais devotos, de um e de outro sexo, compareciam à igreja fora das horas ordinárias da manhã e da tarde para pedir a Deus a graça de receber dignamente os sacramentos, fazendo ato de contrição e beijando a terra”⁵⁰.

Mas o que pode revelar a acção das missões do interior em termos da construção de uma comunidade de fiéis em sintonia com os pressupostos da Igreja tridentina⁵¹? Primeiro traço a distinguir é o da acção conjunta dos missionários com a autoridade diocesana no trabalho de enquadramento religioso de uma população espalhada por um imenso território. Aqui, portanto, penso

⁴⁸ Aqui me aproximo, evidentemente, do ponto de vista sustentado na obra seminal de Adriano Prospero – *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.

⁴⁹ Martin de Nantes – *Relação de uma Missão no Rio São Francisco. Relação sucinta e sincera da missão do padre Martinho de Nantes, pregador capuchinho, missionário apostólico no Brasil entre os índios chamados cariris*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/MEC, 1979, p. 14.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁵¹ Sobre o assunto, ver Federico Palomo – Como se fossem seus curas: os jesuítas e as missões rurais na América portuguesa. In Bruno Feitler e Everton Sales Souza (org.) – *A Igreja no Brasil...*, cit., p. 231-266 e também Bruno Feitler – *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil: le Nordeste XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain: Leuven University Press, 2003, p. 56-62.

ser necessário relativizar o ponto de vista avançado por José Pedro Paiva que vê na actuação do clero regular – fundamental para a evangelização e, por vezes, também na actividade das paróquias – “mais um entrave do que um sustentáculo da actividade episcopal, sendo fonte de conflitos”⁵². Em sua relação sobre as missões do São Francisco, o capuchinho Bernard de Nantes – que substituiu frei Martin de Nantes – lembra que há toda uma população a viver dispersa nesses sertões, dependendo em boa medida dos esforços dos missionários para cumprir suas obrigações religiosas. E eles, capuchinhos, haviam sido encarregados pelo bispo de Pernambuco para assistirem essas populações, baptizando seus filhos e acompanhando-os em suas doenças⁵³. Outros regulares também colaboraram com as autoridades episcopais, mas o que importa aqui é sobretudo entender como a acção missionária se tornou um dos pilares do enquadramento religioso. A relação de uma missão realizada por dois jesuítas nos sertões de Pernambuco e Baía, em 1690, oferece uma ocasião singular para a compreensão da importância dessa actividade missionária e de como ela auxiliava em tarefas que muitas vezes não podiam ser cumpridas pelo clero secular. Narra-se que os dois padres, durante praticamente cinco meses, buscaram fornecer pasto espiritual aos moradores mais pobres e necessitados

“em idas e voltas andarão mais de 200 léguas, e passarão 23 rios. As igrejas em que fizerão os exercicios da missão forão 41 além das doutrinas sumamente necessarias; pregarão 115 vezes. As confissões gerais necessarias forão 1388 pelas partículas que se consagrarão soube-sse que se deu a comunhão a 7909 pessoas e disto se poderá entender o número das confissões ordinarias e que trabalhoso exercicio era ouvir curraleiros, vaqueiros e escravos de engenhos as vezes tão bussais que mais custava ouvir hua confissão ordinaria destes, que huma geral, ainda de toda a vida de pessoa entendida. Mais de dous mil inimigos tornarão a reconciliar-se entre si, os casos forão tão horrendos que se julgou melhor sepulta-llos nesta generalidade que faze-llos patentes. A contrição e as lágrimas dos mais desonestos era tal que os confessores pedião a Deos ter semelhante na hora da morte para assegurarem sua salvação. Muitos se determinarão casar e outros a sahir das terras aonde tinhão occazião de pecar”⁵⁴.

⁵² José Pedro Paiva – *Os bispos do Brasil...*, cit., p. 27.

⁵³ Bernard de Nantes – *Relation de la Mission des indiens Kariris du Brezil situés sur le Grand fleuve de S. François du costé du Sud a 7 degrés de la ligne Equinotiale*, fl. 34 e 34v. A única cópia manuscrita de que se tem notícia desta *Relação* que data de 1702, mas que se reporta à realidade da década de 1690 e inícios do século XVIII, é a que existe no acervo da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin da Universidade de São Paulo. Tive acesso a uma transcrição deste importante documento que me foi gentilmente cedida pelo colega Pedro Puntoni a quem muito agradeço.

⁵⁴ ARSI – Bras., 9, fl. 376 v.

Onze anos depois, em 1701, dois outros jesuítas, José Bernardino e Domingos de Araújo, descreviam o modo como faziam as pregações junto aos povos dos sertões do nordeste da Baía, detalhando, em seguida, a reacção do público.

“A materia sobre que se fazião as (...) pregações era conforme a necessidade que julgávamos haver nos ouvintes, encaminhando-se porem todas a arraigar-lhes nos corações um santo amor e temor de Deus, com a perseverança na sua graça, por meio de uma reforma de suas vidas e de uma vida ajustada com as obrigações de seus estados. No fim da pregação se mostrava uma imagem de Christo crucificado com cuja vista e com a exclamação que fazia o pregador havia tanta emoção no auditório que ordinariamente se não podião perceber as vozes do pregador por causa das lágrimas e clamores dos ouvintes”⁵⁵.

O carácter hiperbólico da descrição não diminui o interesse de um testemunho cujo teor permite entrever a importância de que se poderia revestir a pregação missionária no enquadramento religioso dos fiéis dispersos pelas terras de um imenso e distante sertão. As relações de ambas as missões deixam ver a perfeita sintonia existente entre a acção nelas desempenhadas, fortemente marcada pela preocupação com a distribuição dos sacramentos, e as directrizes do catolicismo tridentino. Cumpre dizer que em muitas regiões do país a acção dos missionários seguiu sem maiores alterações até meados do século XX. Ao longo do tempo, a construção de uma malha paroquial mais densa pode ter facilitado o disciplinamento social, contribuindo para evitar a propagação de atitudes desviantes. Mas as missões permaneceram como um tempo de renovação do compromisso da comunidade com a sua fé, tempo de arrependimento, de busca do perdão e da vida nova⁵⁶.

Não parece ser necessário multiplicar os exemplos da acção missionária para percebê-la como um dos pilares do enquadramento religioso na América portuguesa. Melhor e mais importante para os objectivos deste artigo seria uma incursão que pudesse detectar a conformidade das práticas do clero diocesano com o paradigma tridentino. Entretanto, o exame da autoridade episcopal e do clero secular não é tarefa fácil quando os arquivos do arcebispado sofreram enorme devastação devido à incúria, à humidade e à proliferação de insectos. Não se pode contar com livros de registros de visitas diocesanas feitas ou ordenadas pelos bispos e arcebispos da Baía dos séculos XVI e XVII. O mesmo estado de coisas verifica-se também com a documentação do tribunal eclesiástico da Baía.

⁵⁵ ARSI – Bras., 10, 1, fl. 15.

⁵⁶ A propósito da permanência do labor missionário em regiões do interior do Brasil ver, por exemplo, o excelente livro de Cândido da Costa e Silva – *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982, especialmente, p. 33-55.

A situação do arquivo da cúria de Pernambuco não é muito diferente e no Rio de Janeiro parece restar algum do espólio. Este não é o lugar apropriado para um balanço sobre o estado dos arquivos diocesanos brasileiros. Contudo, mencionar esta situação permite ao leitor ter ciência dos obstáculos que levam o historiador a uma busca angustiada por outras fontes que supram, na medida do possível, a ausência desses documentos eclesiásticos.

Algumas súplicas que chegaram ao Conselho Ultramarino deixam entrever, através da denúncia contra comportamentos desviantes, a existência de uma acção quotidiana desenvolvida no seio das paróquias que é reveladora da aplicação de princípios vinculados ao paradigma tridentino. Eis uma delas.

Em 1645, os oficiais da Câmara de Porto Seguro enviaram uma súplica ao monarca na qual pediam providências contra o capitão-mor daquela capitania e feitor do pau-brasil, Paulo Barbosa, por este os maltratar e perseguir os padres da Companhia. Diziam que em seus excessos o capitão contava com o apoio do vigário encomendado, Belchior Alvares da Silva. A revolta dos oficiais da Câmara levou a que aprisionassem Paulo Barbosa e o enviassem ao governador-geral na Baía, D. Antonio Teles da Silva⁵⁷. Mas, interessa-nos aqui, evidentemente, observar o que os oficiais da Câmara diziam do referido clérigo. Tratava-se de um indivíduo de péssimos antecedentes, pois vinha degredado de Portugal “por sentença da Relaçam de Braga por hua morte e por outra da Inquisição dessa cidade [Coimbra] por induzir testemunhas falças”⁵⁸. A primeira constatação que parece impor-se é a de que, em meados do século XVII, o problema da falta de clérigos virtuosos continuava a existir, pois só a ausência de melhores candidatos àquele benefício poderia explicar que se encomendasse a paróquia de Nossa Senhora da Penha a tal eclesiástico. Mas isto é uma meia-verdade. A própria representação informa que eles, oficiais da Câmara de Porto Seguro, mandaram trazer da Capitania do Espírito Santo o padre Gonçalo de Barros, “pastor muito nobre por si e seus pais, e de muita virtude” – que havia sido provido pelo prelado administrador eclesiástico do Rio de Janeiro visitador, ouvidor da vara e juiz dos resíduos e dos casamentos das capitanias de Porto Seguro e do Espírito Santo. Entretanto,

⁵⁷ Em 1646, após devassa feita pelo ouvidor geral, concluiu-se que não havia culpas no capitão-mor de Porto Seguro, Paulo Barbosa, que havia sido remetido preso para a Baía. Por essa razão o ouvidor geral “estranhava tão grande excesso, e trouxera presos aos referidos oficiais da Câmara” para que se fizesse justiça, cf. Documentos Históricos, vol. 65, p. 325. Carta do rei para o governador-geral D. António Teles da Silva, de 15 de Julho de 1646.

