Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História

Juliana Torres Rodrigues Pereira

Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei
Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)

São Paulo

2017

Juliana Torres Rodrigues Pereira

Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei
Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em História.

Orientadora: Profa. Dra. Laura de Mello e Souza

São Paulo

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Pereira, Juliana Torres Rodrigues

Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582) / Juliana Torres Rodrigues Pereira ; orientadora: Laura de Mello e Souza – 2017

334f.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. Episcopado. 2. História da Igreja 3. Santo Ofício 4. Reforma Católica 5. Justiça eclesiástica. I. Souza, Laura de Mello e, orient. II. Título

PEREIRA, J. T. R. Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582). 2017. 334 f. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de doutor em História.

Aprovada em:

Prof.a Dr.a Laura de Mello e Souza
(Orientadora)

Prof. Dr. Bruno Guilherme Feitler
UNIFESP

Prof. Dr. Giuseppe Marcocci
Università degli Studi della Tuscia

Prof.a Dr.a Jacqueline Hermann
UFRJ

Prof. Dr. Luís Filipe Silvério Lima
UNIFESP

Agradecimentos

A Laura de Mello e Souza, minha orientadora, que me guiou durante a elaboração deste trabalho, agradeço a oportunidade, a confiança, a abertura, os ensinamentos e o estímulo intelectual para a escrita desta tese.

A Giuseppe Marcocci, que desde o início deste trabalho esteve disposto a dialogar e a me ajudar. Sou muito grata por sua generosidade e por ter me recebido na Itália e aberto para mim as portas dos arquivos romanos.

A Ana Paula Megiani, José Manuel Santos e Pedro Puntoni, agradeço a oportunidade de pesquisar na Universidade de Salamanca, no âmbito do Convênio celebrado entre esta Universidade e a Universidade de São Paulo, intitulado *O Brasil na Monarquia Hispânica: Cultura Política, Negócios e Missionaço durante a Unio das Coroas Ibricas e a Guerra de Restaurao (1580-1668)* - rea Humanidades, Edital 2011 (Histria). A pesquisa na USAL, especialmente na Biblioteca Francisco de Vitria e Biblioteca General Histrica, foi fundamental para o desenvolvimento desta investigao, dada a enorme importncia da instituio e de seus mestres para as questes que pretendi aqui levantar.

A Jacqueline Hermann, agradeo imensamente o apoio, as lies (de pesquisa e de vida), a amizade e a confiana que depositou em meu trabalho desde a graduao.

A Bruno Feitler e Carlos Zeron, que participaram de meu produtivo exame de Qualificao com importantes consideraes aos captulos iniciais desta tese.

A Bruno Feitler, Giuseppe Marcocci, Jacqueline Hermann, mais uma vez, e a Lus Filipe Silrio, por terem aceitado fazer parte da banca de defesa.

A Silvia Rizzo, agradeo a humanidade e gentileza com que me recebeu e tornou meu soggiorno romano muito mais fcil e agradvel.

A Irene Fosi, pela grande gentileza e ajuda e pelo interesse em minha pesquisa, compartilhando indicaes e material, sem os quais esta pesquisa no seria a mesma.

A Vincenzo Lavenia, agradeo a disponibilidade em me ajudar com os arquivos e bibliotecas, a troca de ideias e material e a leitura de parte desta tese.

 Fundao de Amparo Pesquisa do Estado de So Paulo, pelas bolsas concedidas e suporte financeiro sem os quais este trabalho no teria sido possvel.

Aos funcionrios de todos os arquivos e bibliotecas em que pesquisei, em especial queles do Arquivo Distrital de Braga e do Archivio Segreto Vaticano, sempre gentis e solcitos.

A Angelo Assis, Luiz Fernando Lopes, Marcus Reis, Natália Ribeiro, Rhuan Fernandes, Yllan de Mattos, pelo diálogo e a amizade que vão além dos debates sobre os temas inquisitoriais.

A meus colegas da Universidade de São Paulo, Clara Couto, Eduardo Peruzzo, Flávia de Godoy, Jaqueline Mota, Marcella Miranda e Philippe Sartin, pelo diálogo e por terem tornado menos complicados os caminhos burocráticos da FFLCH.

Aos colegas com quem dividi ótimos momentos no além-mar, Cândido Domingues, Débora Cazelato, Emiliy Machado, Joelma Nascimento, Mariana Boscariol, Naira Mota, Rossana Nunes, Victor Hugo Abril, Virgilio Coelho, Walter Lenine.

A todos os professores ou estudiosos de temas afins à minha pesquisa que de alguma forma contribuíram para a construção deste trabalho, Adone Agnolin, Aldair Carlos, Rodrigues, Ana Isabel Buescu, Ana Isabel Lopes Salazar, Beatriz Catão, Benedeta Albani, Célia Tavares, Caio Boschi, Gerardo Cisneros, Hugo Ribeiro, Jaime Gouveia, José Pedro Paiva, Leila Algranti, Maria Leônia Chaves, Patrícia Faria e William Martins.

A Carolina Farias, Claudia Cramurati, Iara Tosta e Mello e Sofia Scmazzon, por terem feito meus dias na Itália mais alegres.

Aos amigos da graduação, com os quais iniciei minha trajetória como historiadora, Ivan Dias, Patrícia França, Raquel Zuma e Ricardo Cabral. A Aline Carrijo, Aline Monteiro, Iuri Bauler, Filipe Duret, Heráclio Tavares, João Henrique Castro e Raquel Campos, por serem a mais animada turma de Pós e pela amizade que se iniciou no mestrado e segue sendo fundamental. A Filipe agradeço em especial a parceria nas discussões modernistas.

Aos amigos de toda uma vida, Adriana, Danielle, Felipe, Júlia, Lucas, Marcio, Patrícia, Priscila, Thiago e Vanessa.

A Joana e Vera, sempre presentes.

Por fim, à minha família, pelo amor, a paciência e o apoio.

“Penso que o erro está em acreditar que primeiro venha a heresia, depois os simples que a ela se dão (e nela se danam). Na verdade primeiro vem a condição dos simples, depois a heresia.”

Umberto Eco

Resumo

PEREIRA, J. T. R. Um Arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582). 2017. 348 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

Esta tese tem como objetivo analisar o projeto de Reforma da Igreja e governo episcopal levados a cabo por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, Arcebispo de Braga (1559-1582), bem como seus conflitos com as demais autoridades que poderiam interferir em sua jurisdição dentro da Arquidiocese: o Cabido da Sé, a Coroa, e, principalmente, o Tribunal do Santo Ofício português. Em 1559, Bartolomeu dos Mártires (O.P) tornou-se a cabeça da mais importante diocese do Reino e desenvolveu ali um modelo alternativo para lidar com delitos religiosos. Durante seu governo sobre Braga, ele parece ter tido uma relação complicada com qualquer instituição que desafiasse sua autoridade. Tal postura difere do que se costuma afirmar como o padrão das conexões entre bispos e o Santo Ofício, geralmente caracterizada pela complacência e cooperação. Através de seus escritos, sua ação no Concílio de Trento, e especialmente a forma como regia sua arquidiocese, colidindo com poderes de diversas ordens para assegurar a afirmação de sua jurisdição, Frei Bartolomeu dos Mártires tornou-se uma personagem distinta que pode ser de grande ajuda para que se entenda a concepção distinta de Reforma da Igreja que motivou o episcopado tridentino.

Palavras-chave: Episcopado, Tribunal do Santo Ofício, Reforma Católica, Justiça eclesiástica, Concílio de Trento

Abstract

PEREIRA, J. T. R. An Archbishop in defense of episcopal power: the relationship between Friar Bartolomeu dos Mártires and the portuguese Holy Office (1559-1582). 2017. 348 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

This thesis has the goal of analyzing the project of Catholic Reformation and episcopal government conducted by D. Friar Bartolomeu dos Mártires, Archbishop of Braga (1559-1582), and his conflicts with the other authorities that could interfere in his jurisdiction within the Archdiocese: the Cathedral Chapter, the Crown and, most of all, the portuguese Holy Office Tribunal. In 1559, Bartolomeu dos Mártires (O.P.) became the head of the most important diocese of the Realm and developed there an alternative way to deal with religious crimes. During his rule over Braga, he seems to have had a complicated relationship with any institution that defied his authority. This position was very different from what is often said to be the pattern of the connections between bishops and the Holy Office, generally characterized by compliance and cooperation. Through his writings, his action in the Council of Trent and especially the way he ruled his archbishopric, colliding with distinct powers to secure the assertion of his jurisdiction, Friar Bartolomeu dos Mártires became a distinguished character who can be extremely helpful to better understand the specific conception of Catholic Reformation that motivated the tridentine episcopate.

Keywords: Episcopate, Holy Office Tribunal, Catholic Reformation, Ecclesiastical justice, Council of Trent

Sommario

PEREIRA, J. T. R. Un Arcivescovo in difesa del potere episcopale: i rapporti tra D. Frei Bartolomeu dos Mártires e il Sant'Uffizio portoghese (1559-1582). 2017. 348 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.

L'obiettivo di questa tesi è analizzare il progetto di Riforma della Chiesa e governo episcopale svolto da D. Frate Bartolomeu dos Mártires, Arcivescovo di Braga (1559-1582), e i suoi conflitti con altre autorità che potrebbero interferire nella sua giurisdizione sull'Arcidiocesi: il Capitolo della Cattedrale, la Corona e, soprattutto, il Tribunale del Sant'Uffizio portoghese. Nel 1559, Bartolomeu dos Mártires diventò il capo della più importante diocesi del Regno e lì sviluppò un modello alternativo per affrontare i reati religiosi. Nel corso del suo governo su Braga, egli sembra avere avuto un rapporto difficile con qualsiasi istituzione che abbia sfidato la sua autorità. Questo atteggiamento è molto diverso da quello che si dice spesso essere il modello dei legami tra vescovi e il Sant'Uffizio, di solito caratterizzati da compiacenza e cooperazione. Con i suoi scritti, la sua azione nel Concilio di Trento e, in speciale, la forma di guidare la sua arcidiocesi, urtandosi con poteri di vari ordini allo scopo di assicurare l'affermazione della sua giurisdizione, Frate Bartolomeu dos Mártires è diventato un personaggio distinto, che può essere di grande aiuto per capire la diversa concezione di Riforma della Chiesa che ha motivato l'episcopato tridentino.

Parole chiave: Episcopato, Sant'Uffizio, Riforma Cattolica, Giustizia ecclesiastica, Concilio di Trento

Abreviaturas e siglas

ACDF – Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

ADB – Arquivo Distrital de Braga

ADV – Arquivo Distrital de Viseu

AGOP – Archivum Generale Ordinis Praedicatorum

AGS – Archivo General de Simancas

AMAP – Arquivo Municipal Alfredo Pimenta

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu

ASV – Archivio Segreto Vaticano

AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra

BA – Biblioteca Ambrosiana

BAV – Biblioteca Apostolica Vaticana

BCM – Biblioteca del Capitolo di Milano

BNP – Biblioteca Nacional de Portugal

BPE – Biblioteca Pública de Évora

BPMP – Biblioteca Pública Municipal do Porto

CDP – LEAL, José (org.) *Corpo Diplomático Português (VIII-X)*. Lisboa: Academia Real das Ciências, 1184-1891.

CT – *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum Nova Collectio*. Friburgi: Gorresiana, 1901-1906.

MHSJ – *Monumenta Historica Societatis Iesu*

RAH – Real Academia de la Historia

Sumário

Introdução	14
 Capítulo 1 - A luta contra a herética pravidade: a jurisdição sobre matérias de fé	 23
1.1 Inquisição episcopal e Inquisição delegada papal.....	23
1.2 Estabelecimento dos Tribunais do Santo Ofício na Península Ibérica.....	30
1.3 Expressões de um conflito em potencial: sobreposições, enfrentamentos e a correção secreta das heresias.....	35
1.3.1 Confissão e absolvição no foro da consciência	35
1.3.2 O debate sobre a correção fraterna.....	44
1.3.3 Conflitos e sobreposições.....	54
 Capítulo 2 - O teólogo dominicano: do claustro à mitra de Braga	 67
2.1 A formação no Convento de São Domingos de Lisboa.....	67
2.2 Os primeiros escritos teológicos: os comentários à Suma Teológica de São Tomás de Aquino.....	72
2.2.1 O preceito da correção fraterna.....	73
2.2.2 Entre cristãos-novos e luteranos: da “ignorância invencível” ao pestilentíssimo crime de heresia.....	87
2.2.3 A confissão e o sigilo.....	106
2.3 O período eborense.....	111
 Capítulo 3 - D. Frei Bartolomeu dos Mártires no Concílio de Trento	 119
3.1 As congregações preparatórias e a questão da Primazia.....	119
3.2 O <i>ius divinum</i> e a reforma da Igreja: a luta pela afirmação do poder episcopal.....	127
3.2.1 A residência como debate teológico: a instituição divina dos bispos.....	127

3.2.2 A residência como debate disciplinar.....	145
3.2.3 A conclusão sobre o sacramento da Ordem.....	150
3.3 A reforma disciplinar e os poderes do ordinário.....	158
3.4 A Comissão do Index: fautores de Carranza contra o Santo Ofício.....	169
3.5 Episcopado e Inquisição em Trento: conflitos de jurisdição.....	187

Capítulo 4 - Zelo do pastor e autoridade do Arcebispo: os conflitos de jurisdição na Arquidiocese de Braga

200

4.1 Memória e santificação.....	200
4.2 Capitulares heréticos: O Cabido da Sé, o Santo Ofício e a aplicação da reforma tridentina.....	205
4.2.1 A reforma tridentina e a Visitação do Santo Ofício.....	205
4.2.2 O IV Concílio Provincial Bracaraense e a reforma da Arquidiocese.....	217
4.3 O múnus episcopal: o ensino da doutrina e a emenda dos erros.....	232
4.3.1 Catecismo e catequese.....	232
4.3.2 Os jesuítas no Colégio de São Paulo.....	235
4.3.3 Espelhos de bispos e catequese: o pastor de almas.....	240
4.4 Visitas pastorais e Inquisição: a correção dos delitos contra a fé.....	249
4.4.1 A visita pastoral.....	249
4.4.2 A correção dos erros contra a fé.....	253
4.5 Relações de poder.....	282
4.5.1 A casa de Avis.....	282
4.5.2 A crise sucessória e a adesão aos Habsburgo.....	293

Considerações finais.....	305
----------------------------------	------------

Bibliografia.....	309
--------------------------	------------

Introdução

Pouco depois da celebração das Cortes de Lisboa de dezembro de 1562, durante as quais a regência de Portugal foi passada a D. Henrique, os bispos do Reino expressaram suas preocupações e requisições ao Cardeal através de um elenco de apontamentos, datados de 17 de fevereiro de 1563. O documento debatia diversas questões, como a tutoria de D. Sebastião, o governo do Reino e, como não poderia deixar de ser, problemas acerca do governo e a jurisdição sobre o espiritual, o que certamente incluía o Tribunal do Santo Ofício e sua ingerência sobre o episcopado. Os *Apontamentos* foram assinados pelos antístites de Lisboa, Ceuta, Portalegre, Tânger, Angra, Lamego e Algarve. O Arcebispo de Braga e os Bispos de Leiria e Coimbra encontravam-se então em Trento.

Dentre as queixas dos prelados relativas ao Tribunal, destaca-se o Breve *Cum audiamos*, recentemente obtido por D. Henrique, que permitia que fossem avocadas a ele todas as causas de heresia, mesmo aquelas que pendessem da justiça episcopal. Tal prerrogativa concedida aos inquisidores enfraquecia o poder dos ordinários de julgar tais matérias, dando precedência à jurisdição inquisitorial:

não podemos deixar de nos queixar muito a Vossa Alteza de um breve que se houve pela inquisição para que se avocassem a ela todas as causas diante nós, cada vez que lhes parecesse, por que ainda que vinha em nome do Senhor Cardeal Infante, e para por seu mandado se fazer, como Sua Alteza se não possa ocupar em o conhecimento disto, fica ao parecer e vontade dos inquisidores, e não pode deixar de fazer alguma confusão tirar-se aos prelados a jurisdição para os que comumente na idade e qualidades não podem ser mais que eles e como não é de Direito comum [...].¹

Os prelados opunham-se à perda de sua jurisdição ao mesmo tempo que exaltavam a dignidade episcopal, que não podia ser subjugada pela autoridade de inquisidores delegados uma vez que pelo direito comum e canônico se afirmava o poder dos antístites de corrigir e julgar os delitos contra a fé.

Além deste ponto, merece destaque também o pedido de regulação e vigilância sobre os Tribunais: pediam que estes fossem visitados periodicamente e que da comitiva de visita fizessem parte prelados, velhos e experientes.² Ponto em que fica evidente o enaltecimento da autoridade episcopal é a reclamação acerca da obrigatória contribuição da mesa episcopal para as rendas da Inquisição. Ao requisitarem tal intervenção, realçavam o direito episcopal de inquirir e julgar, anterior a qualquer tipo de Inquisição delegada:

¹ ANTT - Manuscritos da Livraria, n 129, ff. 61-61v.

² Ibid., ff. 60v-61.

havendo tantos meios para que, sem as [casas arcebispaís] diminuïrem, se a isto pode prover, nem os bispados por razão são tão obrigados a isso, *porque nós somos inquisidores ordinários e próprios, e somente para melhor execução são estes outros delegados como ajudadores de tamanha obra*, e assim ajudadores que muitas vezes, e em muito tempo de nossos bispados julgaram um, dois, ou pouco mais, e sendo estas duas casas que há tanto proveito a estes arcebispados de Évora e Lisboa, o são em tão poucos casos aos distantes delas [...]³

Tal assertiva a respeito do poder episcopal frente ao avanço do Tribunal do Santo Ofício foi possível devido a dois fatores fundamentais. Em primeiro lugar, cabe ressaltar o conturbado momento de instabilidade política aproveitado pelos bispos que, reunidos em nome do episcopado português, evitando assim represálias e punições individualizadas, valeram-se da mudança na regência do Reino e das disputas de corte que a impulsionaram e levaram ao conhecimento da Coroa suas insatisfações. E, se o momento se fazia propício no Reino devido a estes conflitos, em uma conjuntura mais ampla não poderia haver tempo mais favorável às requisições dos bispos. Do início de 1562 ao fim de 1563 reunia-se em Trento o episcopado católico em assembleia marcada pela afirmação e expansão da dignidade episcopal. Enaltecendo o bispo como figura chave para a reforma da Igreja e dilatando seus poderes sobre o clero e os diocesanos, afirmando-o como autoridade máxima em seu território, o episcopado emergia não só como ofício fundamental para a salvação das almas e a reforma da cristandade mas também como força política. O início da década de sessenta marcava o ápice do poder episcopal.

