

ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *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 Dizimos 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 envolventes, 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. – fólio(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 Melancthon, 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 Egido – *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 interação 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 Reinhardt – 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 adoptassem 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 counter-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 Fernandez 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 eclesíásticas 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 juízes 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, Portogallo, 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 Prosperi 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, distribuía 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 Pnefma*, aludiria a pessoas residentes em Lisboa que falavam de Lutero “tão solto como se estevessem 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 outras 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 Prosperi – *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 Pnefma. 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 Arcanjo 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 Afonso 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 Marocci 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 concílio 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 Concílio 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 visitas 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 são obrigados continuar o casamento que em gentios fizeram e nenhum delles se poderá casar com outra sendo ambos vivos. E se o homem antes que se convertesse tinha muitas mulheres, será obrigado depois de baptizado tomar e ficar com a primeira mulher 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 Marccoci, “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 Marccoci – *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 anunciadores 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 brasílica?

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 subseqüentes 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 imprtância 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 arcebispo 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 “pessoa 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 arcebispado 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 pratas, 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 cónegos 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 ensinarem 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 provessem 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 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 inspeção 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.*