⁵⁸ AHU – Conselho Ultramarino, Bahia – Luisa da Fonseca, cx. 10, doc. 1134. De fato, o padre Belchior Alvares da Silva, natural de Parada, bispado do Porto, foi processado pela Inquisição de Coimbra, em 1640, e foi punido com o confisco de bens, suspensão do exercício das suas ordens, por dez anos. Além de sair no auto da fé com uma vela acesa na mão, também foi punido com o degredo para Angola, o pagamento de cem cruzados para a parte ofendida, penitências espirituais e pagamento de custas do processo. Sabe-se que em Dezembro de 1642 foi levantada a suspensão de suas ordens, entretanto, desconhece-se quando houve comutação do degredo de Angola para o Brasil, cf. ANTT – IC, proc. 1844.

ao chegar à vila, para desolação dos que o queriam por vigário daquela igreja, explicou-lhes que não teria como se sustentar ali apenas com a cômputa de 50 mil réis e, tratando-se de uma vila pobre, ele não poderia contar com outras fontes de renda que suprissem suas necessidades. Em razão disso, os oficiais pediram à Coroa que o vigário, durante os quatro primeiros anos de sua permanência naquela freguesia, recebesse, além do valor de sua cômputa, os 25 mil réis destinados a um coadjutor⁵⁹. Portanto, mais do que a ausência de bons sacerdotes, o baixo valor das cômputas e a pobreza da freguesia poderiam ser, naquela altura, causas decisivas para explicar a dificuldade em encontrar bons clérigos que desajassem parouquiar as freguesias. Mais importante ainda para os objectivos deste estudo é perceber que os mesmos oficiais da Câmara de Porto Seguro denunciavam a situação insustentável de um cura degredado, que não gozava da confiança da comunidade, afastando-a, perigosamente, da vida sacramental. É isto que está em jogo quando denunciam o facto de poucas mulheres se confessarem com o padre Belchior Álvares da Silva⁶⁰. A atitude desse grupo social, ao menos no plano do discurso, revela o desejo de que a vila tornasse a ter uma assistência espiritual conveniente, em conformidade com o que já desfrutara anteriormente. É como se manifestassem o desejo de participar plenamente dessa “economia dos sacramentos”. Outro facto se junta a este para não deixar dúvidas sobre a presença da Igreja diocesana no enquadramento religioso dessas populações: a notícia da visita do vigário provido pelo administrador eclesiástico do Rio de Janeiro. Visto por este ângulo, os instrumentos de vigia das consciências parecem bem presentes, mesmo em locais mais afastados dos centros económicos vitais da América portuguesa. Nota-se, claramente, que não foi preciso esperar pelo século XVIII, quando o arcebispado baiano se dotou de constituições sinodais próprias, para ver a Igreja cumprindo um papel importante no disciplinamento dos fiéis.

Não cabe aqui reproduzir em profusão exemplos que corroborem esta forma de interpretar tais circunstâncias – o que espero fazê-lo em livro que actualmente preparo sobre as estruturas do enquadramento religioso na América portuguesa. Gostaria, entretanto, de finalizar com a breve análise de um testemunho que tem origem na observação do comportamento dos fiéis na região do São Francisco, na altura da fronteira do Nordeste da Baía com Pernambuco. Embora extrapole o quadro cronológico aqui estabelecido, pois trata-se de um testemunho do século XVIII, penso ser uma ocasião singular para se compreender alguns aspectos do

⁵⁹ AHU – Conselho Ultramarino, Bahia – Luisa da Fonseca, cx. 10, doc. 1134. A consulta do Conselho Ultramarino foi favorável à demanda, sugerindo ao rei que mandasse a Mesa da Consciência prover o referido padre naquela igreja e pagasse os 25 mil réis além de sua cômputa, como pedia o povo de Porto Seguro.

⁶⁰ *Ibidem*.

cristianismo praticado por muitos homens e mulheres em sua vida simples e pobre.

Em 1733, o frade capuchinho Giuseppe da Sommariva apresentava da seguinte maneira as suas queixas em relação aos habitantes dos sertões do Rio São Francisco, onde missionava:

“Non fanno gran caso degli adulteri e concubinari e fornicatori, e quando ritrovati tali da visitatori de vescovi sono condannati a pagare due scudi e i recidivi 4 scudi. Tanto son lontani da riconoscere ciò per una pena, che anche per esso se ne stimano dispensati, dicendo potere continuare per avere pagato”⁶¹.

Não há dúvida de que naqueles sertões habitados maioritariamente por mestiços, índios e negros, algumas regras do cristianismo não eram muito bem compreendidas. Era difícil fazer com que esses povos se conformassem inteiramente aos ditames da religião, tanto mais quando ela chocava com comportamentos que não eram percebidos como negativos pela cultura indígena e africana. Mas, ainda assim, o cristianismo penetrou profundamente nas consciências desses povos e misturou-se com outras dimensões da vida na América. A recepção dos sacramentos do baptismo e do matrimónio, bem como o simples acto de assistir à missa poderiam revestir-se de significados que iam além do religioso. O próprio frei Giuseppe da Sommariva notava que muitos senhores de escravos não deixavam baptizar seus escravos, crendo que, enquanto pagãos, eles poderiam encontrar ouro em maior quantidade. Muitos também não permitiam o seu casamento, embora concedessem liberdade para que fizessem filhos que, nascidos de mãe escrava, eram escravos⁶². Do ponto de vista do escravo a busca pelos sacramentos e mesmo pelo direito a ir à missa poderia associar o plano da conversão religiosa a outro mais material de luta por reconhecimento de algum direito, pela negociação de alguns espaços na sociedade, e até, quem sabe, no caso da missa, por algumas horas a mais de descanso. Mas os desvios mencionados pelo missionário não podem também ser tomados como regra. Nota-se que, em oposição a muitas dessas práticas desviantes, os missionários, os clérigos seculares, inclusive os visitadores delegados pela autoridade episcopal – como se vê, aliás, na passagem acima citada –, continuavam sua acção disciplinadora. Além disso, é preciso ressaltar que, ao lado de práticas concebidas como menos honestas pelos homens de Igreja, desenvolveu-se uma fé verdadeira, um sentimento religioso construído pela actuação desses mesmos eclesiásticos imbuídos de um espírito tridentino.

⁶¹ ASPF – SC, America Meridionale, vol. 2, fl. 322v.

⁶² *Ibidem*. “Moltissimi non vogliono permettere che i loro schiavi cafri siano battezzati mentre credono, che restando senza il S.º Battesimo applicati in cavar oro delle miniere, ne trovino in maggior quantità e molti moiono senza battesimo”.

Não é isto que se pode deduzir do relato dos jesuítas José Bernardino e Domingos de Araújo quando, reportando-se às suas missões realizadas nos sertões baianos em 1701, diziam verem-se volta e meia obrigados, devido aos apelos de muitos fiéis, a fazer pregações duas vezes ao dia?⁶³

A pretensão desta pesquisa não foi a de oferecer uma resposta definitiva às muitas questões abordadas ao longo de suas páginas. Tentou-se, apenas, contribuir para pensar de outro modo a construção e desenvolvimento da Igreja católica na América portuguesa e o importante papel que desempenhou no enquadramento religioso da sociedade nos séculos XVI e XVII. Atentar para as especificidades dessa construção de uma Igreja no Novo Mundo, para o trabalho de conversão de ameríndios e africanos, para o enfrentamento dos dilemas postos pelo povoamento da terra, pelo sistema escravagista, parece revelar-se o caminho mais seguro para interpretar a acção eclesiástica e os limites da possibilidade de aplicação das directrizes tridentinas. Entretanto, a análise aqui esboçada mostra que esses limites não devem ser tomados como indícios da ausência do paradigma tridentino na América portuguesa, mas somente como elementos de uma série de obstáculos que, *mutatis mutandis*, também foram observados na Europa. Além disso, procurou-se indicar que, tanto do ponto de vista do ordenamento do clero, do aparato institucional diocesano ou da acção missionária, toda a dimensão cristianizadora foi desenvolvida, após o final do Concílio de Trento, segundo as directrizes estabelecidas ali e em conformidade com os modelos predominantes no contexto pós-tridentino.