Somente levando em consideração tal quadro de enaltecimento e expansão da autoridade dos antístites é possível compreender a atuação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires como Arcebispo de Braga. Profundamente marcado por uma cultura teológica dominicana gestada na Universidade de Salamanca, caracterizada pela valorização da catequese e da caridade, na qual se formou, e pela espiritualidade inaciana, com a qual teve um contato mais próximo justamente quando alargava suas relações políticas, Bartolomeu dos Mártires destacou-se como um dos bispos considerados como modelo por sua dedicação ao múnus pastoral e também por esta espiritualidade que a motivava e permitiu que desenvolvesse uma concepção diferenciada do ofício do pastor, do governo de sua arquidiocese e de seus diocesanos. Destaca-se em sua atuação como ordinário a afirmação e uso de sua autoridade como pastor de suas ovelhas e soberano em seu território. Cabia a ele vigiar, corrigir e conduzir seus diocesanos pelo caminho da salvação. O exercício da autoridade de dava fundamentalmente através do controle sobre o território e o policiamento dos fiéis. Sua jurisdição sobre a grei marcava seu poderio como mitrado e era fruto dele.

³ Ibid., ff. 63v-64. Grifo meu.

Dada a importância que a vigilância e a correção tinham em seu governo pastoral, torna-se evidente o incômodo do Arcebispo com a instituição inquisitorial e o avanço do Santo Ofício sobre a autoridade e o direito de julgar os fiéis por delitos religiosos dos bispos. Esta oposição, ainda que velada e expressa pela sutileza da construção da alternativa, fruto da exaltação da dignidade episcopal, era característica de uma concepção singular do múnus pastoral e da correção de delitos que privilegiava o segredo e a reintegração do pecador/herexe à comunidade. D. Frei Bartolomeu dos Mártires constituiu, no Arcebispado de Braga, uma via alternativa à justiça inquisitorial.

Assim, esta tese, que se iniciou como uma pesquisa sobre as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício português, acabou se alargando e abrangendo uma série de questões correlatas. As relações entre Inquisição e Episcopado deixaram de ser a questão principal a que este trabalho buscou responder. Esta tornou-se uma investigação sobre a afirmação da autoridade episcopal e a concepção tridentina de Reforma da Igreja. Uma mudança de orientação conduzida pelas fontes e pelas questões colocadas a elas. Sua animosidade para com o Santo Ofício só pode ser compreendida quando vista como um conflito mais amplo que dizia respeito à afirmação de seu poder como Arcebispo e à compreensão do episcopado como figura condutora da Reforma, soberana sobre seus território e seus fiéis, que levou Frei Bartolomeu dos Mártires a enfrentar qualquer autoridade que ameaçasse cruzar sua jurisdição, fosse ela o Cabido, o Papado ou a Coroa. Sem deixar de ser o objeto desta pesquisa, o Arcebispo de Braga tornou-se também uma espécie de fio condutor que levará o leitor a atravessar as diversas facetas da Reforma da Igreja, tendo sempre acima de todas elas o episcopado.

Como uma questão que ganhou destaque apenas recentemente, a afirmação da autoridade episcopal e suas relações com o poder inquisitorial foram abordadas apenas de forma tangencial nos estudos clássicos sobre o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal.

Alexandre Herculano, em sua *História da Origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, escrita na década de 1850, tentou reconstituir os longuíssimos jogos diplomáticos entre Portugal e Roma, abordados por ele como atravessados pela corrupção, a traição, a cobiça e o fanatismo religioso, em clara filiação às tendências historiográficas do momento.⁴ Segundo

⁴ HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. [s/l]: Europa-América, 1956, 3v.

Herculano, a Bula papal de 17 de dezembro de 1531 que tratava do estabelecimento da Inquisição em Portugal refreava as pretensões de D. João III. A questão da supremacia dos inquisidores sobre os prelados, requisitada pelo monarca, teria sido tratada de maneira muito vaga na bula, sem que ficassem claros os limites entre as duas jurisdições. Esta falta de clareza beneficiaria, segundo Herculano, a própria Cúria Romana, uma vez que a ela competia a resolução destes conflitos.

Fortunato de Almeida criticou a obra de Herculano a cada página do capítulo dedicado à Inquisição em sua monumental *História da Igreja em Portugal*,⁵ escrita durante as primeiras décadas do século XX. Segundo Almeida, Herculano seria tendencioso ao afirmar a corrupção da Cúria e o fanatismo religioso que havia se abatido sobre Portugal e, em especial, sobre D. João III. Segundo Almeida, nenhuma das bulas papais sobre o estabelecimento da Inquisição expressava a revogação dos poderes dos bispos para proceder contra matérias de heresia. Ao contrário do que desejava D. João III, a perseguição aos hereges deveria ser partilhada entre inquisidores e bispos, como constava em legislação medieval e foi confirmado pelas bulas papais sobre a Inquisição portuguesa. O autor destaca como muitos bispos prosseguiram, então, com os inquéritos em matérias de heresia, como sugerem as constituições diocesanas elaboradas após 1536, que tratavam dos procedimentos episcopais nestes casos, e como o Breve *Cum audiamos*, de 14 de abril de 1561, que dava ao Inquisidor-Geral a faculdade de avocar a si todas as causas de heresia, teria sido motivo de grande reclamação por parte dos prelados nos apontamentos às Cortes de 1562 e de conflitos que perduraram até o século XVIII, com a indevida anulação da autoridade episcopal.

Já segundo Antônio José Saraiva, em *A Inquisição portuguesa*,⁶ de 1956, a Inquisição teria sido um instrumento político que, como uma instituição de foro misto, reforçava o poder real. De acordo com Saraiva, os inquisidores tinham supremacia sobre as autoridades eclesiásticas, uma vez que o Inquisidor-Geral poderia chamar a si qualquer processo de heresia movido por algum bispo.

O historiador italiano Giuseppe Marcocci, em estudo que versa sobre as relações entre bispos e inquisidores na vigilância pela ortodoxia, publicado em 2004, enfatizou o caráter conflituoso destas até fins do século XVI, destacando como o episcopado por vezes optou por agir de maneira autônoma em defesa de sua própria autoridade. Fazendo uso de seus direitos de julgar matérias de heresia, complexificavam o equilíbrio das forças em disputa pelo controle

⁵ ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Portucalense, 1967-1971, v.2, pp. 367-426.

⁶ SARAIVA, Antônio José. **A Inquisição portuguesa**. Lisboa: Europa-América, 1956.

sobre as consciências neste período inicial de afirmação do Santo Ofício.⁷

Marcocci, cujos passos segui nesta tese, defendeu neste e em outros trabalhos⁸ a ideia de que Frei Bartolomeu dos Mártires teria desenvolvido uma ação autônoma em matéria de heresias, possibilitada pela autonomia jurisdicional de que gozava o Arcebispo de Braga por tradições antiquíssimas. Apesar de nunca ter havido um conflito aberto, a atuação de Bartolomeu dos Mártires em Braga constituía um modelo alternativo para a uniformização da fé que ia de encontro ao *modus operandi* inquisitorial, uma espécie de “inquisição pastoral”.

Posição diversa apresentou o historiador português José Pedro Paiva em *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal*⁹, segundo o qual, com a consolidação da autoridade inquisitorial, os bispos teriam, na prática, deixado de julgar matérias de heresia em seus auditórios, apesar de se ter mantido o direito para que o fizessem. A partir de 1560, a Inquisição teria conquistado uma tal hegemonia, sob a administração de D. Henrique, que os prelados passaram a encaminhar os suspeitos de heresia para o Santo Ofício, selando a relação de conformidade e parceria que teria unido bispos e inquisidores desde o início do funcionamento do Tribunal.

De acordo com Paiva, devido a uma conformidade ideológica, que se devia em parte ao fato de que os inquisidores eram recrutados dentre os bispos, e ao medo da desagregação da cristandade, conformou-se uma espécie de divisão de tarefas entre bispos e inquisidores: enquanto aos primeiros cabia garantir a instrução dos fiéis, através da catequese e da atividade pastoral, aos inquisidores cabia reprimir os erros e dissidências, através de punições severíssimas e públicas. Até que esta conformidade se estabelecesse, houve conflitos pontuais, que diziam respeito à jurisdição de alguns casos de foro misto, à precedência em rituais e cerimônias públicas, ao pagamento de pensões à Inquisição e a alguns prelados que atuaram de maneira alternativa, em defesa da autoridade episcopal, ou defenderam que a luta pela ortodoxia deveria se dar de maneira mais branda – no entanto, a autoridade e a existência do Tribunal nunca teriam sido questionadas. Segundo Paiva, D. Frei Bartolomeu dos Mártires pode ser incluído neste último grupo de bispos que optaram por vias alternativas, uma vez que, apesar de ter adotado uma postura de defesa de sua autoridade arquiépiscopal, contava com o favor e

⁷ MARCOCCI, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

⁸ MARCOCCI, Giuseppe. Il governo dell' arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). *Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento. Archivio Italiano per La Storia della Pietà*. vol. 15, pp. 81-150; Idem. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1552-1582). Um caso de inquisição pastoral? *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, nº. 9, pp. 119-146, 2009.

⁹ PAIVA, José Pedro. *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.

a confiança do Inquisidor-Geral Cardeal D. Henrique e nunca teria contestado abertamente a autoridade do Tribunal, colaborando com ele em diversos momentos.

No entanto, como sublinhou Ângela Barreto Xavier, as inúmeras indisposições entre bispos e inquisidores e a sugestão de vias corretivas mais doces por alguns prelados, elencadas em dezenas de páginas pelo próprio autor, contribuem para que se questione a ideia de que a harmonia e a colaboração tenham caracterizado as relações entre os diversos e heterogêneos grupos encarregados da vigilância sobre a fé.¹⁰ A proposta panorâmica da obra relega as discórdias e oposições, que por seu caráter muitas vezes velado e dissimulado podem ser interpretadas como conflitos pontuais, ao posto de conturbações que não teriam significado um questionamento à existência, importância e à hegemonia do Tribunal. Todavia, a análise de casos particulares pode oferecer contrapontos enriquecedores a respeito de como os bispos do reino não estiveram necessariamente dispostos à colaboração e a executar o papel de justiça complementar, ao menos até que tamanha interferência nos poderes episcopais encontrasse algum equilíbrio, ainda que este fosse caracterizado pela liderança do Santo Ofício.

Se a questão das relações entre inquisidores e episcopado tornou-se objeto de interesse historiográfico recentemente, isto se deve em grande parte à filiação à obra de Adriano Prosperi. Em *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*,¹¹ publicado em 1996, Adriano Prosperi analisou a atuação da Igreja Católica de disciplinamento das consciências, para o qual confluíam diferentes diretrizes. Missionários, inquisidores e confessores eram os protagonistas da reforma, cujas funções acabaram por convergir para um mesmo objetivo – o da normalização dos comportamentos através da direção das consciências, que desdobrava-se em um misto de convencimento e repressão – e que utilizava como instrumento privilegiado a ânsia pela absolvição, o momento da confissão dos pecados. Prosperi concluiu, no entanto, que a via do policiamento acabou se sobrepondo às demais. O estabelecimento da Inquisição romana moderna em 1542 abalou o equilíbrio de forças na Igreja, uma vez que o Santo Ofício alcançou poderes que feriam os privilégios de bispos e confessores. As exigências do Tribunal a respeito do encaminhamento de hereges pelos confessores e as restrições relativas aos casos reservados ao Papa conferia aos inquisidores um papel hegemônico.

Também nos planos territorial e humano, a Inquisição sobrepunha-se à diocese. Com a intenção de alcançar as áreas mais distantes e ermas, o Santo Ofício munuiu-se de uma rede de

¹⁰ XAVIER, Ângela. Paiva, José Pedro, Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1759). In : **Ler História**, n. 61, pp. 189-194, 2011.

¹¹ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários**. São Paulo: EDUSP, 2013.

vigários que se fez presente em cada paróquia, e não raro o vigário do Santo Ofício e o paroquial eram a mesma pessoa. Nas localidades onde a Inquisição não conseguiu penetrar, obrigava-se o bispo a cumprir o ofício de inquisidor. A partir de fins do século XVI, as redes inquisitorial e diocesana estavam sobrepostas. Com relação aos delitos perseguidos, o Santo Ofício atravessou a jurisdição diocesana, julgando também questões de moral, cujo foco recaía sobre o mundo das festas e as peças teatrais, a blasfêmia e a superstição. O poder episcopal se via constantemente minado pelo Santo Ofício, e em fins do século XVI estaria, segundo Prosperi, derrotado.

O seminal trabalho de Prosperi estimulou a pesquisa sobre a autoridade da justiça eclesiástica, as relações entre episcopado e inquisidores e as críticas e propostas alternativas aos Tribunais do Santo Ofício. A historiadora italiana Stefania Pastore analisou em *Il vangelo e la spada*¹², publicado pela primeira vez em 2003, o estabelecimento do Santo Ofício nos reinos de Espanha, evidenciando os conflitos e resistências que se contrapunham à imagem construída a partir de fins do século XVI de uma Inquisição onipotente. O projeto de Inquisição pastoral do jerônimo Frei Alonso de Oropesa, a defesa do princípio da *correção fraterna* nos debates travados entre teólogos e juristas, as discussões tridentinas a favor do poder dos bispos de absolver heresias no foro da consciência e a atividade de prelados ciosos de sua autoridade, como Pedro Guerrero, Arcebispo de Granada, foram utilizados como argumento para demonstrar que o estabelecimento da Inquisição castelhana não teria sido a única e nem a primeira solução sugerida para o combate às heresias, e que o processo de afirmação desta instituição enfrentou ali inúmeras dificuldades esquecidas na construção do mito da temida Inquisição espanhola.

A respeito do projeto de uniformização da fé na América portuguesa, Bruno Feitler analisou os meios de ação do Santo Ofício em Pernambuco (XVII-XVIII), enfatizando a importância da colaboração da alta hierarquia eclesiástica local para que a Inquisição pudesse alcançar o controle das consciências em menor escala. Fosse através das visitas pastorais, do envio de suspeitos para o Santo Ofício ou da publicação de éditos inquisitoriais, tencionava-se criar um ambiente de medo e culpabilização que atingisse os comportamentos e consciências individuais.¹³

¹² PASTORE, Stefania. *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici. (1460-1598)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

¹³ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Phoebus; Alameda, 2007.

Para analisar o governo de Bartolomeu dos Mártires sobre o Arcebispado de Braga e sua comunicação com o Tribunal, dividimos esta tese em quatro capítulos. No primeiro, abordamos alguns aspectos gerais das tensões e colaborações entre as autoridades que possuíam jurisdição sobre as heresias. Apresentamos um panorama acerca da jurisdição de bispos e inquisidores sobre matérias de fé, na tentativa enfatizar como os primeiros nunca perderam seu antigo direito de vigiar e julgar os delitos contra a fé, mesmo após o estabelecimento dos Tribunais do Santo Ofício. No entanto, tal evento claramente deu início a um novo panorama no que diz respeito ao combate às heresias. A instituição, cujos poderes cada vez mais amplos rivalizavam com a autoridade episcopal, alçava-se ao posto de baluarte do projeto de uniformização da fé. Da mesma forma, procuramos traçar um panorama das relações entre episcopado e Inquisição, com destaque para a expressão das tensões entre estas duas instituições, evidenciando os casos de sobreposições e conflitos entre bispos e inquisidores em Itália, Espanha e Portugal, e os recursos comumente utilizados por prelados que desejavam fazer valer sua autoridade: a correção e absolvição secreta das heresias.

No segundo capítulo, damos ênfase ao período anterior à nomeação de Bartolomeu dos Mártires para o Arcebispado de Braga, que apresenta inúmeras questões de grande relevância para a compreensão de suas relações com o Santo Ofício e de sua posterior atividade episcopal. Dedicamos especial atenção à sua formação intelectual e ascensão dentro da Ordem dos Pregadores. Apesar dos poucos indícios sobre o jovem Bartolomeu, procuramos seguir as atividades do noviço, atentando para os ares de reforma que, ao que tudo indica, faziam-se presentes na formação dos que tomavam o hábito dominicano e, posteriormente, as do mestre no Convento da Batalha. Neste ponto, analisamos seus primeiros escritos teológicos, nos quais expressava algumas ideias fundamentalmente contrárias ao procedimento inquisitorial e à política religiosa da Coroa. Por fim, tratou-se de uma nova fase de seu professorado em Évora em que foram favorecidas as possibilidades de relações com a Corte e com outros religiosos de renome que viriam a culminar em sua nomeação para a mitra bracarense.

A ação do bracarense na terceira fase do Concílio de Trento é o tema do terceiro capítulo. Analisou-se a participação de Frei Bartolomeu dos Mártires como um dos principais nomes do grupo que lutava por uma reforma profunda da Igreja com base na afirmação da figura do bispo como protagonista. Investigamos a atuação do dominicano na luta pela afirmação do *ius divinum*, as intervenções no debate sobre a reforma e a defesa do poder episcopal de absolvição das heresias no foro da consciência contra os agentes da Coroa e do Santo Ofício. Tem destaque

também a participação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires na Congregação do *Index*, como parte do grupo que lutou pela afirmação da ortodoxia da obra de Frei Bartolomé Carranza.

Por fim, o quarto capítulo tem como foco as relações do Arcebispo com autoridades a ele superiores ou às quais ele devia se reportar. Mais especificamente, foram objeto de análise a forma como o Arcebispo lidava com a Coroa, a Inquisição e o Cabido da Sé de Braga. O conflito entre ordinário e o clero catedralício pela aplicação da reforma tridentina, que teve como ápice o Concílio Provincial de 1566, expressou-se pela ação do Cabido e do Arcebispo junto à Coroa e a Roma para paralisar a aplicação dos decretos de reforma de Trento e do Concílio Provincial, pelas querelas acerca do direito de visitaço de determinadas igrejas e as sucessivas concrdias entre as duas partes, alm de problemas pessoais do Arcebispo com membros do Cabido. O Arcebispo utilizou todos os recursos disponveis para fazer valer sua autoridade sobre os capitulares. Da mesma forma, suas relaes com a Coroa portuguesa evidenciavam a tendncia do Arcebispo a elevar a dignidade episcopal e afirmar sua soberania sobre o territrio e os diocesanos utilizando-se das tradies e privilgios que a mitra bracarense lhe conferia.