É muito difícil mensurar o êxito desse catolicismo entre os fiéis. Não será através de uma leitura superficial dos relatos de pecados e desvios feitos por missionários, dos processos do Santo Ofício ou ainda das relações de viajantes estrangeiros preconceituosamente surpresos pelas diferenças culturais, que se atingirá uma visão mais equilibrada sobre a questão. Alguns dos exemplos acima analisados permitem vislumbrar a complexidade da relação entre a religião prescrita e a vivida, embora se tenha insistido, especialmente, nos sinais indicativos de uma importante vivência religiosa pelos fiéis. Na tentativa de melhor avaliar a força do modelo tridentino de catolicismo entre homens e mulheres comuns na América portuguesa, talvez seja fundamental deixar o olhar guiar-se menos pelo desejo de absoluta padronização das formas de manifestar a crença – tão caro a muitos eclesiásticos regulares e seculares daqueles tempos – e mais pelas simples manifestações de devoção aos santos, de desejo de união sacramental ou de escutar uma pregação, nas quais se pode fotografar a interiorização de uma piedade religiosa suficientemente sólida para resistir às agruras da vida em terras tão distantes e em meios, por vezes, tão adversos.

⁶³ ARSI – Bras., 10, 1, fl. 15.

TRENTO E O CLERO SECULAR NAS ILHAS ATLÂNTICAS

SUSANA GOULART COSTA*

Descobertos pelos portugueses no decurso do século XV, os arquipélagos da Madeira, Açores, Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe foram povoados no contexto da expansão portuguesa. O desenvolvimento ao longo da Modernidade foi condicionado por duas directrizes dominantes: a concorrência ibérica e a crescente dinâmica do império em construção. Um dos contributos para o processo de dominação dos espaços insulares, até então todos desertos, foi a dimensão religiosa. Por via do padroado, os quatro arquipélagos foram alvo dos modelos da religiosidade europeia coeva, quer no que respeita as estruturas institucionais entretanto constituídas, quer no que concerne as práticas, as devoções e os ritos próprios da sociabilidade religiosa.

No período de abertura do Concílio de Trento, as ilhas portuguesas tinham entrado há cerca de um século na geografia dos poderes europeus e estavam em processo de “domesticação”, de acordo com a cosmogonia de tradição judaico-cristã. Recente era, contudo, o nascimento de autoridades diocesanas endógenas aos arquipélagos da Madeira, Açores, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. A centralidade da figura episcopal e dos seus coadjutores directos (clero secular), promovida pelo Concílio de Trento, foi apadrinhada desde logo pela Coroa portuguesa.

Nesta reflexão sobre o concílio tridentino e o clero secular insular seria pertinente colocar as seguintes questões:

- a abordagem reformista sobre o clero considerou as novas geografias religiosas?

* Centro de História de Além-Mar

- seria expectável que o modelo do clero tridentino se direccionasse unicamente para um clero de matriz europeia?
- conheciam-se, nos centros de decisão católica, as abordagens locais na construção do corpo clerical?
- a transplantação dos paradigmas católicos para ilhas desertas foi similar ou diferente do modelo aplicado em áreas povoadas por “gentios”, como Índia, África ou Brasil?

As respostas a estas perguntas são limitadas, numa primeira análise, pela orientação que se propôs para este estudo: o clero secular. Tal implica não considerar o clero regular, parceiro incontornável na evangelização ultramarina; o episcopado, entidade de fronteira entre poderes religiosos (seculares e regulares) e temporais; e o elemento tutelador político, com a Ordem de Cristo, na sua temporalidade, a exercer uma influência preponderante na construção religiosa dos espaços ultramarinos. Todavia, tal discriminação é impensável por dois motivos específicos: primeiro, a elaboração de um mapa reflexivo (não conclusivo) sobre Trento e o clero secular nos arquipélagos atlânticos será empobrecido sem enquadrar as redes que suportam, legitimam e coordenam o próprio clero; depois, porque o actual estado de investigação e as fontes actualmente disponíveis apresentam duas fragilidades: são quantitativa e cronologicamente muito escassas.

Assumam-se, pois, alguns contornos debilitantes deste estudo: apresenta-se uma leitura por aproximação, suportada por inferências alimentadas por fontes primárias; propõe-se uma visão do clero secular atlântico construída a partir de dados secundários e indirectos; e valorizam-se assuntos que podem ser considerados colaterais ao tema central de análise. Na realidade, estas fragilidades exprimem o papel secundário que o clero secular apresenta na historiografia religiosa contemporânea, anulado como “corpo” pela preponderância de biografias uninominais, pela relevância de sectores paralelos, como a concedida às ordens religiosas e diluído perante a centralidade assumida pelas disputas entre Igreja e Estado. A tudo isto, adicione-se a menoridade das ilhas atlânticas na história e na historiografia portuguesa: foram subjugadas na óptica da política ultramarina, perante a valorização das praças africanas, a mística do Oriente e a magnitude do Brasil; e são subjugadas em construções historiográficas mais recentes, interpretadas como instrumentos para a edificação da “construção” de identidades nacionais ou supranacionais e não com valor autónomo per si.

1. Os arquipélagos atlânticos portugueses: Madeira, Açores, Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe

A estratégia aplicada pela Coroa nos espaços insulares não reflecte a valorização endógena das ilhas, mas antes a sua utilidade em relação a interesses

superiores. O empenho da monarquia no povoamento destas zonas foi, essencialmente, de carácter geoestratégico, principalmente após ter perdido para Castela o domínio sobre as Canárias. Foi entendimento da dinastia de Avis que o apoio das viagens para Norte de África e para a costa ocidental africana fosse sediado nestes novos arquipélagos, os quais foram sendo mais ou menos valorizados, de acordo com as alterações e as necessidades da política expansionista, como placas giratórias na navegação atlântica ou como bases económicas para sustentar o reino e as respectivas zonas de dependência¹.

Os arquipélagos portugueses atlânticos conheceram estruturas político-administrativas e económicas similares, apresentando singelas especificidades nos agentes e nas tipologias produtivas². No entanto, na perspectiva sócio-cultural, os resultados das estratégias do povoamento foram diferenciados. Com efeito, os quatro arquipélagos eram desertos e o seu povoamento foi determinado pela vontade política nacional, observando-se dois distintos vectores. Um primeiro materializou-se na Madeira e Açores, com forte implementação europeia (particularmente portuguesa, mas também flamenga). Deste modelo são elucidativas as palavras do Doutor Gaspar Frutuoso, cronista quinhentista que, na sua obra *Saudades da Terra* escreve, a propósito do povoamento da ilha Terceira (Açores), que o Infante D. Henrique, em 1450, doou esta ilha ao flamengo Jácome de Bruges, para que a povoasse “de qualquer gente que quisesse, com condição que fossem católicos”³. Um segundo modelo aplicou-se nos arquipélagos de Cabo Verde e S. Tomé, o qual, obedecendo ao modelo europeu, utilizou mediadores não europeus, com o continente africano a ser fundamental para a territorialização do novo espaço atlântico.

Tais premissas conduziram à transplantação para as ilhas dos modelos religiosos dos espaços de origem dos primeiros povoadores. Na sua bagagem cultural, os primeiros povoadores trouxeram a sua experiência religiosa tardo-medieval, que acompanhou as alterações que decorreram no cristianismo quinhentista e que alimentarão a Reforma Protestante e a Contra-Reforma.

¹ Para uma panorâmica geral da Expansão Portuguesa, veja-se *História da Expansão Portuguesa*. Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998; e, para uma análise das questões religiosas a síntese de C. R. Boxer – *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981. Ao nível das fontes, são imprescindíveis as recolhas de António Brásio – *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1953-1964 e a crónica sobre os arquipélagos atlânticos elaborada pelo açoriano Gaspar Frutuoso, na obra quinhentista *Saudades da Terra*. 2ª ed. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981-1983.

² Para histórias gerais dos arquipélagos, consulte-se: AAVV – *História dos Açores*. Angra do Heroísmo: IAC, 2008; Maria Emília Madeira Santos (coord.) – *História Geral de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia Direcção-Geral do Património Cultural de Cabo Verde. Vol. I, 1995 e Artur Teodoro de Matos (coord.) – *Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Editorial Estampa, Volume III (tomos 1 e 2).

³ Gaspar Frutuoso – *Livro Sexto das Saudades da Terra*. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981, p. 12.

2. As dioceses ultramarinas

A implantação da Igreja cristã nos arquipélagos portugueses resultou de um enquadramento que antecedeu o próprio povoamento das ilhas. Primeiro marco importante desta fase foi o ano de 1420, quando o Rei D. João I entregou a administração da Ordem Militar de Cristo ao Infante D. Henrique, no seguimento da outorga da Ordem de Santiago ao Infante D. João, em 1418, antecedendo a outorga da Ordem de Avis ao *Infante Santo*, D. Fernando, em 1434.

A afectação do governo da Ordem de Tomar a um membro da família real ligado às actividades da expansão foi um factor determinante para a Igreja insular. E isto porque, desde 1434, o Infante D. Henrique encetou esforços para que o padroado sobre todas as áreas *nulius diocesis* (sem diocese) ficasse adstrito à Ordem de Cristo. No seguimento de inúmeras súplicas à Santa Sé, D. Henrique acumulou crescentes privilégios a este respeito, dando garantias de beneficiar a fé cristã através da Ordem de Tomar e continuando o projecto das cruzadas medievais. Assim, o domínio da Ordem de Cristo sobre os arquipélagos acompanhou a fundação das primeiras estruturas de desenvolvimento insular. A bula *Romanus Pontifex*, que Nicolau V emitiu a 8 de Janeiro de 1454, pela qual transferia para a Ordem de Cristo a jurisdição espiritual sobre as ilhas; a carta de D. Afonso V de 7 de Junho de 1454, na qual o rei doa a esta Ordem as terras já descobertas e por descobrir no contexto expansionista reinol; e a bula *Inter Caetera*, de Calisto III, datada de 3 de Março de 1455, que reitera a de Nicolau V, nada mais são do que confirmações de um processo que antecede e acompanha os primeiros passos de governação do arquipélago dos Açores: o domínio das ilhas pela Ordem de Cristo⁴.

A jurisdição espiritual da Ordem de Tomar exercia-se em dois planos. Na esfera espiritual, cabia ao prior a implementação das estruturas religiosas, designadamente a nomeação do clero insular, a sagração de templos, a administração de sacramentos e a vigilância de atitudes, comportamentos e procedimentos de foro espiritual, quer de seculares, quer de religiosos. Para cumprimento de tais obrigações, o prior da Ordem ordenou, em 1487, que D. João Aranha realizasse uma visita pastoral à ilha Terceira, nos Açores, e que D. João Lobo visitasse a Terceira e São Miguel, entre 1507 e 1508⁵. Também em Cabo Verde, em 1473, D. Brites, tutora do seu filho D. Diogo, donatário dos arquipélagos atlânticos, apresentou o dominicano frei João ao vigário geral de Tomar, para ele servir a vigararia de Santiago⁶.

⁴ Susana Goulart Costa – A Igreja: implantação, práticas e resultados. In *História dos Açores*. Parte I: *Génese e Afirmação de uma nova sociedade (1450-1642)*. Angra do Heroísmo: IAC, 2008, p. 173-198.

⁵ *Arquivo dos Açores*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, II: 62-63.

⁶ Ver Nuno da Silva Gonçalves – Padroado. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 364-368.

No plano temporal, coube ao governador da Ordem a construção e a conservação das igrejas e a correlativa provisão dos recursos humanos. O primeiro registo do cumprimento destas obrigações é o testamento do Infante D. Henrique, no qual afirma ter ordenado a construção das igrejas nas ilhas atlânticas até então conhecidas⁷.

Em 1514, perante o desenvolvimento do arquipélago da Madeira, o Rei D. Manuel I solicitou a Roma a fundação da diocese do Funchal. A proximidade geográfica dos demais arquipélagos atlânticos justificou que a tutela espiritual das outras ilhas passasse a depender da diocese madeirense. Contudo, nos vinte anos seguintes, a dinâmica do povoamento insular e o desenvolvimento socioeconómico em torno do Atlântico tornaram inoperacional a centralidade da diocese madeirense, cada vez mais distante dos demais pólos religiosos. Assim, em 1532, D. João III solicitou ao papa a criação de novas dioceses ultramarinas, com sedes na ilha Terceira (Açores); ilha de Santiago (Cabo Verde) e ilha de S. Tomé (S. Tomé e Príncipe)⁸.

A bula “*Pro excellenti praeminentia*” de 31 de Janeiro de 1533, formalizou a criação da diocese de Cabo Verde, com sede na Ribeira Grande, entretanto elevada a cidade, com alçada sobre as ilhas deste arquipélago e a costa ocidental de África (do rio Gambia ao rio de S. André, actual costa do Marfim), numa área de 350 léguas. No ano seguinte, a 3 de Novembro, a bula do Papa Paulo III, *Aequum reputamus*, criou a diocese de S. Tomé, com alçada sobre as ilhas deste arquipélago, a costa do Golfo da Guiné, Congo e Angola; e a diocese de Angra, com domínio sobre as nove ilhas açorianas.

As novas dioceses reflectiam os interesses imperiais da monarquia portuguesa. Tinham propósitos de cariz político-religioso, tendo como missões fundamentais o acompanhamento religioso dos cristãos e a conversão dos designados infiéis. No caso das dioceses de Cabo Verde e S. Tomé, a sua alçada na costa ocidental africana espelhava a política expansionista do reino, que visava controlar as manifestações religiosas dos não europeus, designadamente as diversas etnias africanas e a presença muçulmana, numa zona com um elevado potencial económico e comercial.

A similitude cronológica da fundação das dioceses ultramarinas foi acompanhada por uma semelhança na sua estrutura administrativa, com cabidos compostos por cinco dignidades (deão, tesoureiro, arcediogo, chantre e mestre-escola) e doze cónegos. Na óptica do padroeiro, a magnitude das dioceses atlânticas deveria espelhar o seu próprio poder e capacidade de proteger a dimensão religiosa e reflectia a sanidade do estado económico e financeiro do império, capaz de alimentar os circuitos temporais e espirituais.

⁷ Manuel Monteiro Velho Arruda – *Colecção de documentos relativos ao descobrimento e povoamento dos Açores*. 3ª ed.. Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1989, p. 141-142.

⁸ José Pedro Paiva – Dioceses e organização eclesiástica. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 187-199.

3. O clero secular insular

A valorização do clero na Europa de Antigo Regime adquiriu novo fôlego com a publicação dos decretos tridentinos, embora ao sabor de uma calendarização diferenciada. Em Portugal, a Reforma Católica, iniciada na segunda metade de Quinhentos, acentuou a dimensão clerical da religião romana, considerando-a fundamental para a expansão e consolidação da fé⁹.

Os primeiros agentes clericais nos arquipélagos atlânticos pertenciam à Ordem de Cristo. A transferência da tutela espiritual de Tomar para o Funchal e as crescentes necessidades quantitativas de clero disponível para viajar até aos arquipélagos terá alterado um pouco a composição clerical, associando-se aos freires de Cristo alguns sacerdotes do hábito de S. Pedro. Para os Açores, a bula *Constantis fidei*, de 1553, que autorizava D. João III a nomear priores e vigários seculares perante a inexistência de clérigos regulares idóneos, destinou-se a enquadrar uma realidade que, desde há algum tempo, se verificava neste arquipélago.

Desde 1551, com a incorporação definitiva da Ordem de Cristo na Coroa, a aquisição de prebendas no arquipélago dos Açores passou a depender da Mesa de Consciência e Ordens. As decisões desta instituição deveriam ter em consideração as informações previamente cedidas pelo Ordinário sobre os candidatos, tal como determinava o alvará de 16 de Julho de 1567¹⁰. No ano imediato, D. Sebastião introduziu uma alteração importante neste processo, ao ordenar que os cargos passassem a ser ocupados de acordo com o método de oposições, tal como era preconizado pelo Concílio de Trento.

O crescimento da população, ao longo do século XVI, avolumou as exigências religiosas, principalmente ao nível dos recursos humanos. Por este motivo, tornou-se cada vez mais difícil angariar clero oriundo do reino para garantir as actividades pastorais das ilhas, principalmente nas áreas mais longínquas das sedes diocesanas. Na diocese do Funchal, a ilha do Porto Santo era a mais fragilizada, dependendo o acompanhamento da população das condições da navegação marítima e dos frequentes ataques de corsários e piratas.

Em Cabo Verde, houve necessidade de clero local, numa primeira fase para promover o quadro das paróquias rurais das principais ilhas, onde não havia pároco residente. Nas ilhas mais pequenas, como S. Antão, Maio, Brava ou Boavista, a situação era igualmente débil, pois o acompanhamento espiritual dos fregueses apenas era garantido por capelães, ocasionalmente enviados pelos prelados. Na Quaresma, quando a prática penitencial tinha de ser garantida de

⁹ Maria Fernanda Enes – Clero secular. II. Séculos XVI-XVIII (de Trento a Pombal). In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Vol. A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 361-369.

¹⁰ Charles-Martial de Witte – Documents Anciens des Archives du Chapitre d'Angra. *Lusitania Sacra*. 9 (1970-1971), doc. 25, p. 188-189.

forma eficaz, eram os próprios membros do cabido que se deslocavam até às ilhas periféricas para a administração dos sacramentos.

Para ultrapassar este óbice, passou o padroeiro a permitir que o exercício de ordens sacras fosse exercido por naturais das ilhas. Esta estratégia foi unânime para todos os arquipélagos em foco, nos quais foi aplicado o alvará régio de 4 de Janeiro de 1570, que determinava que todos os benefícios simples e curados que não tivessem ofício de pregar, fossem providos localmente por candidatura¹¹. Já no início do século XVII, o alvará de 4 de Agosto de 1608 não só permitiu que os naturais fossem providos nos cargos eclesiásticos, como fossem preferidos perante opositores reinóis¹².