Sobre a ao de Bartolomeu dos Mrtires a respeito da correo, examinamos a relao entre delito e punio, atentando para o uso diferenciado das penas pblicas ou secretas impostas aos que infringiam as leis da Igreja Catlica e os padres da moralidade e para as disparidades entre as penitncias atribudas a cada delito, na tentativa de compreender como o Arcebispo lidava com cada categoria de pecado ou heresia. Pelos registros remanescentes que foi possvel consultar, questionamos a prtica da correo pela justia episcopal e o escasso encaminhamento de casos para o Tribunal como indcios de uma atuao diferenciada, um modelo alternativo de governo sobre os diocesanos baseado na caridade e no compromisso do pastor que se exercitava especialmente atravs da proximidade, do ensino e da emenda no infamante. A afirmao da autoridade sobre o territrio e os fiis atrelava-se compreenso do mnus episcopal como o dever do pastor de conduzir seu rebanho salvao, com enorme impacto sobre suas relaes com instituies que tentassem cruzar sua jurisdio, como o Santo Ofcio.

Assim, procuramos contribuir com os estudos acerca das relaes entre as autoridades, religiosas ou seculares, que detinham jurisdio sobre matrias de f. Atravs do estudo do caso de D. Frei Bartolomeu dos Mrtires foi possvel analisar questes mais amplas acerca da reforma projetada pela Igreja Catlica e dos diversos caminhos que esta poderia ter tomado. Um caso extremamente particular que pode complexificar os debates sobre o tema.

E se o Arcebispo de Braga desconfiava da escrita dos historiadores de seu tempo, afirmando que “Não estão livres de culpa, entretanto, os historiadores que por inveja ou defeituoso sentimento são movidos, marcam o vício de alguém, especialmente quando maculam alguma linhagem nobre, em memória perpétua a colocam”,¹⁴ inicio esta análise sabendo que não seria perdoada.

Todos os documentos foram transcritos para a grafia moderna e as abreviaturas desdobradas, deixando no idioma ou grafia original apenas algumas expressões e trechos que perderiam sua força caso modificados. As traduções são livres e de nossa autoria, sendo as exceções apontadas nas referências.

¹⁴ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in secundam secundae. In: ROLO, Raul (org.). **Theologica Scripta**. Braga: Movimento Bartolomeano, 1973-1977, v. 3, pp. 759-760.

Capítulo 1

A luta contra a ‘herética pravidade’: a jurisdição sobre matérias de fé

1.1) Inquisição episcopal e Inquisição delegada papal

Quando da imposição do catolicismo como religião única do Império Romano, os bispos foram dotados de poderes de justiça civil e penal, assumindo competências sobre as causas do clero e dos laicos nas questões derivadas dos sacramentos, a imposição do matrimônio como sacramento e a aplicação da justiça capital nas causas de apostasia, cisma e heresia.¹ Como ressaltou Paolo Prodi, nos primeiros séculos de estabelecimento da cristandade, o esforço de purgação dos pecados consistia apenas em distinguir as faltas de relevância pública, chamadas indiscriminadamente crime, delito ou pecado.²

Já na Alta Idade Média, com a consolidação do movimento ascético e do clero regular como instância paralela ao sistema episcopal, a justiça privada dos *Penitenciais*³ monásticos concorria com a justiça territorial dos bispos. Como territórios imunitários ou de asilo regidos por suas próprias regras, os monastérios possuíam um sistema de penitências privadas, visando à punição de delitos morais dentro da comunidade monástica - em geral as transgressões à pureza alimentar, sexual e por contato com sangue – e oferecendo uma espécie de justiça premial para aqueles que procuravam uma alternativa à justiça de faida e de guerras privadas sancionada pelos códigos dos reinos germânicos, perdoando penitentes mediante confissão voluntária, o que configurava mais um sistema de graça ou anistia que de justiça. Aqueles que não purgavam seus pecados eram considerados impuros e, assim, inaptos para receber a eucaristia.

Com o advento do Império Carolíngio, retomou-se o batismo obrigatório como critério de pertencimento àquela nova unidade política e assim foi possível o retorno de um sistema de justiça obrigatória com base territorial. As Capitulares carolíngias equipararam a posição dos bispos à dos condes, confiando a eles uma justiça paralela à militar. Os prelados ganhavam

¹ BRAMBILLA, Elena. **La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)**. Roma: Carocci, 2008, pp. 16-17.

² PRODI, Paolo. **Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 32.

³ Regra de cada ordem religiosa que definia as normas relativas à punição e à purgação de pecados e delitos cometidos por seus membros. Cf: BRAMBILLA, Elena.. op. cit., p. 24.

também o poder de inquirir *ex officio*, em visita ou através da denúncia por má fama ou notoriedade do delito. Além disso, os bispos passavam a acumular também a justiça premial do clero regular. Os monastérios perdiam seu caráter imunitário, submissos às leis do Império, e os poderes de graça dos monges passavam aos ordinários.

Foi justamente neste momento que se impôs a distinção entre penitência pública e privada. As regras a respeito da imposição da penitência passavam então a se desenvolver nos códigos episcopais de direito canônico, ganhando caráter penal/obrigatório. A justiça episcopal era, então, a instituição que consolidava esta distinção entre penitência pública (jurídica) e oculta (voluntária).⁴ Enquanto as primeiras seguiam as visitas e inquirições gerais e constituíam penas fixas e obrigatórias – que depois seriam chamadas canônicas ou *de jure* – que necessariamente precediam a absolvição como rito solene de reconciliação, as segundas eram impostas aos delitos confessados voluntariamente em segredo, de acordo com o parecer do sacerdote, seguindo a absolvição, e conservavam, então, seu caráter premial e comutativo/medicinal.⁵

A consolidação desta nova organização de uma justiça territorial supunha a restauração das dioceses tardo-antigas e a fundação de novas, além da multiplicação de guias espirituais (diáconos, decanos, etc.) para administrar a justiça episcopal. A sanção destes agentes, aplicável aos pecadores públicos e obstinados, que se convencionaria chamar excomunhão menor, não era ligada ao rito do batismo, mas ao ciclo de purificação quaresmal monástico que culminava na eucaristia. Os sacerdotes menores ganhavam o direito de utilizar este tipo de punição, impondo aos pecadores públicos as penitências de origem monástica, não como privadas e voluntárias, mas como públicas.⁶ Assim, à sanção que suspendia os direitos civis conferidos através do batismo, o clero secular somava a sanção penal de origem monástica que excluía da eucaristia. O acesso à comunhão pascoal passava então a ser sinal de pertença à comunidade. O par penitência-eucaristia separava excomungados de fiéis.⁷

Tal escalada dos poderes episcopais culminou após o milênio com a perseguição ao delito de heresia. As primeiras iniciativas em âmbito regional ou diocesano após o ano mil foram conduzidas pelos bispos.⁸ A inquisição episcopal era legitimada pelo poder real/imperial,

⁴ Segundo Paolo Prodi, o aparecimento dos livros penitenciais (coletâneas que indicavam as penitências relativas a cada delito) a partir do século VII e sua difusão nos dois séculos seguintes também marcavam a mudança do caráter da penitência, consolidando-a não somente como liturgia mas também como ato judiciário, efetivando a jurisdição humana sobre o oculto. Cf: PRODI, Paolo. op. cit., pp. 47-52.

⁵ BRAMBILLA. Elena.. op. cit., pp. 35-37.

⁶ A reconciliação, no entanto, era subordinada à licença episcopal.

⁷ Ibid., pp. 38-40.

⁸ Elena Brambilla cita a este respeito o exemplo do bispo Ariberto de Milão contra os hereges de Monforte. Cf: BRAMBILLA. Elena.. op. cit., pp. 41-43.

mas dele dependia para a execução da prisão ou pena capital. Em 1184, o Concílio de Verona regulamentava a obrigação de visitas anuais ou bienais às dioceses pelos bispos, com estímulo à denúncia dos hereges, através da bula *Ad abolendam*, que passaria posteriormente às Decretais de Gregório IV.⁹ O coroamento desta escalada dos poderes episcopais foi a legislação do IV Concílio de Latrão, em 1215, que transformava a confissão voluntária em obrigação anual (devendo ser feita ao próprio sacerdote competente). Esta nova regra constituía ao mesmo tempo uma afirmação do poder de justiça do clero secular e um artifício da Igreja para controle das consciências que, apesar de falho, intencionava regular a ortodoxia e os costumes através da introdução de um sistema capilar baseado na célula paroquial e no acesso ao foro íntimo que este sistema integrado permitia. O sacramento da penitência consolidava-se como um ato judiciário; a absolvição do sacerdote era não apenas a confirmação do perdão, mas também uma sentença, uma pena, fazendo coincidir a justiça de Deus e a justiça da Igreja.¹⁰

No entanto, após este período de notável crescimento dos poderes episcopais, a disputa entre Papado e Império trazia um abalo no jogo de forças entre bispos e delegados papais, notável já a partir de fins do século XI, mas que se fez sentir com mais força a partir do século XIV. Fazia parte da reivindicação papal de seu primado político sobre o império a afirmação da faculdade de delegar o poder das chaves para perseguir e reconciliar a heresia - a *potestas ligandi et solvendi*. Aos regulares era delegada a *potestas ligandi et solvendi* da Penitenciaria Apostólica, em especial nos territórios que hoje correspondem à Itália meridional e à França setentrional e posteriormente em Aragão. Os poderes delegados comportavam faculdades superiores às da justiça episcopal, autorizando-os a ignorar os limites territoriais das igrejas episcopais e a exercer a justiça capital.¹¹ Os frades delegados também retomavam a tradição penitencial monástica dividindo o procedimento em duas partes: na primeira, tempo de graça, fase instrutória, durante a qual prometiam através de édito de graça a comutação das penas de

⁹ Neste concílio foi promulgada uma constituição contra os hereges, em especial os cátaros, que afirmava que aqueles considerados culpados, sobretudo os relapsos, seriam relaxados ao braço secular para que a eles fosse aplicada a *animadversio debita*. Cf: MILLÁN, José Martínez. *La Inquisición española*. Madrid: Alianza, 2007, pp. 47-48.

¹⁰ Segundo Paolo Prodi, este processo foi decorrente da busca dos canonistas para delimitar a jurisdição eclesiástica da esfera penitencial separando-a do direito penal canônico, desvinculando a absolvição das excomunhões do sacramento da penitência, relacionando-as ao processo penal. Cf: PRODI, Paolo. *op. cit.*, pp. 73-79.

¹¹ Os poderes regulares eram delegados pela Penitenciaria Apostólica, tribunal criado entre fins do século XII e início do século XIII que administra a *potestas solvendi* papal (as absolvições e graças espirituais nos casos a ele reservados) cuja atividade muito colaborava para a confusão entre inquisição episcopal e delegada papal e os diferentes tipos de penitência. As graças oferecidas por esta instituição não faziam diferença entre foro interno e externo e concediam absolvições ou graças válidas *in utroque foro* para delitos de qualquer jurisdição. Cf: PRODI, Paolo. *op. cit.*, pp. 106-107.

sangue a quem se apresentasse voluntariamente;¹² na segunda, somente, tempo de justiça, de inquisição penal, se procedia em juízo. Os regulares passavam a constituir uma alternativa ao sistema territorial episcopal.¹³

Em 1198, Inocêncio III concedia poderes aos cistercienses para atuarem como delegados apostólicos contra os albigenses e demais hereges no Condado de Toulouse.¹⁴ Em 1202, o mesmo Papa dava a conhecer ainda, através da Decretal *Novit ille*, que o pontífice poderia intervir nas questões seculares *ratione peccati*, afirmando uma justiça paralela à justiça secular que punha o foro interno sob a jurisdição da Igreja.¹⁵ Em 1277, Gregório IX nomeou dois frades dominicanos para promover a luta contra as heresias, um para Florença e outro para os territórios do Império, estabelecendo uma espécie de tribunal extraordinário, evento entendido por alguns como a origem da Inquisição como instituição. Em 1231, anunciou a decisão de enviar frades dominicanos também ao sul da França. No ano seguinte, estendia a decisão também ao Reino de Aragão, onde já havia tribunais desde 1238 – os bispos, no entanto, conservavam autoridade sobre os inquisidores. A partir de então, os tribunais itinerantes ramificavam-se pelo sul da Europa. A questão da jurisdição sobre os delitos contra a fé trazia então um mal-estar entre seculares e regulares, e Roma, que cada vez mais concedia poderes às ordens mendicantes, não poderia também deixar de reconhecer o poder dos ordinários. O papado pós-gregoriano declarava, a partir de então, sua independência do poder secular, pondo fim à distinção entre as penas espirituais e as temporais. Em nome da guerra justa contra os infiéis e hereges, não era necessário recorrer ao poder imperial para purificar a cristandade, estando os papas investidos pelo verdadeiro poder, o do Espírito Santo.¹⁶ Contribuía ainda para tal afirmação do poder papal e de seus delegados a sistematização das leis canônicas através do *Decretum* de Graciano, através do qual o pontífice se consolidava como juiz supremo e

¹² Segundo Brambilla, o édito de graça dos frades reunia a tríplice admoestação recomendada pelo Evangelho, sobre a qual falaremos à frente, em forma de monitório público e geral que impunha ao herético uma data limite para comparecer sob ameaça de excomunhão *ipso facto* (ou seja, imediata). Este édito alcançava tanto os delitos públicos quanto os ocultos, causando confusão entre os foros interno e externo, absolvição sacramental e reconciliação judiciária. Cf: BRAMBILLA, Elena.. op. cit., pp. 43-45.

¹³ Como lembrou Paolo Prodi, esta acirrada disputa de autoridade teve sua expressão no pensamento eclesiológico: para as ordens mendicantes, inspiradas na obra de São Tomás de Aquino e São Boaventura, a igreja era concebida como corpo unitário, havendo um princípio único que deveria ser seguido em linha hierárquica; já para os seculares, o poder de jurisdição estaria ainda vinculado ao sacramento da ordem. Cf: PRODI, Paolo. op. cit., pp. 151-152.

¹⁴ MILLÁN, José Martínez. op. cit., pp. 49-51; EDWARDS, John. **La España de los Reyes Católicos. 1474-1520**. Barcelona: Crítica, 2001, pp. 84-85.

¹⁵ PRODI, Paolo. op. cit., p. 60.

¹⁶ Sobre esta afirmação da *potestas ligandi et solvendi* se fundava o papado teocrático e sua reivindicação do primado político sobre o Império.

onipresente,¹⁷ e as cada vez mais frequentes concessões aos regulares, em especial aquelas relativas à confissão anual. Como afirmou Paolo Prodi:

Desenvolve-se, assim, uma tensão progressiva entre os defensores do *ius parochiale*, [...], e os defensores das novas ordens mendicantes, que agem no plano universal sem levar em conta as jurisdições das Igrejas particulares: a posição e o ofício do pároco como confessor, como previstos pela constituição 21 do concílio Lateranense IV, “foram subvertidos e perturbados pelo avanço impetuoso dos franciscanos e dominicanos”. Num primeiro momento, é o próprio papado que concede cada vez mais derrogações à obrigação de fazer a confissão *proprio sacerdote*, com a permissão a príncipes e poderosos, seculares ou prelados, de escolher o próprio confessor livremente; por fim, essa possibilidade é concedida, ainda que com limitações e cautelas, também ao cristão comum. A tentativa do papado será superar essas contradições e essas dificuldades com o sistema da delegação do poder de confessar, por parte do papa, como supremo juiz da cristandade (*iudex ordinarius omnium*), aos membros das novas ordens religiosas mendicantes: estas são concebidas pelo pontífice à sua imagem como párocos, pregadores e confessores *universales*, delegados à jurisdição do foro interno em toda a cristandade, e recebem por esta missão plenos poderes (dando início, portanto, à era dos grandes conflitos entre as ordens mendicantes e o clero secular).¹⁸

A exponencial disputa entre ordinários e clero regular e a grande confusão entre culpa e pena, *forum poli* (foro interior) e *forum fori* (foro externo, contencioso), perdão de Deus e castigo infligido pelos homens demandava soluções. Na tentativa de esclarecer os problemas decorrentes da impressão de que a inquisição monástica suspendia a dos bispos, Inocêncio IV, através da bula *Ad extirpanda*, confirmava a heresia como competência de ambas as instâncias.¹⁹ Mais tarde, Bonifácio VIII decretava que bispos e regulares podiam exercer suas autoridades conjunta ou separadamente contra os hereges – neste último caso, podiam proceder contra o mesmo réu, mas deviam conhecer os autos da outra instância antes de pronunciar a sentença. Todas estas disposições causavam enormes transtornos, como parcialidades ou o fato de um delito ser julgado duas vezes; todo este imbróglio só seria legalmente esclarecido pelo decreto *Multorum querela*.²⁰ Em 1311, o Concílio de Viena tornava obrigatório através deste decreto, publicado nas *Clementinas* em 1317, o acordo entre bispos e inquisidores delegados para, nos procedimentos em juízo, definir as sentenças interlocutórias (isto é, a tortura), ou finais. Esta seria a regra que valeria na tratadística posterior.²¹ Além disso, o Concílio de Viena reafirmava o poder episcopal das igrejas transalpinas (França, Borgonha, terras do Império e

¹⁷ PRODI, Paolo. op. cit., pp. 63-70

¹⁸ Ibid., pp. 85-86.

¹⁹ Esta bula, de 1252, instituía também o tormento como parte do processo.

²⁰ MILLÁN, José Martínez. op. cit., pp. 56-58.

²¹ BRAMBILLA, Elena. *Alle origini dell’Sant’Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia dal medioevo al XVI secolo*. Bologna: Il Mulino, 2000, p. 95.

Inglaterra); afirmando a exclusão dos regulares sem licença do pároco da administração dos sacramentos, da prédica e da confissão. As Clementinas impunham a obrigação de pedir licença aos bispos, vetando especificamente os frades de absolver determinados pecados graves e a excomunhão a jure (salvo nos casos consentidos por privilégio apostólico ou lei sinodal).²² As constituições sinodais de Fiesole e Florença (1306 e 1310) decretavam a impossibilidade de os delegados papais procederem de forma independente, impondo sua subordinação aos ordinários.²³ A justiça episcopal procurava assim afirmar seu caráter obrigatório, que possuía como chave a ordem de confissão anual e a excomunhão *ab homine*.

Apesar das sucessivas disposições que tinham como finalidade regular as relações entre seculares e regulares, o poder das ordens mendicantes tornava-se cada vez maior ao longo do século XV, como juízes de almas ou sacerdotes privados, mas, especialmente, como um instrumento potente de endosso do poder monárquico papal, reforçando a confusão entre os variados tipos de sanção penal e entre os distintos foros de absolvição dos pecados.