Esta naturalização do corpo clerical transferia para as entidades religiosas insulares a responsabilidade na legitimação de parte dos efectivos do corpo paroquial. Os exames seriam coordenados pelas autoridades diocesanas, devendo o prelado indicar à Coroa os três nomes mais bem cotados, embora o seu parecer continuasse a não ser vinculativo. O objectivo do padroeiro era, pois, garantir que o ministério espiritual fosse entregue aos mais competentes. Aliás, em 1612, a necessidade de acelerar os processos de legitimação dos quadros paroquiais levou a que o rei transferisse para o governador de Cabo Verde o seu direito de apresentação dos sacerdotes nomeados pelos bispos, para obviar gastos de tempo e dinheiro.

Ocasionalmente, as redes clientelares dos prelados tentavam contornar os interesses dos locais. Na década de 1620, o bispo do Funchal, D. Jerónimo Fernando (1619-1650), entregou três benefícios eclesiásticos a criados seus, que o tinham acompanhado do reino. Esta atitude do prelado suscitou, de imediato, a queixa do município funchalense, tendo o rei D. Filipe III dado razão às autoridades municipais madeirenses¹³.

A defesa do clero autóctone como instrumento social para garantir o expectável e desejável quotidiano religioso dos insulares era postulado por alguns sectores, que consideravam que um corpo clerical natural seria mais eficaz para a evangelização das comunidades insulares, capaz de dominar os sistemas de comunicação e as redes políticas e sociais endógenas e exógenas. Neste entendimento, o clero natural era um precioso elemento de fronteira, capaz de articular o elemento católico regulamentar e o comportamento mais desviante, observável nos povoadores oriundos da costa ocidental africana ou residentes em áreas afastadas dos principais núcleos católicos.

¹¹ Susana Goulart Costa – A Igreja: implantação, práticas e resultados..., *cit.*

¹² Charles-Martial de Witte – Documents Anciens des Archives du Chapitre d'Angra..., *cit.*, doc. 25, p. 188-189.

¹³ Este alvará foi confirmado em 1766.

O discurso em torno da valorização do clero implicava a imprescindibilidade de uma formação sólida dos candidatos à vida clerical, particularmente cara no discurso tridentino. No caso do clero insular adstrito às áreas da expansão portuguesa, distantes dos pólos centrais do poder religioso, esta questão era particularmente complexa. Nos primórdios da implantação da Igreja cabo-verdiana, por exemplo, tinham sido enviados para o reino alguns negros nascidos neste arquipélago. Os resultados positivos desta iniciativa tinham espelhado as capacidades de aprendizagem dos autóctones, mas a ordenação *in loco* tornava-se uma necessidade cada vez mais prioritária face ao aumento demográfico insular, às crescentes necessidades de um clero capaz e às limitações financeiras em garantir que todo o corpo sacerdotal em formação obtivesse a sua instrução na metrópole.

Neste sentido, o Concílio de Trento, ao valorizar a instrução clerical como instrumento fundamental para a qualidade do clero secular, terá dado a resposta às necessidades efectivas sentidas nas ilhas atlânticas¹⁴. Com efeito, na linha das medidas pró-tridentinas de D. Sebastião, foi ordenada a construção de seminários nas quatro dioceses atlânticas, para formar os jovens rapazes cuja apetência para a vida religiosa já deveria ter sido reconhecida pelos respectivos párocos e certificada pelos antístites. Contudo, esta materialização apenas veio a ser concretizada na diocese do Funchal. Em S. Tomé, o seminário inaugurado em 1571 encerrou as portas em 1578. Novas tentativas foram realizadas ainda nos finais da década de 1570, mas então o propósito era abrir um seminário em Coimbra para os naturais deste arquipélago, o que voltou a falhar. Por fim, em 1605, uma nova proposta para a fundação de um seminário para o clero africano, em Lisboa, voltou a não ter sucesso¹⁵. Já em Cabo Verde, a proposta de fundação de um seminário, datada de 1570, não teve materialização, sucedendo o mesmo na diocese de Angra¹⁶.

A inexistência de seminários diocesanos insulares ao longo de séculos fez com que o clero local fosse instruído de acordo com dois modelos. Um endógeno, que responsabilizava os sacerdotes já detentores de ordens sacras pela formação dos ordenados. Este modelo era particularmente usado pelos jovens nascidos em áreas ou ilhas periféricas, formados de acordo com a apetência do clero paroquial ou dependentes do sacerdote que ocupava o cargo de mestre-escola da Sé, que nem sempre estava provido¹⁷. Outro modelo, este exógeno, obrigava os jovens oriundos de famílias possidentes a saírem da sua ilha para obterem formação reli-

¹⁴ Maria Fernanda Enes – *Reforma Tridentina e Religião Vivida (Os Açores na Época Moderna)*. Ponta Delgada: Signo, 1991.

¹⁵ Arlindo Manuel Caldeira e Carlos Agostinho das Neves – A Igreja e a Cultura. In *Nova História da Expansão Portuguesa*. Vol. III (1): *A Colonização Atlântica*. Coord. Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Editorial Estampa, 2005, p. 435.

¹⁶ Nuno da Silva Gonçalves – A Igreja e a Cultura. In *Nova História da Expansão Portuguesa*. Vol. III (2): *A Colonização Atlântica*. Coord. Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Editorial Estampa, 2005, p. 213-214.

¹⁷ Arlindo Manuel Caldeira e Carlos Agostinho das Neves – A Igreja e a Cultura..., *cit.*, p. 435.

giosa. Por exemplo, o local com mais candidatos são-tomenses à vida clerical era a diocese da Baía, no Brasil. Mas, na maioria dos casos, a instrução dos candidatos à vida clerical dependia da presença de ordens religiosas nas ilhas.

No caso da Madeira e dos Açores, a edificação de conventos, nomeadamente franciscanos, tornou-se uma realidade desde o século XV. Nestes dois arquipélagos, também se assistiu à fundação de colégios da Companhia de Jesus nos centros nas principais ilhas, o que secundarizou a formação dos jovens residentes nas ilhas menores¹⁸.

No caso de Cabo Verde e de S. Tomé, o cenário parece ter sido ainda mais debilitante¹⁹. Em 1606, uma carta do rei D. Filipe II reforçava a ordem de D. Sebastião, doando uma renda anual para a criação de um seminário geral para toda a Costa da Guiné e de um colégio da Companhia de Jesus em Cabo Verde, dotado de renda anual²⁰. Esta segunda tentativa também saiu gorada e, assim, neste arquipélago, o esforço educativo foi ocasional, dependente de missões de jesuítas, que se concretizaram até à década de 1640. Contudo, a presença de jesuítas em Cabo Verde parece ter bulido com os poderes camarários, habituados a ter alguma influência nas questões religiosas locais. Em 1626, os oficiais municipais queixavam-se ao rei que os padres da Companhia não eram letrados, não pregavam e não prestavam assistência aos pobres, doentes e presos, pois estavam mais interessados em aumentar a sua fazenda²¹. Estas queixas parecem ilustrar que, mais do que críticas ao desempenho religioso dos jesuítas, o que preocupava as autoridades camarárias era a influência que estes missionários pareciam estar a conseguir ter junto da comunidade, beneficiando de heranças diversas, adquirindo propriedades fundiárias e dedicando-se ao comércio de escravos, tudo assuntos que interagiam com as competências dos municípios²².

Certos de que os jesuítas poderiam ser dispensados, as autoridades camarárias de Cabo Verde faziam a apologia da presença de franciscanos capuchos, considerando que estes seriam substitutos eficazes para as tarefas levadas a cabo pelos jesuítas. Assim, a partir da década de 1650, os jovens ordinandos cabo-verdianos passaram a beneficiar da presença de franciscanos capuchinhos. Contudo, a principal função destes missionários não era o ensino, mas a evangelização da área sob dependência da diocese na costa africana, o que continuou a depaube-

¹⁸ Maria Emília Madeira Santos (coord.) – História Geral de Cabo Verde..., *cit.*, vol. II, p. 438-440. Arquivo Histórico da Madeira. *Boletim do Arquivo Regional da Madeira*. 22 (1999), p. 326.

¹⁹ Carlene Recheado – *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*. Tese de Mestrado em História dos Descobrimentos apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. [S.l.]: [s.n.], 2010.

²⁰ AHU – Cabo Verde, cx. 1, doc. 3. 1606, Dezembro, 31.

²¹ AHU – Cabo Verde, cx. 2, doc. 37. 1626, Abril, 15.

²² Nuno da Silva Gonçalves – *Escravidão e consciência cristã: o caso de Cabo Verde e Guiné na segunda metade do século XVI e inícios do século XVII*. *Brotéria*. Lisboa. 141 (1995) 255-275.

rar a instrução dos candidatos a ordens sacras²³. A prioridade da evangelização na costa africana era uma exigência que chegava a Lisboa, como se verificou em 1675, quando o rei de Oere se queixou que o Cabido de S. Tomé não lhe enviava sacerdotes, ficando a administração dos sacramentos e o ensino da doutrina cristã dependentes de franciscanos²⁴. Aliás, desta realidade é ilustrativa a informação que, em 1681, o guardião do convento de S. Francisco da ilha de Santiago de Cabo Verde forneceu a D. Pedro II, sobre a falta de religiosos que havia na costa africana e solicitando o envio de mais missionários para os rios da Guiné²⁵.

A importância dos frades capuchos também foi marcante em S. Tomé, onde parece ter havido escassez destes frades de nacionalidade portuguesa, que se agravou ao longo do tempo. No final do século XVII, o recurso possível foi obter apoio de frades estrangeiros. De facto, em 1690, o cabido de S. Tomé pediu ao Rei D. Pedro II o envio de mais religiosos capuchos italianos para que apoiassem a actividade entretanto realizada nesta ilha, na do Príncipe, na de Ano Bom e no reino de Oere²⁶.

Percebe-se, portanto, que a formação do clero secular natural nas ilhas foi sempre periclitante, subordinada aos interesses de um império em construção, num mapa em que os arquipélagos eram sempre uma ponte para o que realmente era relevante na óptica atlântica da Coroa, nomeadamente a costa africana e o Brasil. Além do carácter irregular da presença das ordens religiosas e da sua missão evangelizadora ser sempre prioritária em relação aos encargos educacionais, o clero secular insular ainda tinha que enfrentar outro óbice, que se relacionava directamente com o processo da sua ordenação²⁷. E, neste particular, a figura episcopal era central.

As orientações tridentinas sobre a obrigatoriedade de residência dos prelados eram cruciais para assegurar a atempada ordenação dos candidatos ao sacerdócio. Atento a esta necessidade, quando o bispo D. Jerónimo Teixeira Cabral pediu a D. Sebastião que lhe reconhecesse o direito de poder nomear os candidatos açorianos, o rei concedeu-lho, impondo como condição que o bispo residisse na diocese “visto como antes disso não pode ter noticia de todas as pessoas que pretendem os benefícios das igrejas do dito bispado pera informar das qualidades e partes dellas”²⁸.

²³ AHU – Cabo Verde, cx. 5, doc. 57, 1657, Maio, 4.

²⁴ AHU – São Tomé, cx. 3, doc. 26, 1675, Fevereiro, 5.

²⁵ AHU – Cabo Verde, cx. 6-A, doc. 151, 1681, Setembro, 16.

²⁶ AHU – São Tomé, cx. 3, doc. 108, 94, 1690, Novembro, 22.

²⁷ *Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas»: actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses; Fundação Evangelização e Culturas, 1993, 4 volumes. Luís Filipe Thomaz – Missões. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 205-221.

²⁸ Numa resolução de 13 de Setembro de 1805 D. João reforça a obrigatoriedade da residência do bispo como condição para a proposta de nomes (cf. *Arquivo dos Açores*. Ponta Delgada. 9 (1982), p. 221-222).

Ora, a localização geográfica das dioceses atlânticas era pouco convidativa à efectiva residência episcopal. A posse da mitra não implicava a imediata deslocação do seu dignatário para a sede do bispado, chegando mesmo a haver prelados que nunca residiram na sua diocese, como é o caso dos primeiros três bispos madeirenses, do primeiro bispo de Cabo Verde e dos primeiros dois bispos de S. Tomé²⁹.

As viagens eram proteladas, justificando-se os prelados com questões financeiras que desejavam acautelar antes da viagem inaugural. Assim, havia que garantir que uma confortável estadia na diocese fosse assegurada e que os direitos pessoais e familiares seriam garantidos. Neste sentido, o facto dos rendimentos diocesanos serem suportados através da logística da Ordem de Cristo e alimentados pela economia local insular (dízimos e comércio de escravos) fazia com que existisse uma íntima dependência entre a economia atlântica e o sucesso da presença eclesiástica.

Em Cabo Verde, esta ligação era particularmente notória. O prelado D. frei Francisco da Cruz (1573-1571) assistiu ao período áureo do comércio escravagista controlado por este arquipélago. Compreensivelmente, na senda das orientações tridentinas e com fundamento financeiro para as concretizar, D. Sebastião determinou, por alvará de 12 de Fevereiro de 1569, que fossem doados 100.000 reais para que este prelado coordenasse visitas bienais, reservando mais 30.000 réis para a visita pessoal do bispo³⁰. No ano anterior, D. Sebastião estipulara medidas idênticas para os Açores, reservando 60 000 reais da cômgrua episcopal para as visitas: 20 000 reais para as efectuadas em São Miguel, 10 000 reais para as realizadas na Terceira e 30 000 reais para os encargos das visitas nas restantes ilhas, acrescentando que, se o bispo não residisse em Angra, não teria direito a receber esta verba. O alvará de 12 de Maio de 1579 acrescentava que as deslocações marítimas dos prelados fossem suportadas pela Coroa para efeitos de visita³¹.

A dinastia Filipina continuou a fiscalizar esta obrigação episcopal, através do controlo financeiro que o cargo de administrador da Ordem de Cristo lhe permitia. Em 1585, D. Filipe I não só garantia suportar as despesas com as viagens, como os gastos com a estadia dos prelados e dos seus ajudantes, pagando-lhes a pousada, os mantimentos e as bestas³². Todo este enquadramento legal reflecte como a Coroa estava particularmente empenhada no cumprimento dos preceitos

²⁹ Henrique Henriques de Noronha – *Memórias Seculares e Eclesiásticas para a composição da História da Diocese do Funchal*. Região Autónoma da Madeira: SRTC/CEHA, 1996, p. 228-230. Nuno da Silva Gonçalves – *A Igreja e a Cultura...*, *cit.*, volume III (2), p. 204-220. Arlindo Manuel Caldeira e Carlos Agostinho das Neves – *A Igreja e a Cultura...*, *cit.*, p. 435.

³⁰ Nuno da Silva Gonçalves – *A Igreja e a Cultura...*, *cit.*, p. 388.

³¹ Susana Goulart Costa – *A Igreja: implantação, práticas e resultados...*, *cit.*, p. 173-198.

³² *Arquivo dos Açores*, vol. II, p. 144. Maria Fernanda Enes – *Reforma Tridentina e Religião Vivida*, *cit.*, p. 32-33.

tridentinos, os quais estipulavam que os bispos deviam realizar visitas anuais ou bienais às paróquias sob a sua jurisdição.

Apesar dos intuitos régios, a prática visitacional pelos bispos ficava muito aquém do regulamentado. Veja-se o caso da ilha de S. Jorge, na diocese de Angra, que, desde o povoamento até ao final do século XIX, apenas foi visitada três vezes pelos prelados açorianos, em 1664, 1675 e 1890. Na ilha das Flores, a média das visitas foi de uma em cada doze anos. Mesmo na maior ilha açoriana, S. Miguel, as igrejas mais importantes eram visitadas apenas de quatro em quatro anos³³.

A ausência de visitas pessoais dos prelados não implicava que não se fizessem representar através de delegados. O que se verifica em relação aos visitantes designados para visitar a ilha de São Miguel, nos Açores, por exemplo, é que a maioria deles não só não residia em São Miguel, como pertencia aos quadros capitulares da Sé. Em 1583 e 1606, esta ilha foi visitada por dois deões da Sé, Luís de Figueiredo de Lemos e Lopo Gil Fagundes, respectivamente. Em 1619, a visita ficou a cargo de Gonçalo Godinho de Vasconcelos, vigário da matriz de Santa Cruz da ilha Graciosa, e outros exemplos se poderiam dar. Neste aspecto, e atendendo à pulverização geográfica dos crentes, era crucial que as estruturas diocesanas funcionassem de forma eficaz e defendia-se que os visitantes estivessem distantes dos núcleos populacionais que visitavam, de forma a garantir uma maior imparcialidade na correcção dos desvios e dos abusos.

Mas a estrutura que suportava a dinâmica diocesana dependia do sucesso da economia ilhense e da forma como as receitas eram administradas. Ora, à medida que os rendimentos insulares diminuía, por via de crises agrícolas provocadas por causas naturais ou por desvio dos fundos do tráfico de escravos para outras esferas e alçadas, os prelados e o clero paroquial eram os primeiros a sentir esta carência, com adiamentos no pagamento das ordinárias, que duravam alguns anos. Por isso, não só os bispos adiavam as suas viagens para a diocese, como todo o clero insular sentia dificuldades no governo do seu quotidiano, num processo que tendeu a agravar-se no século XVII. Um dos casos mais ilustrativos é o de D. frei Sebastião de Ascensão, bispo de Cabo Verde entre 1611 e 1614, que teve de fazer empréstimos particulares e morreu sem pagar as dívidas que herdara e fizera³⁴.

Tudo isto conduzia a que as presenças dos prelados fossem escassas e até inexistentes³⁵. Para a Madeira e para os Açores, os cabidos pareciam hábeis a colmatar a ausência dos prelados, mas os de Cabo Verde e de S. Tomé, pensados na época da sua fundação numa escala volumosa, encontravam-se, no século

³³ Susana Goulart Costa – A Igreja: implantação, práticas e resultados..., *cit.*, p. 173-198.