Os bulários das ordens religiosas registram este crescimento dos poderes extraordinários delegados aos frades, culminando em 1474 com a bula *Regiminis Universalis Ecclesiae*, conhecida como *Mare Magnum*, concedida por Sisto IV aos franciscanos, que oferecia inúmeros privilégios no que diz respeito à pregação, à administração do sacramento da penitência e à absolvição tanto de pecados quanto de excomunhões, estendidos aos dominicanos no ano seguinte.²⁴

A partir da década de 60 do século XV, intensificavam-se os protestos dos seculares contra os crescentes privilégios do clero regular, que subtraía a autoridade episcopal, absolvía os casos reservados e obrigava os párocos a considerarem suas cartas de indulto. Na França e nos territórios do Império o clero secular negava aos mendicantes o papel de curas de almas e considerava inválida a confissão feita a eles, exigindo a repetição ao próprio sacerdote, como cumprimento da obrigação de confissão pascoal. Em 1478, a reação de Sisto IV, que convoca os inquisidores delegados a suprimirem estes protestos (em especial os do Parlamento de Paris e da Sorbonne, que recusavam as bulas papais que ofereciam benefícios aos regulares), acabou em uma solução de compromisso, que proibia os mendicantes de afirmarem publicamente que a confissão feita a eles substituíra a feita ao pároco, para não contradizer a norma lateranense da confissão anual. Pouco tempo depois, em maio de 1484, o mesmo Sisto IV reafirmava a

²² Ibid., pp. 123-125.

²³ Ibid., pp. 132-134; BRAMBILLA, Elena. Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo. **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bolonha: Il Mulino, 1999, pp. 491-540.

²⁴ BRAMBILLA, Elena. *Alle origini dell'Sant'Uffizio*.... op. cit., p. 198.

autoridade das cartas de graça da *Penitenzieria* apostólica, tanto no foro penitencial como também no judiciário, bem como a possibilidade de delegar o poder de graça aos regulares. O indulto oferecido, que valia em juízo ou como absolvição no foro da consciência, confundia os foros externo e interno, culpa e pena e os agentes dispensadores destas graças tornavam-se ao mesmo tempo confessores e juízes.

Assim, conclui-se que o poder de perseguir e julgar os desviantes heréticos fora, desde os primórdios da cristandade, episcopal. Os regulares, delegados papais, alcançaram esta autoridade posteriormente, acumulando, no entanto, cada vez mais autoridade e autonomia à frente da luta cristã contra os hereges, em meio a uma disputa milenar entre Papado e Império, tendência à qual os bispos tentaram sempre se opor. O sistema, apesar de confuso e palco de disputas, era assegurado pela obrigação da confissão anual. No entanto, até aquele momento, a inquisição era uma delegação do poder papal.

A luta pela ortodoxia se acenderia a partir de fins do século XV na Península Ibérica, sob uma ordem muito diferente. Foi neste quadro que apareceram, então, os Tribunais do Santo Ofício, instituições ligadas a uma nova forma de poder político, que respondiam tanto a Roma quanto a um estado centralizado para levar a cabo o objetivo comum de disciplinamento dos comportamentos religiosos e morais, o controle das consciências, e a uniformização da fé como fundamental para a almejada unidade política. A jurisdição sobre as heresias passaria então a uma nova ordem política, na era da confessionalização, e o poder episcopal ganhava um concorrente diferente. O herege, inimigo da ordem pública, capaz de sustentar seus erros mesmo após a expressa condenação pela autoridade da Igreja, se opõe a Deus e também ao príncipe secular, incapaz de ser fiel às leis civis porque infiel às leis da Igreja, portador do germe do conflito social, dissidente, deve ser reduzido à disciplina religiosa-moral imposta pela nova ordem política.

1.2) Estabelecimento dos Tribunais do Santo Ofício na Península Ibérica

Em 23 de maio de 1536, Paulo III estabeleceu a Inquisição portuguesa pela Bula *Cum ad nihil magis*, nomeando como Inquisidores os bispos de Ceuta (Frei Diogo da Silva), Coimbra e Lamego, facultando ainda ao Rei a escolha de um Inquisidor-Geral.²⁵ A jurisdição dos bispos

²⁵ Para uma síntese sobre o processo de estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício português, ver: MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013; MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. **Lusitania Sacra**, 23. Lisboa, pp. 17-40, 2011.

em matérias de heresia foi mantida, de acordo com legislação do período medieval discutida acima; a bula ressalvava os casos em que os prelados devessem por direito intervir, mesmo que houvessem se absterido anteriormente e o sistema de voto conjunto definido pela bula *Multorum querela* deveria ser obedecido, garantindo o direito de intervenção dos prelados em várias fases do processo inquisitorial:

juntamente com os ordinários dos lugares, nos casos em que por direito devem intervir, se legitimamente requeridos quiserem intervir, nos quais se intervierem como legitimamente requeridos pelos acusados ou inquiridos, por si ou por seus vigários gerais, aliás, constando nas atas da sua legítima requisição se se mostrar que não querem tomar parte, sem eles, mas consoante as sanções canônicas [...] Do modo tal porém que se os mesmos Ordinários quiserem tomar parte, apesar de primeiro terem recusado, devam ser admitidos, em qualquer estado em que a causa se encontre.²⁶

A Inquisição começou a funcionar em Évora, mas pouco depois foi transferida para Lisboa, em fins de 1537. De acordo com a bula de fundação, o Tribunal podia julgar todos aqueles que tivessem cometido, favorecido ou acobertado práticas de criptojudaísmo, criptoislamismo, luteranismo, feitiçaria e bigamia, além de determinadas proposições e blasfêmias. A sodomia passava também a fazer parte desta lista a partir de 1553, bem como o delito de solicitação a partir de 1599, que passava à jurisdição privativa da Inquisição em 1608.²⁷ A verdadeira estruturação do Tribunal, no entanto, teria seu início apenas após a renúncia de seu primeiro inquisidor-geral D. Diogo da Silva, em 10 de junho de 1539. Dias depois, D. Henrique, irmão do rei, então arcebispo de Braga, era nomeado para ocupar o cargo vacante, manifestando o desejo de um vínculo estreito entre Inquisição e Coroa. Apesar da grande resistência papal, que caracterizou estes primeiros anos do Santo Ofício em Portugal, D. Henrique assumiu a função em 3 de julho de 1539; a perseguição recrudescia e a instituição se expandiu territorialmente, sendo criados os Tribunais de Coimbra, Lamego, Porto e Tomar, além da retomada das atividades em Évora, na tentativa de criar uma rede que pudesse se sobrepor à diocesana. A partir de então, os inquisidores nomeados seriam recrutados entre os prelados alinhados aos teólogos da corte.²⁸

²⁶ A bula está publicada em: PEREIRA, Isaías (org.). **Documentos para História da Inquisição em Portugal (século XVI)**. Lisboa, 1987, v. 1, pp. 23-27. Para o trecho citado, p. 24.

²⁷ A autorização expressa nos breves vinha apenas a confirmar uma prática já corrente no Tribunal. Cf: PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 16-18.

²⁸ Em sua análise sobre a fundação do Tribunal português, Marcocci indicou a importância deste grupo de teólogos da corte para o crescimento da oposição às tendências tolerantes de religiosos humanistas na corte e a fundação do da Inquisição. Marcocci e Paiva ressaltaram, todavia, que os inquisidores de Évora eram canonistas, tendência para a qual já havia apontado Bethencourt. Cf: MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal...op. cit; BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 129; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. op. cit., p. 36.

Em 1552, promulgava-se o primeiro regimento do Santo Ofício, estabelecendo regras para o funcionamento cotidiano, os processos, as penas, etc. D. Henrique procurou consolidar o funcionamento da instituição também do ponto de vista material, estabelecendo um teto para as despesas a aprovar pelos inquisidores e impondo pensões sobre as rendas episcopais. Em agosto de 1553, D. Henrique era nomeado por Júlio III legado *a latere*, consolidando uma certa autonomia frente a Roma. Foi sob o comando de D. Henrique que o Tribunal consolidou-se, expandiu-se, e adquiriu relativa autonomia frente a Roma. Vale lembrar que desde as Cortes de 1562 até 1568, quando D. Sebastião assumiu o trono, acumulou este cargo com o de Regente do Reino, e Coroa e Santo Ofício, poder civil e religioso, coincidiam em sua pessoa.²⁹

Instrumento fundamental da afirmação do poderio da Inquisição foi o Breve *Cum audiamos*, de 1561, que autorizava o Inquisidor-geral a avocar a si qualquer causa de fé que corresse nos auditórios episcopais ou através de superiores das ordens religiosas.³⁰ Ficava estabelecida, assim, a superioridade da Inquisição sobre as outras autoridades que tivessem jurisdição sobre as matérias de heresia.

O breve foi motivo de objeção pelos bispos do Reino. Estes, como já foi analisado acima, expressavam suas insatisfações nos *Apontamentos* às Cortes do ano seguinte, reclamando da perda de autoridade que o Breve representava, e apresentando ainda suas queixas a respeito de outras questões. Pouco depois, uma possibilidade de confrontar a prerrogativa inquisitorial em foro secreto. Os decretos de reforma do Concílio de Trento, sobre os quais falaremos ainda bastante, constituem um bom exemplo do jogo de forças entre as duas autoridades; em Trento, estabelecer-se-ia o poder episcopal sobre a absolvição no foro da consciência, que será debatido adiante. Além disso, muitos prelados seguiram julgando matérias de heresia em seus auditórios, como veremos ao fim deste capítulo.

A atuação dos antístites em delitos de fé foi regulada ainda pelas disposições régias posteriores ao Concílio de Trento. Se a legislação tridentina foi recebida no Reino sem qualquer tipo de reserva, até fins do reinado de D. Sebastião a jurisdição episcopal sobre os leigos seria objeto de regulamentações ampliando o caráter controverso da autoridade dos bispos de acordo com as normas seculares. Poucos dias antes da cerimônia de recepção dos decretos na Sé, D. Henrique ordenava que os oficiais régios prestassem auxílio aos prelados para a aplicação dos decretos por alvará de 12 de setembro de 1564. Outro alvará de novembro do mesmo ano simplificava as disposições manuelinas sobre a ajuda concedida pelo braço secular, que passava

²⁹ Ibid., pp. 40.

³⁰ Breve do papa Pio IV ao cardeal infante D. Henrique, 14 de abril de 1561, publicado em: CDP, t. IX, p. 233.

à responsabilidade dos corregedores ou juízes de fora, com a condição de que os acusados tivessem sido ouvidos e os autos processuais corretos – no entanto, a medida se aplicava aos casos denunciados em visita. Nova ordem de 2 de março de 1568 determina a ação autônoma da justiça eclesiástica apenas para os delitos de foro misto e condicionava o auxílio do braço secular à apresentação do sumário de testemunhas e termos de admoestação aos acusados. Por fim, nova provisão de D. Sebastião de 19 de março de 1569 que revogava todas as dificuldades impostas pelas anteriores, determinando que todas as alçadas da justiça secular não embargassem e dessem suporte aos procedimentos da justiça eclesiástica contra leigos em qualquer matéria. Os conflitos decorrentes das sucessivas ordens culminou em uma concórdia em 1578, na qual D. Sebastião se mostrava muito menos inclinado a afirmar as liberdades da justiça eclesiástica. Permitia-se a apelação à justiça secular e novamente regulava os procedimentos pelas normas canônicas.³¹

Motivação inicial para a criação do Tribunal, os cristãos-novos foram o objeto privilegiado da ação inquisitorial. A ausência de uma ação catequética ou de algum tipo de vigilância no período imediatamente posterior ao batismo forçado possibilitava a manutenção de determinadas práticas judaicas no foro íntimo, ou em pequenos grupos, reelaborações que acionavam tanto a antiga religião quanto a nova, ou o simples apego a costumes que, mesmo não tendo um caráter propriamente religioso, eram característicos daquela comunidade, parte de sua identidade. Desde aqueles que optaram por abraçar totalmente o catolicismo romano aos que na intimidade doméstica permaneciam agarrados aos pormenores da antiga tradição, havia uma infinidade de formas de crer e ser cristão-novo. Como afirmaram Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva:

Ao longo do tempo, a lembrança da antiga religião debilitou-se e o leque de rumos da religiosidade marrana aumentou, incluindo crenças entrelaçadas com o cristianismo, ao lado da conservação, muitas vezes inconsciente, de fórmulas e usos familiares de origem judaica, que levariam, principalmente no século XVII, alguns cristãos-novos da diáspora a descrever o seu retorno à crença dos antepassados como um processo de redescobrimto. Ao contrário, entre os que ficaram no reino, regularmente procurando ocultar a sua ascendência através de estratégias matrimoniais e percursos de promoção social, cresceu o número dos que, apesar de terem noção de pertencer a um grupo discriminado, se tornaram sinceros cristãos. Eram “almas em disputa”. A complexidade destes processos explica que a historiografia ainda não tenha conseguido encontrar uma leitura consensual da condição cindida da identidade

³¹ CARVALHO, Joaquim. A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. **Revista Portuguesa de História**. Coimbra: vol. XXIV, pp. 121-163, 1990; PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700)**. Viseu: Livros Horizonte, 2006, p. 29.

religiosa de um grupo heterógeno, que se espalhou pelo mundo para fugir à discriminação e repressão das inquisições ibéricas.³²

O caminho da persuasão, observados os procedimentos do Tribunal, começava a ser incentivado e sugerido por letrados cristãos-velhos que, mesmo sem questionar a existência do Tribunal, punham-se em caminho oposto à coerção e à violência inquisitoriais. O humanista Nicolau Clenardo, que fora preceptor de D. Henrique, condenava, de fora do Reino, a perseguição aos cristãos-novos. Surgia então uma literatura que evidenciava a necessidade de um trabalho catequético, como o *Espelho de christãos novos convertidos*, do cisterciense Francisco Machado (1541), e o *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus*, de João de Barros (1542-1543).³³ A Roma dirigiam-se protestos a respeito da dita arbitrariedade e dos excessos dos inquisidores.³⁴ A ideia da formulação de um catecismo pela própria Inquisição deu-se somente em 1592, em um contexto muito diferente, sem apoio dos prelados, que afirmavam a pertinácia de tais hereges.³⁵

O período da regência de D. Catarina pareceu, a princípio, uma modificação na conduta da Coroa para com os cristãos-novos. A escolha de Frei Bartolomeu dos Mártires e Julián de Alba para as mitras de Braga e Miranda (1560), respectivamente, e a renovação por mais dez anos da proibição de confisco de bens (1558) poderiam ter significado um período de maior suavidade no trato com aquela comunidade. No entanto, a descoberta de focos luteranos em Valhadolid e Sevilha em 1559 causou grande impacto na Regente, que empenhou-se em uma repressão inquisitorial mais acirrada.³⁶

Até o início da década de 1550, a perseguição à heresia luterana fora moderada e quase silenciosa, e os inquisidores geralmente ofereciam a possibilidade de abjuração secreta. Não seria proveitoso alarmar a população e contrariar a imagem que Portugal passava de único reino livre da heresia de Lutero. Além disso, este delito alastrava-se, como se acreditava, majoritariamente entre intelectuais e membros de famílias nobres, e as práticas de que poderiam ser acusados, como posse de livros proibidos e proposições suspeitas, não representavam uma ameaça tão grande e permitia ao Tribunal agir com cautela. Todavia, a partir do alarme causado pelos focos no reino vizinho, a preocupação com a heresia de Lutero cresceu, mas ainda longe

³² MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. op. cit., p. 50.

³³ Ibid., p. 53.

³⁴ Ibid., p. 56.

³⁵ Ibid., p. 71.

³⁶ MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell'ortodossia...** op. cit., pp. 110-111. A medida relativa ao confisco seria revogada em 1563, quando D. Henrique assumiu a regência. Cf: Ibid., p. 125.

de constituir a preocupação que representaram os cristãos-novos.³⁷ Estes últimos foram os perseguidos com mais afinco pelo braço inquisitorial, sempre suspeitos.

1.3) Expressões de um conflito em potencial: sobreposições, enfrentamentos e a correção secreta das heresias

De forma geral, de acordo com a tratadística teológica, as heresias poderiam ser divididas em dois tipos: a mental, que se restringe ao pensamento, ou a externa, expressa através de palavras ou práticas. Esta última poderia ser oculta ou pública. Apesar da afirmação canônica de que à Igreja não cabe julgar o que não era manifesto consolidada com a compilação de Graciano, a casuística medieval apontava inúmeros casos em que este princípio podia ser quebrado, em especial quando o delito poderia ter efeitos visíveis, como era o caso das heresias, transformando as exceções numa espécie de constante.³⁸ No entanto, a tendência geral da tratadística teológica, mesmo no século XVI, quando da intensificação e da institucionalização do combate às heresias, era a de afirmar a impossibilidade de se julgar aqueles delitos que não se expressaram por atos ou palavras.³⁹ Para as heresias externas públicas, cabia a punição em foro externo para a edificação da comunidade que, como dito acima, poderia ser conduzida tanto pelos tribunais inquisitoriais quanto pelos episcopais. Já a correção dos delitos externos ocultos suscitou inúmeras questões e acirradas batalhas. A possibilidade de se absolvê-los no *forum poli*, foro interno, respeitando a lógica do sistema de excomunhões, ou de se admoestar em segredo o pecador-herexe poderiam representar um enorme obstáculo à ação do Santo Ofício. A solução do problema em um foro secreto, silencioso, que não deixava registros, fazia desnecessário que se levasse a notícia do delito aos ouvidos dos inquisidores.

1.3.1) Confissão e absolvição no foro da consciência

O foro interno pode ser dividido em duas áreas: penitência e consciência. Para que fique clara esta distinção entre foro da penitência, aquele da absolvição sacramental, e foro da consciência, derivado do sistema de excomunhões, é necessária uma breve explicação a respeito

³⁷ Ibid., pp. 135-137.

³⁸ CHIFFOLEAU, Jacques. “Ecclesia de occultis non iudicat”? L’ Eglise, le secret, l’occulte du XII^{ème} au XVIII^{ème} siècle. *Microlugus*. n. 14, pp. 359-481, 2006.