³⁴ Nuno da Silva Gonçalves – A Igreja e a Cultura..., *cit.*, p. 211.

³⁵ AHU – Cabo Verde, cx. 5, doc. 64 e 65. 1657, Maio, 9.

XVII, esvaziados de agentes e de capacidades financeiras, como indicava o cabido cabo-verdiano, em 1618, lamentando ao rei as dificuldades existentes devido à falta de pagamento das ordinárias³⁶. No ano seguinte, foi vez da câmara de Santiago clamar a vinda do novo bispo D. Manuel Afonso Guerra, dado o caótico estado geral da diocese e do clero, referindo a D. Filipe III o estado lastimoso das igrejas, recheadas de vestes rotas e velhas, toalhas cheias de remendos e livros sem folhas³⁷. Já em S. Tomé, e na década de 1630, o governador e capitão deste arquipélago, António de Sousa de Carvalho, informava o mesmo rei que, devido à ausência do contrato dos escravos, há anos não se pagava aos cônegos, ao bispo, ao governador e aos oficiais da justiça³⁸.

Ao longo do século XVII, a frágil situação financeira manteve-se sem solução. Em 1644, o novo bispo de Cabo Verde, D. Lourenço Garro, queixou-se a D. João IV que não recebia o seu ordenando há três anos, informando que vivia num estado de miséria, vendo-se obrigado a vender a prata do paço episcopal para se sustentar³⁹. Em 1679, o bispo de São Tomé, D. Bernardo de Santa Maria, escrevendo de Angola, equacionava a possibilidade de ir para S. Tomé na charrua São Simão, porque estava pobre e não tinha recebido verba para preparar a viagem⁴⁰. Aliás, a ausência de bispo será a tônica dominante desta diocese: em 1688, o cabido sé vacante S. Tomé, em conjunto com os curas e beneficiados, continuava a informar o rei D. Pedro II sobre a falta de rendimentos do almoxarifado da ilha, que os impedia de receber os ordenados há vários anos e gerava a escassez de ornamentos e de pregadores⁴¹.

Para lá da debilidade financeira, havia outros factores que favoreciam a não residência de prelados. A localização das ilhas e o clima, principalmente em Cabo Verde e em S. Tomé, eram muito nefastos, provocando um mal-estar geral (sintomas de malária) que, com muita frequência, levava à morte. Em S. Tomé, a cronologia seguinte espelha bem esta questão danosa: D. frei Manuel do Nascimento desembarcou a 10 de Setembro de 1675 e morreu a 25 de Novembro de 1675; D. Bernardo de Santa Maria chegou a 18 de Fevereiro de 1684 e deu o último suspiro a 18 de Fevereiro de 1685; D. frei Sebastião de S. Paulo chegou a 10 de Março de 1689 e sucumbiu a 7 de Dezembro de 1689; e D. frei António da Penha de França desembarcou a 10 de Agosto de 1702 e faleceu a 21 de Dezembro de 1702. Em suma, nos setenta anos que decorrem entre 1632 e 1702, a diocese de S. Tomé só teve bispos residentes durante 27 meses⁴².

³⁶ AHU – Cabo Verde, cx. 1, doc. 32. 1614, Junho, 28.

³⁷ AHU – Cabo Verde, cx. 1, doc. 99 e 98. 1619, Julho, 11

³⁸ AHU – São Tomé, cx. 2, doc. 16. 1635, Maio, 24

³⁹ AHU – Cabo Verde, cx. 3, doc. 33. 1644, Julho, 20.

⁴⁰ AHU – São Tomé, cx. 3, doc. 48. 1679, Março, 15.

⁴¹ AHU – São Tomé, cx. 3, doc. 89. 1688, Março, 10.

⁴² Maria Emília Madeira Santos (coord.) – *História Geral de Cabo Verde...*, cit., p. 443.

Além do mais, uma vivência comunitária restrita, com poucos europeus, e cujo centro de poder era o mesmo, o rei, gerava conflitos diversos entre as autoridades civis, militares e religiosas, particularmente danosos quando se observava uma debilidade financeira. Por tudo isto, mesmo quando os bispos pareciam estar determinados a cumprir os preceitos tridentinos, a realidade acabava por desmotivá-los. Assim sucedeu com D. frei Pedro Brandão, em 1588, prelado activo à frente da diocese de Cabo Verde até aos inícios do século XVII, que muito insistiu junto das populações no cumprimento dos dias santos e da abstinência alimentar nos dias de guarda⁴³. Contudo, por vicissitudes diversas que o levaram a querelas com as autoridades civis locais, regressou ao reino onde permaneceu até renunciar, cerca de dez anos depois⁴⁴.

Todo o contexto que conduzia à não residência dos prelados era particularmente nocivo para o clero secular, pois limitava o acesso ao grau de presbítero, tendo que se aguardar pela presença dos prelados para a realização de ordenações, feitas de forma célere para aproveitar a rara presença dos antístites. No entanto, os motivos que conduziam à debilidade episcopal eram os mesmos que geravam a escassez de clero paroquial. Desta forma, a partir do século XVI, não só os quadros paroquiais continuaram a ser ocupados por clero natural, como passaram a ser exercidos por clero natural negro, não no número que seria desejável para manter o culto, os rituais, a liturgia e a gestão eclesial das ilhas, pois a dignidade de presbítero também só era alcançada perante a presença física dos prelados, mas em número suficiente para provocar alguns distúrbios sociais e políticos.

O processo de clericalização insular de origem africana ou mestiça foi o resultado da política de colonização quatrocentista e quinhentista levado a cabo pela Coroa e a sequente miscigenação. Em S. Tomé, no século XVI, por exemplo, o número de clérigos europeus não ultrapassava os 40, passando para metade no século seguinte. Assim, cada vez mais, a elite insular era composta por mestiços, descendentes da primeira fase de colonização, designados “brancos da terra”⁴⁵. Herdeiros materiais e imateriais dos senhores e dos poderes europeus, intolerantes para com os negros forros, que constituem a maioria da população⁴⁶.

A incorporação de padres negros no clero secular foi pacífica num período embrionário. As elevadas receitas comerciais dos arquipélagos atraíam clero de estirpe social mais elevada, nomeadamente os filhos segundos dos mestiços, que controlavam as redes de poder locais. Assim, eram as paróquias rurais e mais periféricas, com as cômruas mais baixas e irregulares, que se tornavam porta de

⁴³ *Ibidem*, p. 394-395.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 399.

⁴⁵ João de Figueirôa-Rêgo e Fernanda Olival – Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*. 16 (2011) 115-145. (acessível em <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042011000100006> ; consultado a 22 de Julho de 2013).

⁴⁶ Arlindo Manuel Caldeira e Carlos Agostinho das Neves – A Igreja e a Cultura..., *cit.*, p. 435-436.

entrada para o clero negro⁴⁷. Todavia, à medida que se avançava para o século XVII e as mais-valias comerciais de Cabo Verde e de S. Tomé iam definhando, os quadros clericais também se debilitaram, agravados pela forte taxa de mortalidade das ilhas. O problema é particularmente notório nas paróquias mais remotas, como sucedia em 1689, quando a um concurso para uma das igrejas mais longínquas de S. Tomé se opôs apenas um candidato. Todavia, a mesma situação era visível no cabido da sé. Em 1661, por exemplo, havia apenas um capitular em S. Tomé. Esta era uma realidade comum aos sacerdotes dos demais arquipélagos. Nos Açores, os benefícios nas principais igrejas eram sempre mais concorridos do que os das igrejas rurais. No final do século XVII, o vigário da igreja de S. Pedro do Nordestinho, uma freguesia rural na ilha de S. Miguel, padre Manuel de Sousa, preferiu candidatar-se a um cargo inferior, nomeadamente a beneficiado, porque se tornava membro da matriz de N^a Sr^a dos Anjos, na mais prestigiada vila de Água de Pau⁴⁸.

Em meados do século XVII, portanto, o clero natural de cor negra começou a ter oportunidades de recheiar não apenas os benefícios paroquiais, mas os cabidos, num processo que terá os seus impasses. De forma interessante, parece-nos que era o padroeiro quem assumia a iniciativa de legitimar o acesso de padres negros a cargos da elite eclesiástica. Veja-se o caso seguinte. O padre Jorge Dias recebeu, em 1671, a dignidade de presbítero, em Lisboa. D. Pedro II nomeou-o cónego da Sé de S. Tomé. Mas, na diocese, os seus pares não o receberam, argumentando a sua recusa por não ser possível haver um cónego negro. O padre Jorge Dias regressou ao reino e só voltaria a S. Tomé com ordem expressa do rei para que todo o cabido o aceitasse. Legitimava e reforçava o padroeiro da Ordem de Cristo, portanto, a realidade social que se observava nos arquipélagos atlânticos: a necessidade de preencher os quadros eclesiásticos insulares, independentemente das questões da raça atinentes⁴⁹.

Será importante vincar que a crispação que se observa em alguns circuitos diocesanos acerca do clero secular não põe em causa o comportamento religioso dos sacerdotes. Em 1653, o padre António Vieira, escrevia sobre Cabo Verde: “Há aqui clérigos e cónegos tão negros como azeviche; mas tão compostos, tão auto-

⁴⁷ Num processo que se intensificou até ao século XVIII, quando a grande maioria do clero de S. Tomé era negro (ver Arlindo Manuel Caldeira e Carlos Agostinho das Neves – A Igreja e a Cultura..., *cit.*, p. 436).

⁴⁸ Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada. *Tribunal da Relação dos Açores*, Testamentos, n.º 5316.

⁴⁹ À medida que se avança para o século XVIII, a naturalização negra dos cargos eclesiásticos foi uma realidade predominante. Em 1771, todo o clero da ilha do Príncipe era natural, com 2 brancos, 4 pardos e 4 negros. Em S. Tomé, em 1778, dos 24 membros do clero secular, 20 eram naturais e a maioria negra ou mulata (Cf. Arlindo Manuel Caldeira e Carlos Agostinho das Neves – A Igreja e a Cultura..., *cit.*, p. 436).

rizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer invejas aos que lá vemos nas nossas catedrais”⁵⁰.

Reflete António Vieira um olhar romântico ou imparcial sobre a realidade deste clero secular? Em 1670, o cónego de Cabo Verde, Francisco de Araújo de Azere, queixava-se ao Príncipe Regente D. Pedro dos crimes e delitos graves cometidos na ilha de Santiago pelo padre Estêvão Freire, como o de mandar matar o capitão-mor da vila da Praia, António Barros Bezerra⁵¹. Já em S. Tomé, na década de 1690, o padre Manuel do Rosário Pinto, negro, antagonizou-se com o cabido, antes de ele próprio se tornar cónego, em 1699⁵². Os motivos que estão no centro das inúmeras disputas que este cónego vai encetar com o bispo, com os seus pares na diocese, com as autoridades ilhenses e demais instituições estão, de uma forma preponderante, ligados com crispações hierárquicas, rivalidades entre circuitos de poder e redes de influência. Nunca é posta em causa a capacidade intrínseca deste padre em desempenhar o cargo de “bom pastor”, mas sim as lutas intestinas entre os cónegos, que o Conselho Ultramarino justificava, em 1736, escrevendo “que não se admirava de que em um cabido de negros acontecessem as desonestidades que representava o procurador da ilha”⁵³.

Poderemos, pois, corroborar as palavras do Conselho Ultramarino, acusando a composição étnica do clero são-tomense de ser a causa do bulício que o caracterizava? Apesar das fontes existentes serem parcas sobre estas dissensões, até porque, na maioria das vezes, são oriundas das vozes parciais do clero, não se devem absolutizar tais relatos. Avaliem-se indicadores que registam comportamentos irregulares do clero secular açoriano, diocese para a qual existem mais dados: em 1580, o vigário da matriz de Nossa Senhora da Estrela, Ribeira Grande, Açores, foi criticado por permitir a abertura gratuita de covas na igreja, o que era contra as determinações episcopais; enquanto os padres do coro eram denunciados por não estarem em silêncio durante os ofícios divinos e por não cantarem em todas as missas de terça, ou seja, as missas da manhã, que se celebravam às 9 horas; na visitação de 1583, o bispo D. Pedro de Castilho criticou os beneficiados da mesma matriz por não estarem em silêncio no coro e ordenou que se confessassem, no mínimo, uma vez por semana⁵⁴; em 1616, o vigário da igreja de S. Pedro de Ponta Delgada, em S. Miguel, foi suspenso do cargo de pregador por ter esbofetado

⁵⁰ *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964, 2ª série, vol. VI, p. 25.

⁵¹ AHU – Cabo Verde, cx. 6, doc. 39, 42, 1670, Setembro, 2.

⁵² Fonte fundamental para a caracterização de S. Tomé desde a descoberta até meados do século XVIII é a *Relação do Descobrimento da Ilha de São Tomé*, precisamente de autoria do padre Manuel do Rosário Pinto. O relato foi publicado pelo Centro de História de Além-Mar, em 2006, com introdução e notas de Arlindo Manuel Caldeira.

⁵³ Maria Emília Madeira Santos (coord.) – *História Geral de Cabo Verde...*, cit., p. 31.

⁵⁴ Arquivo Paroquial de Nª Srª Estrela da Ribeira Grande – *Livro de Capítulos de Visitas (1575-1634)*, respetivamente fl. 28-28v e 12-12v.

outro clérigo⁵⁵. Nos finais do século XVII, o vigário Manuel de Sousa fora condenado a pagar 12 459 réis, por ter desviado dinheiro da fábrica menor da sua igreja, nos Açores⁵⁶. Por sua vez, os vigários de Rabo de Peixe e de São Pedro da Ribeira Seca foram acusados de não comparecerem nas procissões do Corpo Santo, Santa Isabel, Anjos, Custódio e São Sebastião, que se realizavam na vila⁵⁷. Já na Madeira, e mesmo considerando a parcialidade do olhar do viajante John Gigton, que, em 1689, visitou o Funchal, a imagem sobre o clero madeirense não seria a melhor. Afirmava este britânico que os jesuítas desconheciam o latim, os cónegos da Sé eram indolentes e todos os religiosos fingiam o seu ardor pela fé. Em suma, as denúncias e as críticas aqui elencadas permitem aferir que os desregramentos eram transversais a todo o clero, independentemente das respectivas origens sociais ou étnicas.

Reflexões finais

As notas até aqui colididas não permitem elaborar conclusões definitivas, pois ausente desta reflexão está uma imprescindível relação da influência de Trento no clero secular das dioceses do continente português. Só perspectivando a forma como o clero das dioceses metropolitanas reagiu ao processo reformista e estabelecendo uma análise comparativa com o clero insular é possível determinar o impacto de Trento. De uma forma embrionária, avançamos com uma afirmação que precisa de ser validada: a de que a influência do Concílio de Trento no clero insular foi muito similar ao de outras dioceses metropolitanas, comparando escalas.

Talvez o isolamento das quatro dioceses ultramarinas aqui analisadas, associado às condições climáticas e financeiras de cada uma, poderá ter contribuído para que o volume quantitativo do clero paroquial tenha sido distinto. Neste particular, cremos que o crescimento do clero secular nas dioceses da Madeira e de Angra, cujo corolário foi atingido no século XVIII, talvez não tenha sido similar ao das duas dioceses africanas, pois os dados revelados na bibliografia apontam para uma redução numérica dos sacerdotes nos quadros paroquiais e nos cabidos de Cabo Verde e de S. Tomé.

Por outro lado, questionamos se os cardeais que acompanharam o Concílio de Trento conseguiram perceber as mutações do seu próprio tempo religioso, mais centrado nas dinâmicas das reformas protestantes e menos atentas aos potenciais

⁵⁵ Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada – Fundo Ernesto do Canto. *Extractos de Documentos Micaelenses*, vol. 9, p. 27.

⁵⁶ Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada – Tribunal da Relação dos Açores, Testamentos, n.º 5316.

⁵⁷ Arquivo Paroquial de N.ª Sr.ª Estrela da Ribeira Grande – *Livro de Capítulos de Visitas (1575-1634)*, fl. 17.

elementos a cristianizar, que rapidamente chegavam à esfera de conhecimento da Europa. Na realidade, o Concílio de Trento coordenou acções dirigidas ao(s) público(s) europeu cristão, parecendo desconhecer ou não querendo conhecer os novos mundos que se desbravavam. Por isso mesmo, o clero secular dos arquipélagos atlânticos não foi alvo de quaisquer directrizes específicas, sendo tratado e esperando-se dele exactamente o mesmo que era expectável de todo o clero católico. Para Roma, a geografia, a origem social ou étnica dos seus agentes ou os desafios impostos pelas comunidades gentias podiam ser díspares, mas o catolicismo era aplicável de forma homogénea. E todo o clero, nas mais distintas latitudes culturais, deveria sabê-lo.

ÍNDICE

Introdução	7
Siglas e abreviaturas.....	11
A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas.....	13
JOSÉ PEDRO PAIVA	
A recepção do Concílio de Trento em Portugal	41
AMÉLIA POLÓNIA	
A reforma católica na diocese de Viseu (1552-1639)	59
JOÃO ROCHA NUNES	
O Concílio de Trento e a sua recepção pelos cabidos das catedrais	79
HUGO RIBEIRO DA SILVA	
Impactos do Concílio de Trento na arte portuguesa entre o Maneirismo e o Barroco (1563-1750)	103
VITOR SERRÃO	
Gaspar de Leão e a recepção do Concílio de Trento no Estado da Índia	133
ÂNGELA BARRETO XAVIER	
Quando chegou Trento ao Brasil?.....	157
BRUNO FEITLER	
A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)	175
EVERGTON SALES SOUZA	
Trento e o clero secular nas Ilhas Atlânticas	197
SUSANA GOULART COSTA	