³⁹ Como se vê, por exemplo, na obra de Tomás de Vio, o Cardeal Caetano, que afirmou a impossibilidade de se julgar este tipo de delito. Cf: AQUINO, São Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologiae D.Thomae Aquinatis [...] reuerendiss. domini Thomae à Vio Caietani [...] commentariis illustrata**. Augustae Taurinorum : Nicolai Bevilacqua, 1581, p. 62.

das sanções que podiam ser dispensadas pelos agentes religiosos. Elena Brambilla aponta a distinção entre dois tipos de excomunhão para perseguição dos delitos públicos. A excomunhão judiciária, chamada pelos canonistas de *ab homine*, é aquela promulgada contra um indivíduo por um único juiz eclesiástico. Este tipo de sentença constitui o cerne do processo episcopal. Aqueles que pecam publicamente e se recusam à correção quando postos sob o monitório canônico dos ritos são considerados contumazes e contra eles se lança a excomunhão *ab homine*, ou nominativa, anunciada na igreja paroquial do delinquente e afixada na porta da mesma diante da comunidade em missa solene. É a respeito deste tipo de excomunhão que se faz a diferença entre maior e menor: esta última exclui da igreja como edifício e, portanto, dos sacramentos nela operados, e pode ser retirada pelo mesmo pároco que a impôs; já a maior é lançada pelo bispo e exclui da Igreja como comunidade, privando o indivíduo dos direitos civis e jurídicos da comunidade civil-religiosa, negando a ele os direitos adquiridos através do sacramento do batismo, critério de pertença à comunidade. A excomunhão *ab homine* é, por fim, uma citação para que o indivíduo em questão, infamado, excluído da comunidade, privado de seus direitos civis e políticos, comparecesse em juízo⁴⁰ para que fosse absolvido.⁴¹ A revogação desta excomunhão implica geralmente a pena pública, a satisfação ou restituição; a penitência – do delito secreto ou público - tem manifesto caráter penal.⁴²

O outro tipo de excomunhão, não individual e nominativa, mas universal, é a excomunhão *a jure*, ou legislativa, que define categorias de delitos-pecados (ou seja, cria regras penais). A excomunhão legislativa é aquela que define os casos reservados e se expressa geralmente nas constituições sinodais no caso dos reservados episcopais e através de bulas e breves no caso dos reservados papais, em especial a Bula *In Coena Domini*, promulgada na quinta-feira santa. Os casos reservados episcopais variavam de acordo com a diocese e geralmente compreendiam feitiçaria, sortilégio, sacrilégio, simonia, incesto, heresia e cisma, sendo que estes dois últimos estavam dentre os primeiros casos elencados na bula *In Coena Domini*. A absolvição destes casos é reservada à autoridade que promulgou a excomunhão. A excomunhão legislativa pode ser entendida de duas formas diferentes, porém complementares; executando-se através de processo e sentença de juiz eclesiástico, ou executando-se *ipso facto*, ou *latae sententia*, ou seja, imediatamente, retrocedendo ao momento em que o delito teria sido cometido, como se fosse promulgada por Deus, que tudo vê “*in occulto*”. Assim, este tipo de

⁴⁰ Enquanto contra aqueles que não compareciam em juízo até um ano após a excomunhão podia se iniciar processo por heresia, o comparecimento pressupõe o arrependimento e a revogação da excomunhão contém o perdão do juiz.

⁴¹ BRAMBILLA, Elena. Confessione, casi riservati e giustizia ‘spirituale’... op. cit., pp. 497-504.

⁴² BRAMBILLA, Elena. **La giustizia intollerante**... op. cit., p. 54.

excomunhão comporta-se ao mesmo tempo como uma sanção que acompanha a lei, pena de suspensão dos direitos civis e exclusão da comunidade espiritual, e uma sentença que obriga em consciência – o que levava, por sua vez, à confusão entre confissão privada, feita a um sacerdote, de foro interno, e a penitência pública, rito solene de expiação, de foro externo.⁴³

No entanto, este sistema de excomunhões criava problemas; dentre eles, o que deveria fazer um cura no caso em que fossem confessados casos reservados, que ele não poderia absolver. O penitente, em estado de excomunhão, estava fora da Igreja, como inimigo da comunidade, e devia ser imediatamente reintegrado. Dentre as soluções propostas, não era possível se escapar da necessidade de enviar o penitente a alguém que tivesse autoridade para absolvê-lo.⁴⁴

Uma vez que a absolvição da excomunhão de casos reservados só pode ser concretizada pelo juiz que promulgou a excomunhão legislativa ou por alguém por ele delegado para tal, a confissão interrompida e o envio do penitente que esteja excomungado a quem tenha o poder de absolvê-lo cria uma segunda instância de juízo secreto, externo à confissão sacramental, mas dela derivado: o foro da consciência – foro secreto, mas extra-sacramental, para absolvição dos casos reservados. Este é administrado pelo próprio bispo ou nas cúrias episcopais por um penitenciário ou vigário; na cúria romana pelo Tribunal da Penitenzieria Apostolica. O foro da consciência e o foro da penitência (ou seja, da confissão sacramental), contíguos, constituíam o foro do segredo, chamado pelos canonistas de *forum poli*, em oposição ao *forum fori*, externo, contencioso, área sobre a qual a Inquisição procurava se expandir.⁴⁵

O acesso ao que se passava no interior da confissão sacramental, fosse aquela anual obrigatória praticada pelo clero secular, fosse a praticada pelas ordens regulares, através da qual o clero tinha conhecimento do que se passava em cada comunidade e aproximava-se ao máximo de um controle sobre os comportamentos e ideias de cada indivíduo, constituía objeto de cobiça do Tribunal do Santo Ofício. Como ressaltou Adriano Prosperi, a confissão tinha também para a Inquisição seu caráter educativo, de informar os penitentes da gravidade do delito de heresia.⁴⁶ Não apenas por seu caráter obrigatório mas também especialmente por constituir um veículo

⁴³ Ibid., pp. 51-56; 61-63.; BRAMBILLA, Elena. Assoluzione in *foro conscientiae*. In: PROSPERI, Adriano (dir.). Dizionario Storico dell'Inquisizione. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, p. 108-109.

⁴⁴ Uma das principais questões era a possibilidade de se dividir a confissão. Uma das soluções, a dominicana, é a do interrogatório sobre os *impedimenta* (se o penitente tem pecados ocultos reservados, se está excomungado, etc.) antes que a confissão tenha início. A outra solução, franciscana, é a do envio do penitente a quem possa absolver da excomunhão quando do aparecimento de casos reservados durante a confissão. Cf: DE VIO, Tomás de. **Summa Caietana**. Braga: Antonio Mariz, 1565, f. 266 v. ("Interrogatório para examinar os penitentes"); BRAMBILLA, Elena. **La giustizia intollerante...** op. cit., pp. 58-61.

⁴⁵ Ibid., pp. 57-61.

⁴⁶ PROSPERI, Adriano. El Inquisidor como confessor. **Stydia Historica**. Historia Moderna, v. XIII, pp. 61-85, 1995. Em especial, p. 69.

para alívio das consciências, a confissão possibilitava um acesso ao foro íntimo, um instrumento de controle⁴⁷:

no sistema católico e tridentino da confissão, a Inquisição foi uma presença dominante e determinante. A vontade de saber do confessor eclesiástico e a do juiz eclesiástico da Inquisição encontraram-se no terreno comum da relação especial de controle instaurado pela estrutura eclesiástica em relação ao povo cristão no decorrer da longa época que vai do concílio Lateranense IV ao concílio de Trento. [...] Mas uma coisa é certa: o encontro entre Inquisição e confissão não foi um acidente de percurso ou um fato casual, mas correspondeu a algo de profundo e de congênito à evolução geral das formas de poder.⁴⁸

A penitência, tanto em seu caráter obrigatório anual quanto como forma de apaziguamento da consciência e alívio para a culpa, constituía um dos alicerces deste sistema que culminava no comparecimento aos inquisidores. Os confessores, agentes de policiamento e apaziguamento das consciências responsáveis pelos pequenos recortes territoriais, devido à impossibilidade de absolver delitos reservados, como era o de heresia, viam-se obrigados a enviar os penitentes àquela instância que teria o poder de fazê-lo, e assim o Santo Ofício servia-se das redes paroquiais para expandir suas possibilidades de se aproximar ao máximo do íntimo, do cotidiano, da consciência e assim pôr em prática a uniformização da fé e a parte que lhe cabia na normalização dos comportamentos.

O primeiro regimento inquisitorial português já adentrava um dos pontos mais polêmicos dos debates teológicos que envolviam a punição e a absolvição dos erros contra a fé: o segredo confessional.⁴⁹ Ordenava-se que os confessores enviassem os penitentes que confessassem qualquer coisa que tivesse alguma relação com a jurisdição inquisitorial ao Tribunal:

E que o que assim souberem tocando à Santa Inquisição não o digam nem descubram a alguma pessoa, de qualquer qualidade que seja, salvo a seus confessores, sendo tais pessoas que lhes possam bem aconselhar, o que são nisso obrigados a fazer, e os confessores lhes mandarão que o venham logo denunciar aos inquisidores.⁵⁰

⁴⁷ No plano secular, percebe-se a paulatina afirmação do direito positivo, com a diminuição da confusão entre os foros. No plano religioso, no entanto, as sobreposições permanecem, em um impulso da Igreja, através de seus vários agentes (inquisidores, confessores, clero secular e regular) como uma espécie de investida contra o avanço dos poderes seculares, servindo, ao mesmo tempo, como braço deste no projeto de disciplinamento dos comportamentos, mas também de forma a afirmar sua autonomia no que diz respeito ao controle social. Para reflexões sobre a afirmação da justiça secular e do direito positivo, cf: PRODI, Paolo. op cit., passim; LAVENIA, Vincenzo. **L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna**. Bologna: Il Mulino, 2004.

⁴⁸ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência...** op.cit., p. 245.

⁴⁹ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. op. cit., p. 40; MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell'ortodossia...** op. cit., p. 92.

⁵⁰ Regimento do Santo Ofício de 1552. In: ASSUNÇÃO, Paulo; FRANCO, José Eduardo. **As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa**. Lisboa: Prefácio, 2004, pp. 108-135 (Capítulo 6, p. 110).

O uso da confissão para fins inquisitoriais fica bem expresso, como ressaltou Prosperi, através do breve papal de 5 de janeiro de 1559, que ordenava aos confessores interrogar os penitentes a respeito da posse de livros proibidos ou do conhecimento que pudessem ter de alguém que os possuísse e enviar aqueles que soubessem alguma coisa ao Santo Ofício. A ordem, dada para os territórios espanhóis, passou pouco tempo depois a valer também para a Itália.⁵¹

De acordo com Brambilla, o polêmico breve de 1559 de Paulo IV apenas retomava o conteúdo de indulto anterior, de 1550. Pouco tempo após o estabelecimento do Santo Ofício nos Estados Pontifícios, Júlio III lançou, em 29 de abril de 1550, um indulto composto por dois breves que regulavam algumas situações referentes a matérias de heresia na confissão. O primeiro, *Cum meditatio cordis nostri*, tratava da absolvição secreta para a posse de livros proibidos, mediante a apresentação destes, em no máximo dois meses, ao inquisidor. O segundo, *Ilius qui misericordis*, tratava dos delitos de opinião e impunha como condição para a absolvição secreta o comparecimento voluntário e a denúncia dos cúmplices no suposto delito. Após o tempo de graça de dois meses, todos eram obrigados a denunciar. Este tipo de abjuração evitava o processo, mas deixava o registro da absolvição no foro da consciência mediante a presença de duas testemunhas. A graça concedida por Júlio III estimulava a auto-delação e a denúncia.⁵²

Apesar de não requisitar a ação direta do confessor junto ao Tribunal, o Santo Ofício exortava-os a conduzir os penitentes a denunciar tudo que soubessem aos inquisidores, artifício para penetrar nas consciências, conhecer as práticas de foro íntimo que apenas um olhar interno permitia. Tal convocatória aos confessores estaria presente nos éditos de fé, de acordo com os quais os confessores eram exortados a coagir os penitentes para que denunciassem os casos de heresia de que tivessem conhecimento aos inquisidores.

A postura oficial do Santo Ofício manteve-se aquela de respeitar o segredo confessional, uma vez que o declarado incentivo à quebra do sigilo, além de ser expressamente proibido, certamente acabaria por gerar uma desconfiança e até uma aversão à prática da confissão pelos fiéis, que teriam suficientes motivos para temer um processo inquisitorial e a infâmia decorrente. No entanto, o Tribunal procurava se beneficiar tentando ao máximo obter informações sobre aquilo que era revelado no foro penitencial. Houve aqueles que, inclusive, de forma voluntária ou por coerção, puseram sua atividade de confessores a serviço da

⁵¹ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência...** op. cit., pp. 256-257.

⁵² BRAMBILLA, Elena. **Alle origini dell'Sant'Uffizio...** op. cit., pp. 381-410.

Inquisição e chegaram a violar o segredo em colaboração com o Tribunal.⁵³ Além dos casos de colaboração que quebravam o sigilo, o Santo Ofício recebia os penitentes enviados pelos confessores, que não dispunham de jurisdição para absolver as heresias. Esta situação, de confissão de uma heresia a um sacerdote que não tivesse jurisdição para absolver este delito no foro da penitência, dava margem a uma outra via de correção, baseada no sistema de reserva de casos, como já foi visto.

Antes que o envio à Inquisição fosse compulsoriamente colocado como o comportamento que se esperava dos confessores, o caminho natural era o encaminhamento do penitente à justiça episcopal, já que a heresia, na maioria das dioceses, nunca deixou de ser caso reservado episcopal. Este poder foi reforçado pelos decretos tridentinos, que explicitavam o poder episcopal de absolvição das heresias no foro da consciência, embora poucos anos depois tenha perdido sua validade, como veremos adiante. Durante a terceira fase do Concílio de Trento, esta questão foi objeto de intenso debate. Os bispos que defendiam uma reforma profunda da Igreja – grupo do qual fazia parte D. Frei Bartolomeu dos Mártires – afirmaram o poder episcopal de absolver heresias ocultas no foro da consciência em oposição ao representante da Coroa portuguesa e demais bispos filo-inquisitoriais. O Decreto de Reforma da Sessão XXIV afirmava o poder dos bispos de absolverem qualquer delito, inclusive o de heresia, no foro da consciência - no entanto, não era permitido que delegassem este poder.

No entanto, esta onda de afirmação dos poderes episcopais foi de curta duração. Em 10 de abril de 1568, através da bula *In coena Domini*, Pio V, o inquisidor dominicano Michele Ghislieri, reservava ao Papa e, conseqüentemente, ao Santo Ofício, a absolvição das heresias *in foro conscientiae*.⁵⁴ O cânone tridentino era revogado no caso de heresia, deixando aos bispos somente os casos de foro externo de heréticos já sob processo inquisitorial. Tal veto foi posteriormente confirmado por Gregório XIII. E a reserva da absolvição de cismáticos e heréticos punidos com excomunhão *ipso facto* à Sede Apostólica foi reafirmada ainda em 1916.⁵⁵ Mesmo assim, fosse pela confusão causada pelas sucessivas disposições, fosse pela contrariedade em abandonar uma prerrogativa como esta, prelados e confessores seguiram fazendo uso deste privilégio, que não deixou de ser mencionado em várias constituições diocesanas.⁵⁶

⁵³ Exemplos em: MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell'ortodossia...** op. cit, pp. 256-266; PROSPERI, Adriano. *El Inquisidor como confessor...* op. cit., passim.

⁵⁴ BRAMBILLA, Elena. **Alle origini dell'Sant'Uffizio...** op. cit., pp. 546-547.

⁵⁵ BRAMBILLA, Elena. *Assoluzione in foro conscientiae...* op. cit., p. 109.

⁵⁶ Para exemplos, conferir: MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell'ortodossia...** op. cit., pp. 186-187.

De acordo com Paiva, as variadas menções ao assunto devem-se ao quadro de confusão e dúvidas. Nas de Lamego de 1563, reforçava-se uma norma que seria anulada em Trento, o direito de delegar a absolvição no foro da consciência ao vigário. Os poderes episcopais confirmados pelos decretos tridentinos vinham expressamente declarados nas Constituições de Lisboa de 1565, elaboradas por ordem de D. Henrique. As Constituições do Porto de 1585 citavam aquelas de Lisboa, como uma espécie de precaução, fazendo referência ao texto aprovado pelo Inquisidor Geral. Já aquelas elaboradas décadas depois expressavam a dúvida entre os diversos tipos de heresia a serem absolvidas no foro interno: as de Lisboa de 1646 declaravam caso reservado episcopal a heresia externa; já as de Viseu de 1684 afirmavam a reserva episcopal das heresias externas que não incorriam em excomunhão devido à ignorância.⁵⁷ No entanto, seria necessário um estudo detalhado sobre a produção destas normas para uma reflexão apropriada acerca da afirmação dos poderes episcopais nelas contida.

Mas o dever de enviar os penitentes que revelassem práticas heterodoxas ao Tribunal vinha expresso nos éditos de fé e monitórios gerais, publicados quando das visitações, autos-de-fé e anualmente no primeiro domingo da Quaresma. Em suma, o Santo Ofício procurava ao máximo concentrar a correção dos hereges sob sua própria jurisdição, e para tal, as informações a respeito do foro íntimo, do cotidiano dos fiéis, ao qual os confessores tinham acesso privilegiado, eram de fundamental importância. Além disso, de acordo com os manuais e a própria prática inquisitorial, a absolvição no foro da penitência não valia para o foro contencioso; o Santo Ofício podia iniciar um processo contra qualquer um que fosse suspeito de heresia e tivesse procurado resolver sua dívida através da confissão. Assim, inquisidores sobrepunham-se a confessores.⁵⁸

É certo que em algumas ocasiões os próprios inquisidores – muitas vezes na qualidade membros de alguma ordem religiosa - podiam exercer a função de confessores, opção que se explicitava durante os Tempos de Graça oferecidos pelo Tribunal, quando os inquisidores, qual confessores, absolviam delitos de heresia mediante o comparecimento. Segundo Prosperi, oferecer esta opção poderia ter como motivação a sensibilidade da misericórdia ou o cálculo

⁵⁷ PAIVA, José Pedro. op. cit., pp.118-119.

⁵⁸ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência...** op. cit., p. 260. O uso da confissão pelo Tribunal e o combate à absolvição secreta de delitos heréticos originou um debate acerca do próprio conceito de heresia oculta, ou seja, qual seria o número máximo de pessoas com conhecimento do delito para que ele fosse considerado secreto e pudesse ser absolvido no foro da consciência. De acordo com os teólogos e juristas filo-inquisitoriais, a absolvição de heresias ocultas no foro interior era válida e a confissão não deveria ser repetida; a excomunhão em que o penitente havia recaído ao cometer a heresia, no entanto, devia ser revogada, o que só se podia fazer no foro externo. Assim, por mais que muitos penitentes procurassem este subterfúgio, interno ao próprio direito canônico, como possibilidade de escapar às garras do Santo Ofício, a penitência não era suficiente e, ainda assim, havia a ameaça de um processo inquisitorial.

político de permitir a alguns a reintegração na comunidade cristã sem maiores riscos: “As duas pessoas eram dois vultos diferentes da mesma Igreja. Mas nada impedia que elas fossem as duas máscaras de um mesmo indivíduo.”⁵⁹ No entanto, o uso frequente desta prerrogativa era evitado, dada a confusão entre foro interno e foro externo que causava, além de representar a possibilidade de questionamentos por parte de réus que tivessem se utilizado deste recurso e pouco depois se vissem processados, suscitando a desconfiança a respeito da manutenção do sigilo dos inquisidores. Além disso, o uso constante deste recurso poderia comprometer o papel de vigilante dos comportamentos assumido pelo Tribunal e sua política do medo.⁶⁰

Segundo Elena Brambilla, não seria possível opor a misericórdia de bispos e confessores àquela dos inquisidores. A autora sublinhou que o caráter central desta justiça religiosa, baseada na própria obrigação de confissão anual e do terror de constar no rol dos não confessos por mais de um ano, que levava também a processo inquisitorial, seria a graça, o perdão, que fundamenta a coação à abjuração, tanto a pública, do auto de fé, quanto a privada. Não seria a dureza, mas a misericórdia a chave do sistema, que não visava a punir, como nossa justiça penal atual, mas a constranger os indivíduos a renegarem suas próprias ideias ou tradições.⁶¹ No entanto, é preciso refletir acerca do conceito de misericórdia que movia o sistema inquisitorial. Em primeiro lugar, cabe a ressalva sobre os diversos possíveis posicionamentos particulares de bispos e confessores a respeito da misericórdia a ser aplicada aos hereges, que passam por uma série de questões que vão muito além da formação teológica e espiritualidade, alcançando a esfera social e da autoridade política. Dito isto, é necessário reforçar que o comparecimento dos penitentes diante dos inquisidores nada tinha de espontâneo; fundava-se no medo se receber uma denúncia e, conseqüentemente, sofrer um processo. O risco de ser denunciado muitas vezes levava à exposição como única alternativa. O perdão inquisitorial dependia da abjuração e, na maioria das vezes, da denúncia de outros possíveis delinquentes. Tal perdão, no entanto, vinha necessariamente acompanhado da infâmia, que acompanharia o réu e seus descendentes, marcando-os e marginalizando-os. Por mais que o Tempo de graça e a absolvição na mesa se apresentassem em alguns momentos como alternativas, estas aproximavam-se mais da exceção que da regra, e eram acionadas puramente para estimular as denúncias ou abafar a divulgação de determinadas ideias e praticas das quais os autos-de-fé eram palcos. Além disso, é necessário considerar que qualquer tipo de confissão ao Santo Ofício deixava registros, o que poderia ser

⁵⁹ Ibid., p. 250-251.

⁶⁰ MARCOCCI, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia...* op. cit, pp. 245-272.

⁶¹ BRAMBILLA, Elena. *Alle origini dell'Sant'Uffizio...* op. cit., p. 493.

extremamente prejudicial em caso de relapsia. Todos os caminhos levavam às garras do Santo Ofício, não em sua face misericordiosa, mas policial, punitiva e infamante.

É sintomático deste programa de expansão e de tentativa de controle sobre as consciências o uso que o Santo Ofício procurava fazer da ação jesuítica em Portugal. A Inquisição por vezes imputava a membros da Companhia a tarefa de fornecer ao Tribunal informações obtidas durante as missões do interior e a administração da confissão. Esta tarefa certamente muitas vezes não era bem recebida, considerando-se as muito distintas concepções sobre a uniformização da fé que tinham jesuítas e inquisidores, e alguns recusavam-se a colaborar e seguiam fazendo uso de alternativas como jubileus e bulas, além da própria prerrogativa de absolvição de heresias ocultas no foro da consciência, vetando este acesso do Santo Ofício às consciências individuais e impondo barreiras à desejada hegemonia inquisitorial; no entanto, escapar desta incumbência não devia ser fácil e houve também aqueles que, mesmo contrariados, acabavam por atender a máquina inquisitorial.⁶²

Apesar das inúmeras concessões do papado aos Tribunais da Fé, os privilégios concedidos à Companhia de Jesus rivalizavam com o desejo do Santo Ofício de máximo controle sobre o corpo da cristandade. Em 1551, o poder de absolver heresias no foro da consciência concedido por Paulo III oralmente a Inácio de Loyola fora confirmado ao padre Alfonso Salmerón na presença de Ambrogio Catarino Politi, O.P., e delegado pelo fundador da ordem a dezenas de membros, muitos em atividade em Portugal. Esta prerrogativa seria confirmada através de breve papal *Sacrae Religionis*, em outubro de 1552.⁶³

A concessão não deixou de ser objeto de resistência por parte do Santo Ofício. Em 1562, o Provincial espanhol dos inicianos foi constrangido a assegurar à Suprema que o privilégio não era usado em territórios espanhóis. Conforme já foi mencionado acima, a bula *In Coena Domini* de 1568, confirmada posteriormente por Gregório XIII, reservava o privilégio de absolver no foro da consciência casos reservados papais — dentre eles a heresia — ao próprio Papa e, conseqüentemente, ao Santo Ofício. Assim, negava-se tanto o privilégio episcopal afirmado em Trento quanto aquele da Companhia de Jesus, tornando a absolvição das heresias no *forum poli* de competência exclusiva papal ou inquisitorial. Neste mesmo ano, o Geral Aquaviva mandou imprimir um compêndio dos privilégios concedidos aos inicianos, e impulsionou a circulação interna deste texto junto à *Ratio Studiorum*, que dentre os pontos fundamentais da doutrina jesuítica, fazia referência ao preceito da *correção fraterna*,

⁶² MARCOCCI, Giuseppe. Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI. **Revista de História das Idéias**, XXV, pp. 247-326, 2004, especialmente pp. 300-318.

⁶³ Ibid., pp. 256-257.

recomendando a admoestação secreta mesmo em casos de heresia. A insatisfação inquisitorial teria se feito sentir no processo movido contra quatro inicianos em 1586 pelo Tribunal de Valladolid, acusados de não terem denunciado ao Santo Ofício casos de heresia e de solicitação internos à Companhia. Esta procurou, então, uma solução de compromisso para o problema. A absolvição concedida pelos inicianos, segundo as ordens do Geral da Companhia de 1568, não era válida para o foro externo. Os penitentes poderiam ou não recorrer ao Santo Ofício, mas o perdão obtido era relativo somente ao tormento das consciências diante de Deus, mas não diante dos homens. Alguns anos mais tarde, em 1º. de outubro de 1587, Sisto V proibiu expressamente a absolvição de hereges pelos inicianos na confissão.⁶⁴

O foro do segredo era, definitivamente, área sobre a qual o Santo Ofício desejava estender seu braço. Muitos foram os confessores e prelados que, apesar da investida inquisitorial, prosseguiram fazendo uso dos recursos disponíveis para um disciplinamento religioso que contemplasse a correção dos delitos sem alarde e infâmia, protegendo das penas mais duras e visando à reintegração do indivíduo na comunidade, minimizando seu sentimento de culpa e apaziguando sua consciência em uma relação pessoal, e não de exposição. Há registros do uso da absolvição no foro da consciência em Portugal após o estabelecimento do Santo Ofício, como já foi dito acima. No entanto, a maior investida a favor da absolvição no foro da consciência frente à expansão inquisitorial deu-se, como já mencionamos, em Trento.

A absolvição no foro da consciência não foi, contudo, a única instância secreta de correção que ocupou as atenções do Tribunal. Havia ainda outra possibilidade, tão potencialmente perigosa para a Inquisição quanto esta, tema de enorme polêmica envolvendo alguns dos maiores letrados do século XVI.

1.3.2) O debate sobre a *correção fraterna*

À obrigação generalizada que procurava impor o Tribunal de imediatamente se denunciar qualquer suspeito de heresia ao Santo Ofício, considerada uma intromissão na hierarquia eclesiástica e um ato que feria os preceitos evangélicos, reagiram teólogos e juristas. Centro dos grandes debates teológicos do século XVI, a Universidade de Salamanca foi o motor da acalorada discussão em torno do preceito da *correção fraterna*. Além disso, outra marca daqueles que ingressaram no debate foi o serviço aos Habsburgo, participando da assembleia tridentina ou acompanhando Carlos V por lugares onde o catolicismo esteve seriamente

⁶⁴ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**...op. cit., p. 262.

ameaçado. Mais que o envolvimento direto com o Tribunal (Soto e Cano trabalharam para a Inquisição como consultores no fim de suas vidas, mas o maior defensor do Tribunal, Castro, aparentemente não teve uma conexão direta com a instituição; já Carranza enveredara pelo caminho da piedade), parece ter importado a observação de uma realidade diversa, fosse para um posicionamento favorável ao preceito da correção fraterna ou não.

Este preceito tinha origem nas palavras do Evangelho de Mateus, pelo qual se recomendava que se admoestasse sem alarde aqueles que tivessem pecado secretamente. Ao observar o preceito, garantia-se a preservação da boa fama do pecador.⁶⁵ A passagem que dava origem ao preceito da correção fraterna encontra-se no *Evangelho de Mateus*, 18, 15:

Se teu irmão tiver pecado contra ti, vai e repreende-o entre ti e ele somente; se te ouvir, terás ganho teu irmão. Se não te escutar, toma contigo uma ou duas pessoas, a fim de que toda a questão se resolva pela decisão de duas ou três testemunhas. Se recusa ouvi-los, diz-o à comunidade. E se recusar ouvir também a comunidade, seja ele para ti como um pagão e um pecador público.

Fundamental para o desenvolvimento e a afirmação deste preceito foi o comentário de São Tomás de Aquino ao passo de *Mateus*. Muitos foram os teólogos que debateram as possibilidades e métodos de correção dos pecadores e desviantes, e inúmeros foram os cânones que comentaram o assunto. No entanto, a grande referência ao se falar sobre correção fraterna foi, até o século XVI, quando o debate sobre o preceito foi aceso nos reinos ibéricos, São Tomás de Aquino. Na questão 33 da *Secunda Secundae*, parte da *Suma Teológica* em que tratava dos pecados e erros contra a fé e das formas de extingui-los, São Tomás afirmava a correção fraterna como preceito derivado da virtude da caridade e da benevolência.⁶⁶ Ir em auxílio do irmão, admoestando-o sem danificar sua fama junto à comunidade, era uma obrigação de todos; mesmo os pecadores ou hierarquicamente inferiores àqueles que seriam objeto de correção deveriam fazê-lo. Somente seria possível omitir o processo – tanto desde o início como em alguma de suas etapas - caso se acreditasse que o corrigido colocar-se-ia definitivamente no caminho do pecado, pois, neste caso, o cumprimento do preceito deixaria de ser um ato da caridade.

O procedimento deveria, de acordo com o Doutor Angélico, ser realizado da forma descrita nas Escrituras. Caso se tivesse conhecimento de um indivíduo estar em pecado, seria

⁶⁵ A condição secreta do pecado é subentendida pela maior parte dos teólogos que comentaram o passo nas palavras “contra ti”, uma vez que se o delito fosse público, afetaria toda a comunidade. No entanto, esta interpretação foi motivo de controvérsia em obras que procuravam afirmar a necessidade de punição pública de determinados delitos cometidos em segredo, como veremos à frente.

⁶⁶ AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** [1265-1274]. São Paulo: Loyola, 2011, v. 5, pp. 451-470.

necessário tentar corrigi-lo em segredo, sem que ninguém disto tivesse conhecimento, etapa que poderia ser repetida caso houvesse esperança de emenda; caso isto se revelasse inútil, era preciso recorrer a testemunhas de boa fama, que não prejudicariam o pecador junto à comunidade – a não ser que se concluísse que isto agravaria a situação. Somente se todas estas providências não tivessem qualquer efeito, seria necessário denunciar à Igreja.⁶⁷

No entanto, o trecho que deu origem a tamanha polêmica séculos após São Tomás ter feito seus comentários à passagem evangélica encontra-se no Artigo 7º, que trata da denúncia pública nos casos em que um pecado oculto poderia trazer dano a terceiros ou ao bem público. São Tomás afirmou que, em casos de pecados ocultos que fossem nocivos ao bem comum, como, por exemplo, quando alguém tramasse em segredo para entregar a cidade a um inimigo, ou quando alguém privadamente desviasse outras pessoas da fé, seria necessário proceder à denúncia, *a menos se pensasse que o mal poderia ser evitado por admoestação secreta*.⁶⁸ Assim, a correção fraterna seria válida para a maior parte dos casos, e mesmo naqueles mais graves ainda poderia ser aplicada caso houvesse esperança de emenda. Ora, na Península Ibérica do século XVI, que tocava com ferocidade seu projeto de uniformização da fé, nada mais perigoso para o bem comum que a heresia.

Era necessário, contudo, de acordo com São Tomás, tentar sempre que possível salvaguardar a reputação do pecador. O julgamento pessoal permitia, então, que o preceito fosse aplicado à maior parte dos casos, mesmo aos mais graves, pois enquanto houvesse esperança de que o mal não fosse concretizado, a tentativa de correção era necessária. O objetivo era preservar a fama daquele que erra, já que a má reputação seria nociva não apenas para o próprio pecador, mas também para o resto da comunidade, não apenas por fornecer um mau exemplo, mas especialmente porque aqueles desprovidos de fama poderiam também perder o pudor, enveredando publica e definitivamente pelo caminho do pecado, sem mais se importarem com as leis cristãs.⁶⁹

O debate sobre a *correção fraterna* foi posteriormente retomado com grande força na Espanha inquisitorial da primeira metade do século XVI. Assim, como defesa da boa fama e um repúdio à necessidade de se denunciar os pecadores à comunidade e à Igreja, a passagem de Mateus e os comentários de São Tomás acabaram se tornando tema de um longo debate cujo reverso era o próprio braço inquisitorial, a necessidade de adentrar o foro secreto, de expor,

⁶⁷ São Tomás de Aquino admitia a possibilidade de se denunciar ao prelado como pai ou pessoa particular, antes de se recorrer às testemunhas. Cf: Ibid., p. 470.

⁶⁸ Ibid., p. 466. Grifo meu.

⁶⁹ Ibid., p. 467. Ao perigo que tal procedimento poderia representar, os cânones respondiam com a passagem de Paulo (I, Tim, 5,20), afirmando que a punição pública servia às faltas públicas.

publicizar e condenar através da infâmia. O preceito e os comentários de São Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica* atingiam a fonte que alimentava o sistema inquisitorial: a obrigatoriedade da denúncia. O grande mestre de Salamanca Francisco de Vitória,⁷⁰ em seus comentários à *Suma Teológica*,⁷¹ reafirmou a posição de São Tomás de Aquino. Pioneiro, como foi também em muitas outras questões, e em especial no movimento de renovação da filosofia escolástica e na adoção dos textos do Doutor Angélico para as lições teológicas na Universidade de Salamanca,⁷² Vitória trazia a instituição para o centro do debate, na medida em que ratificava a posição de São Tomás: caso houvesse certeza de que através de admoestação secreta seria possível corrigir qualquer pecado oculto, não se deveria denunciar publicamente:

Mas pergunta-se no quarto ponto: acaso todo pecado oculto deva de forma geral ser precedido por admoestação secreta.

Responde São Tomás no artigo sétimo, que se há um pecado secreto que ponha em perigo ou prejuízo a comunidade, posto que esse quer incendiar a cidade, entregá-la aos inimigos, não se deve esperar admoestação secreta, mas imediatamente se deve proceder a denúncia pública; devo imediatamente colaborar. Mas diz uma palavra, a qual é a não ser quando é certo que por sua admoestação e correção fraterna secreta aquele ajudará, de modo que será emendado, onde deve ser notada a palavra ‘certo’. Assim é que se sei com certeza que esse não incendiará ou entregará aos inimigos a cidade caso admoeste em segredo, não devo publicamente corrigir, apesar do que digam os inquisidores. Mas se não estou certo, se apenas considero provável, e conjecturo que se emendará, devo denunciar publicamente, porque não devo colocar em risco e em tanto perigo o bem da comunidade.⁷³

⁷⁰ Francisco de Vitória nasceu em Burgos em 1492, filho de Pedro Arcaya, de Vitória, e Catalina de Compludo, nascida em Burgos, sobre a qual há suspeita de ascendência judaica. Entrou para a ordem dominicana em 1505, no Convento de San Pablo, incorporado à Congregação de Observância. Em 1508 mudou-se para a França. Terminou o curso de Artes em 1509 e, iniciando em seguida o de Teologia, terminado em 1513, no Colégio de Saint Jacques, incorporado à Universidade de Paris. Foi discípulo de Crockaert, quem deu início em Paris à adoção da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino como livro-texto para as lições teológicas. Passou a ensinar no mesmo Colégio a partir de 1517, até sua partida, em 1523. Em março de 1522 obteve a licenciatura em Teologia e em julho o doutorado. De volta à Província espanhola, foi nomeado professor de Prima de Teologia no Convento de Valladolid. Em 1525 obtinha o grau máximo, o de Mestre. É provável que durante este período tenha servido como consultor de García de Loyasa, então presidente do Conselho das Índias, inteirando-se nos assuntos da colonização americana. Em 1526 obteve a cátedra de prima de Teologia em Salamanca, disputada com Pedro Margallo, onde consolidou a importância do tomismo como base da formação teológica. Em 1527, participou da Junta de Valladolid, afirmando a ortodoxia da obra de Erasmo. Em 1539, pronunciou sua lição sobre os povos americanos, reconhecendo seus direitos naturais como cristãos. Faleceu em 1546. Ver: LAVENIA, Vincenzo. Vitória, Francisco de. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 3, pp. 1697-1698.

⁷¹ O texto dos comentários de Vitória à *Secunda Secundae* publicados por Beltrán de Heredia provêm das anotações do bacharel Francisco Trigo a respeito dos cursos de 1534-35 a 1536-37 (código 43 da Universidade de Salamanca), quando o mestre explicou pela segunda vez em Salamanca este conteúdo. Cf: VITÓRIA, Francisco de. **Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas**. Salamanca: [s/n], 1934, 3v..

⁷² De acordo com Juan Belda Plans, nas cátedras de Prima e de Véspera eram lidas as Sentenças de Lombardo. Vitória, a princípio, alternava este conteúdo com as questões de São Tomás de Aquino, até que as Sentenças passaram a se resumir a breves enunciados. Após os Estatutos de 1538, que exigiam o ensino de Lombardo, Vitória teria tentado se adequar às exigências, até que obteve autorização para prosseguir com o procedimento anterior. PLANS, Juan. **La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI**. Madrid: BAC, 2000, pp. 127-129.

⁷³ “Sed dubitatur quarto, na de omni peccato oculto debeat generaliter praecedere monitio secreta. Respondet sanctus Thomas in atr. 7, quod si est peccatum secretum quod esto in periculum et detrimentum communitatis,

Vitória enfatizava como imprescindível a certeza do sucesso da correção para que não houvesse dano à comunidade, mas deixava condicionada a este julgamento a necessidade de se denunciar qualquer caso à Igreja. E ainda ia além, mencionando a incontornável obrigatoriedade da denúncia que o Santo Ofício procurava impor e posicionando-se contra ela. O mestre expressava, todavia, sua visão de que os hereges nunca ou praticamente nunca se corrigem por admoestação secreta, sendo quase nula a esperança de emenda e, por isso, são denunciados.⁷⁴

Já seu discípulo Domingo de Soto,⁷⁵ em *De ratione tegendi et detegendi secretum*,⁷⁶ texto inicialmente concebido como uma *relectio* universitária⁷⁷ publicado em 1541, muito antes de ter atuado como consultor do Tribunal no caso Carranza, apontava para uma outra direção. O tratado veio a se tornar uma das maiores referências no que diz respeito ao tema da revelação de segredos. Interpretava o “contra ti” do preceito como o caráter oculto do delito, por ser uma ofensa ao pudor e ao respeito ao próximo, negando que estas palavras se referissem apenas aos pecados cometidos contra o próprio indivíduo, até porque as injúrias passadas não seriam objeto de correção fraterna.⁷⁸ No entanto, afirmou a necessidade de se denunciar a alguém que não

puta quod iste vult incendere civitatem, tradere hostibus, non est expectanda secreta monitio, sed statim ad publicam denuntiationem procedendum est; debeo statim prodere. Sed dicit unum verbum, scilicet, nisi quando ille est certus quod per suam monitionem et correctionem fraternam secretam proderit, ita quod alius emendabitur; ubi est notandum verbum illud, ‘certus’. Ita est quod, si ego certo scio quod iste non incendet vel tradet hostibus civitatem si ego moneo secreto, non debeo publice corrigere, *quidquid dicant inquisitores*. Sed si ego non essem certus, sed solum habeo probabilitatem, et conjecturas quod emendabitur, debeo denunciare publice, quia non debeo ponere bonum communicatis in dubio et in tanto periculo.” Cf: VITÓRIA, Francisco de. op. cit., v. 2, p. 224. Grifo meu.

⁷⁴ Ibid., p. 225.

⁷⁵ Domingo de Soto nasceu em Segóvia em 1495; iniciou seus estudos de Artes em Alcalá em 1512 ou 1513 e formou-se em 1516, viajando em seguida a Paris para aprofundar seus estudos junto com Pedro Fernández de Saavedra. Estudou nos colégios de Santa Bárbara (onde obteve em 1517 o grau de Mestre) e Saint Jacques, tendo neste último como professor de Teologia o próprio Francisco de Vitória, que começava então a substituir as *Sentenças* de Lombardo pela *Suma* de São Tomás de Aquino. Em 1519 regressava a Alcalá, onde deu prosseguimento a seus estudos de Teologia e obteve o grau de bacharel em 1522, restando apenas 2 anos para obter a licenciatura, alcançada em 1524. Ao mesmo tempo, a partir de 1529, foi também leitor de Artes na Universidade, onde teve como aluno Juan de Ávila. Em 1524 ingressou na ordem dominicana, professando um ano depois. Dirigiu-se a Salamanca em 1525 destinado pela Ordem a ensinar no Convento de San Esteban. Chegou a substituir Vitória em suas lições de Prima no curso de 1532-1532 quando este esteve doente. Em 1532 obteve a cátedra de Vésperas na Universidade. Antes de dar início às lições, teve que passar pelo exame de licenciatura em Teologia. Participou do Concílio de Trento como teólogo imperial (1545-1548); após a transferência do Concílio para Bolonha, exerceu a função de confessor de Carlos V até 1550. Participou também das Juntas de Valladolid acerca da controvérsia sobre os povos americanos, matéria sobre a qual havia se pronunciado o mestre Vitória em suas *Relecciones*. Em 1552, passou a ocupar a cátedra de Prima em Salamanca, até 1556. Ainda no fim de sua vida, viu-se envolvido com a polêmica inquisitorial acerca do Arcebispo de Toledo, Bartolomé Carranza de Miranda, sendo a Soto requisitado que emitisse um parecer sobre os desafortunados escritos de Carranza. Faleceu em 1560. Cf: PLANS, Juan. op. cit., pp. 399-412.

⁷⁶ SOTO, Domingo de. La ocultación y revelación de secretos [1541]. In: **Relecciones y opusculos**. Salamanca: San Esteban, 2000, v. II, t. 1, pp. 157-553.

⁷⁷ Atos acadêmicos solenes anualmente pronunciados diante de toda a Universidade, do qual todos os catedráticos deviam participar.

⁷⁸ SOTO, Domingo de. op. cit., pp. 265-267, p. 317.

prejudicasse o pecador quando o pecado resultasse em dano público ou a terceiros. Soto optou, de forma geral, por uma solução de compromisso, defendendo o preceito da correção fraterna nos casos de pecados ocultos futuros que não resultassem em qualquer tipo de prejuízo aos demais como preceito de caridade obrigatório a todos. Afirmava, todavia, em pequenas passagens, a necessidade de se denunciar aqueles delitos que incorressem em dano público ou a terceiros:

Disso podemos concluir que quando o pecado redunde em dano público o de um terceiro, como o caso de heresia e traição, ou quando alguém maquina um assassinato, há obrigação de denunciá-lo a quem o fará bem e não prejudicará, se o pecado é secreto, ainda que se tema a turbação e endurecimento do pecador.⁷⁹

Mais à frente, afirmava de maneira muito contundente seu apoio à Inquisição, problematizando a contemporização de São Tomás. Por sua importância e clareza, optamos por transcrever o trecho inicial da segunda conclusão, ainda que extenso:

Deve-se denunciar imediatamente os pecados que redundam em dano público ou em mal do próximo.

A prova procede de que, se são contra o bem comum, este deve ser anteposto ao bem particular, tal qual a fama do pecador. E, ainda que somente sejam contra uma pessoa privada, é melhor a condição de quem sofre a injúria que de quem a inflige, pelo que mais devemos ajudar ao primeiro denunciando que ao segundo calando. Mas os doutores matizam esta conclusão acrescentando: a não ser que alguém julgue com sérias razões que estes pecados podiam ser evitados sem dilação ao proceder a admoestação secreta. Isto é o que diz São Tomás (2-2, q. 33, a.7) e subscrevem teólogos (In 4, d. 19) e juristas no capítulo *Novit* e no cânone *Si peccaverit*. Mas nós entendemos que se deve receber com cautela esta matização. Se os pecados redundam em mal público, como seria o levantamento da cidade, o crime de lesa-majestade ou uma heresia, é muito raro que uma pessoa privada possa remediar tais males públicos. Por isso as palavras de São Tomás matizam: A não ser que alguém julgue com sérias razões...Por isso ninguém deve ousar confiar no êxito de sua correção secreta e privada, a não ser pessoas de grande autoridade e poder, que teriam segurança de poder extinguir estes pecados com sua correção secreta. Em consequência, de ordinário, nos casos de rebeldia e de heresia se deve proceder sem dilação a denunciá-los, sobretudo se se trata de hereges doutrinários como geralmente são quase todos e sobre os quais é muito acertada a lei de que sejam denunciados o quanto antes e sem prévia admoestação.⁸⁰

⁷⁹ “De ahí podemos colegir que cuando el pecado redunde en daño público o de un tercero, como el caso de herejía o traición, o cuando alguien maquina un asasinato, hay obligación de denunciarlo a quien lo usará bien y no perjudicará, si el pecado es secreto, aunque se tema la turbación y endurecimiento del pecador.” Cf.: Ibid., pp. 271-273.

⁸⁰ “Hay que denunciar inmediatamente los pecados que redundan en daño público o en mal del prójimo. La prueba procede de que, si son contra el bien común, éste debe ser antepuesto al bien particular, cual es la fama del pecador. Y, aunque sólo sean contra una persona privada, es mejor la condición de quien sufre la injuria de quien la inflige, por lo que más debemos ayudar al primero denunciando que al segundo callando. Pero los doctores matizan esta conclusion añadiendo: de no ser que quizá alguien juzgara con serias razones que esos pecados podrían evitarse sin dilación al proceder a la amonestación secreta. Esto es lo que dice S. Tomás (2-2, q. 33, a. 7) y suscriben doctos teólogos (In 4, d. 19) y juristas en el capítulo *Novit* y en el canon *Si peccaverit*. Pero nosotros entendemos que hay que recibir con cautela esa matización. Si los pecados redundan en un mal público, como serían el levantamiento

Pouco tempo depois, na mesma Universidade de Salamanca, em 1548, Melchor Cano⁸¹ proclamava sua *Relectio de poenitentia*,⁸² publicada em 1550, poucos meses antes da sessão conciliar que viria a debater o sacramento da confissão, tendo-o como um de seus principais consultores. Cano afirmava neste texto a confissão como um ato judiciário e obrigação vinculante – tanto para pecados ocultos quanto públicos – que ditava a submissão dos súditos à autoridade romana e defendia o sistema de reserva de casos e, assim, a hierarquia eclesiástica. Para Cano, colocar este sistema em questão poderia abrir terreno para avanço das heresias. Algum tempo depois, em seu *Loci Theologici*, e 1563, Cano pronunciava-se a respeito do combate às heresias de maneira mais incisiva, desencorajando a aplicação do preceito de correção fraterna. A pertinácia era, para Cano, característica definidora da condição de herege, o que, por sua vez, impedia a admoestação secreta, visto que a maioria ou totalidade dos hereges seriam surdos à tentativa de correção. A obrigação da denúncia imposta pelos inquisidores seria, então, não um desrespeito ao preceito, mas seu próprio cumprimento:

Assim, não desejo que ninguém, por douto e amigo que seja, nesta perigosíssima época em que a maioria ou totalidade dos hereges são obstinadíssimos, abuse da correção fraterna, salvo se com fundamento e certeza estime que o herege se há de converter de coração. Com efeito, em razão de conjecturas verossímeis ou inclusive prováveis não deve expor ao perigo uma coisa de tanta importância, ainda mais quando se comprovou pela experiência quanto dano tem relatado a nossos compatriotas a correção tentada no crime de heresia.

de una ciudad, el crimen de lesa majestad o una herejía, es muy raro que acontezca que una persona privada puede remediar tales males públicos. Por eso las palabras de Sto. Tomás matizan: A no ser que quizá alguien juzgara con serias razones...Por eso, nadie debe osar confiar en el éxito de su sola corrección secreta y privada, a no ser personas de gran autoridad y poder, que tendrían seguridad de poder extinguir esos pecados con su corrección secreta. En consecuencia, de ordinario, en los casos de rebeldía y de herejía hay que proceder sin dilación a denunciarlos, sobre todo si se trata de herejes doctrinarios, como suelen ser casi todos y sobre los que es muy acertada la ley de que sean denunciados cuanto antes y sin previa amonestación.” Cf.: Ibid., pp. 313-315.

⁸¹ Cano entrou para a ordem dominicana aos quinze anos pelo Colégio de San Estebán de Salamanca, onde estudou de 1527 a 1532. Deu prosseguimento a seus estudos no Colégio de São Gregório de Valladolid, onde obteve em 1536 a cátedra de Teologia de vésperas, enquanto seu irmão de ordem Bartolomé Carranza ocupava a de Prima. Em 1545 passou a ocupar a cátedra de Teologia em Alcalá. Três anos depois, retornava a Salamanca para ocupar o posto de Vitória após seu falecimento. Durante o magistério em Salamanca, participou da renomada disputa a respeito dos direitos dos povos americanos (junto com Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés Sepúlveda). Em 1550 deu a primeira grande amostra pública de sua contenda com os jesuítas, criticando-os pelo que ele considerava tendências alumbradas nos *Exercícios espirituais* de Loyola. Participou da segunda fase do Concílio de Trento e em 1552 foi nomeado bispo das Canárias, mas já no ano seguinte renunciou a este título, permanecendo na corte. Em 1554, acompanhou o príncipe Felipe em sua viagem à Inglaterra, tendo seu caminho mais uma vez cruzado pelo de Carranza, que também acompanhava o príncipe como um de seus principais confessores. A partir de 1556, Cano passou a colaborar de maneira estreita com o Inquisidor-Geral Valdés. Em 1558 foi nomeado, junto com seu confrade Domingo de Soto, censor dos *Comentários ao Catecismo* de Carranza, considerando a obra suspeita de heresia e afirmando que ela deveria ser analisada com maior rigor. Pouco depois de ter alcançado o título de Provincial dominicano de Castela, morreu em Toledo em 30 de setembro de 1560. Cf: EDWARDS, John. Cano, Melchor. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell’Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 1, pp. 255-256.

⁸² CANO, Melchor. **Relectio de poenitentia habita in Academia Salmanticensis anno MDXLVIII**. Compluti: Officina Ioannis Brocarii, 1558.

Deve recordar o varão douto e prudente que Paulo [cf. 1 Cor 7, 13] aconselhava a mulher que permaneceria com seu esposo descrente, porque evidentemente entre as gentes às quais então escrevia, existia a esperança de que a esposa atrairia à Fé seu marido. Mas quando a Igreja constatou que, especialmente entre os judeus, resultava mais as esposas serem corrompidas pelos homens, prudentissimamente sancionou que a esposa convertida à Fé não permanecesse com seu esposo descrente; e com essa lei não lançou por terra o conselho de Paulo, mas o assegurou. Do mesmo modo os juízes da Fé, quando ensinados por muitas e importantes experiências promulgaram uma lei sobre a denúncia do herege, por oculto que esteja, não violam a lei de correção fraterna prescrita por Cristo, mas a consolidam. A não ser que o legislador tenha contradito os direitos da natureza quando sapientissimamente proclamou: Se teu irmão, ou teu filho ou filha, ou a esposa que repousa em teu colo, ou o amigo a quem amas como a tua própria alma, te tentar seduzir em segredo dizendo: Vamos e dêmos culto a outros deuses – que tu nem teus pais conhecem – não se apiedem nem se compadeçam dele teus olhos, não o perdoes, não o encubras, se não o dará a morte [Dt 13, 7-10]. Esta lei, por conseguinte, há de ser diligentemente observada pelo povo no crime de heresia: não seja que, enquanto por falsa compaixão se mostra indulgente com um homem, resulte sem piedade com a República de Cristo.⁸³

Ao passo que o debate sobre a correção fraterna ganhava força, desenvolveu-se também uma literatura marcadamente filo-inquisitorial que teve como um de seus maiores representantes Alfonso de Castro.⁸⁴ Nascido em 1495, ingressou na ordem franciscana com quinze anos e estudou em Salamanca, ensinando nesta mesma Universidade até passar ao serviço do Imperador Carlos V. Tendo acompanhado Carlos V e seu filho Felipe em inúmeras viagens, foi profundo conhecedor da luta da Igreja Católica contra a divisão do cristianismo. O tratado *Adversus omnes haereses*, publicado pela primeira vez em 1534,⁸⁵ em que Castro

⁸³ “Ahora bien, no quiero que nadie, por docto y amigo que sea, en esta peligrosísima época en la que la mayoría o la totalidad de los herejes son obstinadísimos, abuse de la corrección fraterna, salvo que con fundamento y certeza estimara que el hereje se há de convertir de corazón. En efecto, em razón de conjeturas verosímiles o incluso probables no debe exponer al peligro una cosa de tanta imporancia, máxime cuando se há comprobado por la experiencia cuánto daño há reportado a nuestros compatriotas la corrección intentada en el crimen de herejía. Debe recordar el varón docto y prudente que Pablo [cf. 1 Cor 7, 13] aconsejaba a la mujer que permaneciera con su esposo no creyente, porque evidentemente entre las gentes a las que entonces escribía, existía la esperanza de que la esposa atrajera a la Fe a su marido. Pero cuando la Iglesia constató que, especialmente entre los judíos, resultaban más bien las esposas corrompidas por los hombres, prudentísimamente sancionó que la esposa convertida a la Fe no permaneciera con su esposo no creyente; y con esa ley no echó por tierra el consejo de Pablo, sino que lo aseguró. Del mismo modo los jueces de la Fe, cuando aleccionados por muchas e importantes experiencias han promulgado una ley sobre la denuncia del hereje, por oculto que esté, no violan la ley de la corrección fraterna prescrita por Cristo, sino que la consolidan. A no ser que el legislador haya contradicho los derechos de la naturaleza cuando sapientísimamente proclamó: *Si tu hermano, o tu hijo o hija, o la esposa que reposa en tu regazo, o el amigo al que amas como a tu propia alma, te intentare seducir em secreto diciendo: Vayamos y demos culto a otros dioses – que no conoces ni tú ni tus padres -, no se apiaden ni si compadezan de él tus ojos, no le perdones no lo encubras, sino que al punto le darás muerte* [Dt 13, 7-10]. Esta ley, por conseguinte, há de ser diligentemente observada por el pueblo en el crimen de herejía: no sea que, mientras por falsa compasión se muestra indulgente con um hombre, resulte despiadado para con la República de Cristo.” CANO, Melchor. *De locis theologicis* [1563]. Madrid: BAC, 2006, pp. 754-755.

⁸⁴ Vincenzo Lavenia aponta, no entanto, a intimidade de Castro com a filosofia de Erasmo e suas boas relações com Vaseau, que poderiam tê-lo conduzido ao mundo erasmiano. Cf: LAVENIA, Vincenzo. *L’infamia e il perdono...* op. cit., p. 183.

⁸⁵ Enquanto Stefania Pastore afirma que a primeira publicação da obra teve lugar em Paris, em 1534, Wickersham apontou a data de 1539, na Colônia. Cf: PASTORE, Stefania. op. cit., 2009, p. 209; WICKERSHAM, Jane. Castro,

defendeu que as heresias dos reformadores do século XVI retomavam propostas heterodoxas antigas, alcançou a marca de mais de vinte edições em trinta anos. No entanto, a obra que serviu como o provavelmente maior aporte teórico da Inquisição foi *De justa haereticorum punitione*, publicado em Salamanca em 1547, na qual Castro defendia a necessidade de uma dura punição aos heréticos e procurava justificar a repressão violenta às heresias, em resposta àqueles que ressaltavam a recomendação evangélica a uma correção branda.⁸⁶

Castro admitia a necessidade de se diferenciar os heréticos daqueles que estivessem por lapso em heresia. Aos primeiros, era condição intrínseca a pertinácia, que, por sua vez, arruinava a esperança de emenda e, assim, determinava a necessidade da denúncia daquele crime que imensamente prejudicava a comunidade:

Mas há dúvida se as testemunhas não requisitadas àquilo sejam obrigadas a revelar o pecado do outro ao juiz, ou testemunhando, ou denunciando? Sobre isto não é possível dar uma sentença única e universal: mas deve ser considerada primeiro a qualidade do crime. De fato se o crime é tal, que pode facilmente prejudicar a república, aquele é obrigado, ou por si, ou por outro, revelar ao juiz, ou se aquele for publicamente conhecido, ou se tiver sido cometido por aquele em segredo: pois o bem comum deve ser preferido ao bem particular, e [...] deve procurar mais manter a população incólume que a fama de um único homem.⁸⁷

Vã, pois, e inútil é a correção, e a admoestação, da qual nenhum mérito pode ser esperado fruto. Ao vão, no entanto, e ao nulo, ninguém é obrigado: visto que quem ara (como diz Paulo) deve em esperança arar, e quem tritura deve em esperança de fruto triturar. Sobre nada, no entanto, é lícito esperar a emenda do homem pecador: visto que o herético tem a pertinácia do crime adjunta, sem a qual ninguém pode ser dito herege. [...] Se então tanta é a pertinácia de muitos hereges, quanto mais sejam corrigidos, piores eles ficam: quanto mais são admoestados sobre seu erro, eles mais tenazmente seu erro procuram.⁸⁸

É interessante observar que Castro afirmava que se devia proceder à denúncia especialmente quando o herege não era “plebeu, e idiota, mas doutor”. A consciência de estar em erro e a pertinácia eram, como já dissemos, fundamentos definidores da condição de herege.

Alfonso de. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell’Inquisizione**. v. 1. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, p. 302.

⁸⁶ PASTORE, Stefania. op. cit., pp. 208-213; WICKERSHAM, Jane. op. cit., pp. 301-302.

⁸⁷ “Sed dubium est an testis non requisitus ab aliquo teneatur peccatum alterius, quod novit iudici revelare, aut testificando, aut denunciando? De hac re non potest certa aliqua, & universalis dari sententia: sed consideranda prius est criminis qualitas. Nam si crimen tale est, quod reipub. Facile nocere potest, tenetur illud vel per se, vel per alium iudici revelare, sive illud publice noverit, sive in secreto fuerit illi commissum: bonum enim commune praeferendum est bono particulari, & [...] prospicere debeat populi incolumitati, quam unius hominis famae. Cf: CASTRO, Alfonso de. **De iusta haereticorum punitione**. Salamanca: Johannes Giunta, 1547, p. 170.

⁸⁸ “Vana enim et inutilis est correptio, et admonitio, de qua nullus merito potest sperari fructus. Ad vana autem, et inutilia nullus obligatur: quoniam qui arat (ut ait Paul.) debet in spe arare, et qui triturat in spe fructus percipiendi. De nullus autem peccatoris hominis emendatione, iustius desperare licet, quam de emendatione haereticorum: quoniam haereticus habet pertinaciam crimini adiunctam, sine qua nullus dici potest haereticus. Tanta si quidem est multorum haereticorum pertinacia, ut quo magis corripuntur, eo piores fiant: et quo magis de suo errore admonentur, eo tenacius suum errorem tueri procurent.” Cf: Ibid., pp. 171v-172.

Aos ignorantes, não caberia a definição de culpa. Os hereges, segundo Castro, não poderiam mais ser considerados como irmãos dos cristãos, e por este motivo o preceito de correção fraterna- *Si peccaverit in te frater tuus* – não dizia respeito a eles:

Por estas palavras, como é abertamente declarado corrigir não todos os que pecam contra nós mas somente os irmãos. No entanto, os hereges não são classificados como irmãos dos fiéis cristãos, mas como estranhos, porque por seu arbítrio na casa de Deus, que é a igreja, já não residem e não são ditos filhos de Deus, ou de algum modo Cristãos: mas filhos do diabo, que é pai da mentira e àquela mesma suma verdade é chamado.⁸⁹

Os debates a respeito do tema encontraram seu ápice no famoso processo inquisitorial contra o Arcebispo de Toledo Bartolomé Carranza. Um dos motivos pelo qual o Arcebispo havia sido acusado teria sido o fato de Carranza ter, aproximadamente cinco anos antes, “apenas” corrigido fraternalmente o herético Carlo di Sesso, um dos principais nomes dos processos movidos contra os luteranos de Valladolid em 1558-1559. De acordo com Stefania Pastore, em Valladolid era de conhecimento comum que o processo havia se iniciado devido à opção do Arcebispo de não denunciar Sesso ao Santo Ofício.⁹⁰ Ainda na fase romana do processo este conflito seria nítido. O tratado *Catholicae Institutiones* do inquisidor Diego de Simancas, publicado pela primeira vez em 1552 e republicado em 1575 sob o título *De Catholicis Institutionibus liber*, afirmava a inexistência de qualquer diferença entre heresia oculta e heresia manifesta e pregava o dever de denunciar à Inquisição qualquer caso suspeito.

A partir de 1597, os inquisidores da Suprema passaram a compilar toda documentação que pudesse estar relacionada à discussão da correção fraterna e em 1623 convidaram todas as faculdades de Teologia e as ordens regulares a não mais tratarem do tema no que dizia respeito à denúncia inquisitorial. No entanto, isso não impediu episódios de pregadores que lembravam a população da possibilidade de admoestar secretamente antes de passar ao Santo Ofício.⁹¹

Da absolvição no foro da consciência à defesa do preceito da correção fraterna, muitos eram os estratagemas disponíveis para aqueles que não desejavam se submeter ao poder do novo tribunal da fé. Como afirmou Stefania Pastore:

⁸⁹ “Quibus verbis ut apertissimum est non omnem peccantem in nos sed solum fratrem corripere nobis praecepit. Haeretici autem non censentur fidelibus Christianis fratres sed extranei, quia suo arbitrio à domo Dei quae est ecclesia recedentes iam non filii Dei, quemadmodum Christiani, dicuntur et sunt: sed filii diaboli, qui pater mendacii ab ipsa summa veritate appellatur.” Cf: Ibid., p. 173.

⁹⁰ PASTORE, Stefania. Correção fraterna. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 1, pp. 415-418., em especial p. 416.

⁹¹ Ibid., p. 417.

As possibilidades com que se deparava um confessor eram muitas. Absolver a heresia em foro interno sem recorrer a um procedimento judiciário inquisitorial, era possível, até mesmo na Espanha quinhentista tão fortemente dominada pelo Tribunal do Santo Ofício. Era possível recorrer ao bispo, cuja autoridade de juiz em matéria de heresia havia sido reforçada pelo concílio de Trento, ou proceder de forma autônoma através de privilégios como aquele de absolver a heresia *in foro conscientiae*, que podia ser concedido por tempo determinado ou ser tradicionalmente ligado aos privilégios apostólicos concedidos às Ordens. Ou usar secretamente os perdões gerais concedidos em ocasiões de jubileus, ou desfrutar de largas possibilidades de absolvição dadas pela ambígua “bula da cruzada”. Tratava-se simplesmente de avaliar caso a caso, escolhendo a cada vez a melhor solução.⁹²

1.3.3) Conflitos e sobreposições

O panorama das relações entre inquisidores e bispos foi marcadamente conflituoso em Espanha e Itália. Na Península Itálica houve grande resistência por parte do episcopado à cessão de sua autoridade, especialmente na segunda metade do século XVI, quando o Santo Ofício romano iniciava seu processo de estabelecimento e expansão.⁹³ As dioceses de Pisa, Savona, Ivrea, Feltre e Torcello foram palco de conflitos de jurisdição. A exceção teria sido o caso napolitano. Na Sardenha, onde estabeleceu-se o Santo Ofício espanhol, o bispo D. Pietro Pilares determinou em 1498 a libertação de um preso dos cárceres inquisitoriais. Em Nápoles, houve um motim contra o estabelecimento do Santo Ofício em 1509.⁹⁴ No ducado de Milão, os prelados não aceitaram a cessão de poder aos inquisidores e continuaram a julgar casos de heresia. Às sucessivas tentativas de Felipe II de ali instalar um Tribunal à espanhola, os cidadãos reagiam de forma muito hostil. A principal delas, em 1563, enfrentou não só a reação popular, mas também a ponderação de Pio IV, pressionado pelos padres presentes no Concílio de Trento, como veremos no terceiro capítulo. Felipe II acabou retrocedendo.⁹⁵ Assim, coube às autoridades ordinárias perseguir as heresias, com o auxílio dos poderes políticos locais. O

⁹² “Le possibilità di fronte a cui si trovava un confessore erano molte. Assolvere da eresia in foro interno senza ricorrere a un procedimento giudiziario inquisitoriale, era possibile, anche nella Spagna cinquecentesca così pesantemente dominata dal Tribunale dal Sant’Uffizio. Si poteva fare ricorso al vescovo, la cui autorità di giudice in materia d’eresia era stata ulteriormente rafforzata dal Concilio di Trento, oppure procedere autonomamente attraverso privilegi come quello di assolvere *in foro conscientiae* da eresia, che poteva essere concesso a tempo determinato o essere tradizionalmente legato ai privilegi apostolici concessi ai singoli Ordini. Oppure usare oculatamente perdoni generali concessi in occasione di giubilei, o sfruttare le larghe possibilità di assoluzione date dall’ambigua “bula de la cruzada”. Si trattava semplicemente di valutare caso per caso, scegliendo di volta in volta la soluzione migliore.” Cf: PASTORE, Sefania. A proposito di Matteo 18,15. *Correctio fraterna e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento*. **Rivista Storica Italiana**. Napoli; Roma: CXIII, pp. 323-368, 2001; em especial, pp. 349-350.

⁹³ Sobre o papel da Congregação dos Bispos e dos Regulares como defesa da liberdade confessional, cf: ROMEO, Giovanni. Confesseurs et inquisiteurs dans l’Italie moderne: un bilan. **Reveu de l’histoire des religions**, v. 220, n° 2, pp. 153-165, 2003.

⁹⁴ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência** ... op. cit., pp. 112-115.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 115.

mesmo tipo de oposição se passou em Verona, durante o Arcebispado de Luigi Lippomano. A partir do século XVII, a Congregação Romana do Santo Ofício exerceu uma pressão maior sobre o clero secular e as redes paroquiais; os conflitos, contudo, tiveram prosseguimento.⁹⁶

O caso do Arcebispo Carlo Borromeo, cardeal sobrinho de Pio IV que veio a tornar-se Arcebispo de Milão, é representativo da tendência que pretendemos debater ao longo deste trabalho, de uma defesa da jurisdição episcopal como veículo fundamental da afirmação da autoridade ordinária inspirada pelo modelo de bispo ideal consolidado em Trento. Borromeo e Frei Bartolomeu dos Mártires, inclusive, tiveram contato durante o Concílio e trocaram ideias por largo espaço de tempo a respeito do caráter e das obrigações dos prelados, como será visto à frente.

O modelo milanês fundava-se na vigilância e no policiamento conduzidos pelo clero secular, visando não apenas a uma reforma dos costumes no que diz respeito à religião mas também à moral e à ordem pública. O sistema de disciplinamento imposto tinha como centro o sacramento da penitência; para que este pudesse operar uma mudança nos comportamentos e consciências, investiu-se em claras diretivas para a atividade dos confessores, as *Avvertenze ai confessori*, e na reserva de uma grande quantidade de casos à autoridade episcopal – tudo isto, é claro, sobre a base de um forte programa de controle hierárquico sobre este clero, inclusive com a introdução e valorização de figuras como o penitenciário e o vigário forâneo na cadeia de autoridades.⁹⁷ Convém ressaltar também a importância do incessante trabalho do Arcebispo, expresso através das visitas, pregações (conduzidas, convém ressaltar, pelo clero paroquial, com o objetivo de estabelecer algum tipo de controle ou fiscalização sobre a atividade dos regulares), da realização periódica de concílios provinciais e sínodos; em suma, um cuidado intenso com a grei. Caráter marcado do projeto borromaico foi também a política de moralização dos costumes, cujo melhor exemplo consiste na tentativa de proibir os bailes e festas de carnaval.⁹⁸ A leitura de éditos a respeito dos desvios contra a fé era obrigatória aos párocos e os confessores deviam conduzir aqueles penitentes que relatassem qualquer coisa relacionada a matérias de heresia a denunciar o caso. Estes últimos constituíam peça fundamental do sistema, com acesso aos comportamentos desviantes e às dúvidas sobre a fé que cada um poderia apresentar; a eles cabia inquirir minuciosamente a respeito de possíveis

⁹⁶ PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 316-319.

⁹⁷ Nos casos que sabiam heresia, o confessor devia relatar o delito ao cônego penitenciário da cúria milanesa para solicitar o poder de absolvição e informar-se sobre as penas a serem aplicadas. Cf: PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência** ... op. cit., pp. 333.

⁹⁸ Ibid., p. 332; BOER, Wietse de. **The conquest of the soul: confession, discipline, and public order in counter reformation Milan**. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001, p. 199.

manifestações heréticas. Os inquisidores eram, neste sistema, como auxiliares do prelado em sua luta contra as heresias.⁹⁹

Os limites do sistema borromaico como veículo para a interiorização da disciplina foram apontados na instigante análise de Wietse de Boer, que assinalou a problemática aplicação das regras impostas nas *Avvertenze* pelos confessores, especialmente no momento da confissão pascoal, as resistências da população, que muitas vezes ignorava deliberadamente as ordens impostas, tanto as relativas ao comportamento religioso quanto ao social e silenciava as faltas durante a confissão, e a enorme importância que conservava a penitência como veículo para a resolução de conflitos internos à comunidade¹⁰⁰, ao contrário do que teria afirmado John Bossy em seu clássico ensaio sobre a mudança que teria sofrido o sacramento no século XVI, transformando-se de um instrumento para pacificação da comunidade em ferramenta do exame de consciência, da interiorização da culpa e de uma relação direta entre o penitente e Deus.¹⁰¹ O programa de Borromeo, no entanto, chamava a si o controle sobre a grei. Como afirmou Boer: “Nas mãos do arcebispo milanês, a confissão tomou um caráter ‘inquisitorial’ ao invés de ‘pastoral’.”¹⁰² Discordamos, no entanto, que foro interno e foro externo permanecessem dois mudos inteiramente separados. Acreditamos que o modelo de confessionalização e disciplinamento social fundado no controle sobre as consciências tinha seus limites e constituiu mais um projeto do que uma realidade imediata.¹⁰³ Seu impacto sobre os comportamentos e sobre o foro íntimo não devem ser, no entanto, desconsiderados, em especial levando-se em conta uma duração mais longa.

Nos reinos espanhóis os conflitos entre bispos e inquisidores eram mais constantes. Muito elucidativo foi o caso do Arcebispo de Granada Pedro Guerrero, que participou da terceira fase do Concílio de Trento junto com Frei Bartolomeu dos Mártires, encabeçando o grupo dos bispos que insistiam em uma reforma mais profunda da Igreja. A atuação de Guerrero constituiu um ótimo exemplo de como os prelados pós-tridentinos fizeram uso dos decretos conciliares em prol de suas jurisdições. Contando sempre com a colaboração da Companhia de Jesus no que diz respeito à prática da confissão, o Arcebispo estimulou o recurso ao privilégio

⁹⁹ Assim, apesar do papel de subordinado que exercia o braço inquisitorial, não se pode falar expressamente em conflito com o Santo Ofício para o caso de Borromeo – seu problema era representado pelas autoridades laicas, as grandes famílias e pela centralização romana. Cf: PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência** ... op. cit., pp. 299-348.

¹⁰⁰ A resolução de conflitos passava a estar submetida, no entanto, a uma nova lógica: à burocracia e à estrita hierarquia do clero secular que respondia a um novo sistema de justiça.

¹⁰¹ BOER, Wietse de. op. cit., pp. 180-182; BOSSY, John. The Social History of confession in the age of the Reformation. **Transactions of the Royal Historical Society**. 5th series, v. 25, pp. 21-38, 1975.

¹⁰² “In the hands of the Milanese archbishop, confession took on an inquisitorial rather than ‘pastoral’ character.” Cf: BOER, Wietse de. op. cit., p. 54.

¹⁰³ Para o debate sobre a confessionalização, ver: PALOMO, Federico. op. cit., pp. 9-16.

de absolvição de heresias no foro da consciência dos inicianos. O decreto tridentino que concedia este poder aos bispos reforçava este sistema paralelo de correção tramado por Guerrero. A proximidade com os jesuítas possibilitou uma relação mais estreita com Roma, e através da mediação dos inicianos na controvérsia entre Guerrero e Felipe II sobre a publicação da bula *In Coena Domini* em 1569, Pio V concedeu em 1570 ao Arcebispo a faculdade de absolver no foro interno os mouriscos de seu território por heresia, apostasia ou qualquer envolvimento com armas – privilégio que poderia ser delegado e foi repassado aos bispos sufragâneos de Almería, Málaga e Jaén e a outros sacerdotes. O alarme dos inquisidores se pôde sentir nos processos do mourisco Luis de Mendonza e do biblista Alonso Gudiel. Muito incômodo teria causado também um visitador episcopal, considerado suspeito pelo Santo Ofício, que incitava, através de édito publicado durante as visitas, a denúncia de casos de heresia a ele próprio ou ao Arcebispo. Guerrero se recusou a suspender a publicação do édito até obter uma resposta direta da Coroa. O equilíbrio inverter-se-ia pouco antes de sua morte, quando em dezembro de 1575, por Cédula Real, ordenou-se que Guerrero não se intrometesse mais nos assuntos que cabiam à Inquisição. Em abril de 1576 o Arcebispo faleceu.¹⁰⁴

Outro exemplo das conturbadas relações entre inquisidores e prelados na Espanha do século XVI foi o caso do bispo de Salamanca Pedro González de Mendoza, que fez amplo uso do decreto tridentino. O conflito tornou-se claro quando dos processos movidos contra os mestres de Salamanca em 1572, dentre eles, Luis de León. O Bispo recusou-se a revelar um caso de heresia do qual tinha conhecimento, de acordo com um dos professores da Universidade a quem Mendoza teria revelado o fato. O inquisidor responsável pelos inquéritos na Universidade teve ainda notícia de que o Bispo organizava uma reunião de letrados para tratar, provavelmente, deste assunto. O caso passou ao Inquisidor-Geral, que requisitou ao Bispo que intercedesse junto ao herege para que este revelasse o delito à Inquisição. Não se sabe, infelizmente, como isto terminou.¹⁰⁵

Em seu estudo sobre a Inquisição na Galícia, Jaime Contreras abordou também os conflitos entre o Santo Ofício e as autoridades ordinárias. Os problemas e a hostilidade que a Inquisição enfrentou no período que se seguiu à primeira tentativa de instalação do Tribunal, em Santiago, eram nítidos no parecer do visitador do Santo Ofício Pero Carlos ao Conselho da Suprema bem como nas cartas do inquisidor Quijano de Mercado. Os bispos seguiam julgando casos reservados ao Santo Ofício e os cabidos embargavam a tentativa do Tribunal de monopolizar as indicações para seus cargos vacantes. As queixas chegaram ao Inquisidor-

¹⁰⁴ PASTORE, Stefania. **Il vangelo e la spada...** op. cit., pp. 369-383.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 383-390.

Geral, que considerou necessária a intervenção direta da Coroa. A querela se deu também com os priores dos monastérios, que tinham poder espiritual e temporal sobre suas jurisdições e exerciam justiça em matérias de fé, inclusive de heresia.¹⁰⁶

Ricardo García Cárcel ressaltou também os conflitos jurisdicionais que ganharam repercussão devido a um édito do Bispo de Valência Tomás de Villanueva, de 1552, que ordenava a delação de casos de heresia a ele mesmo. Mesmo após a morte de Villanueva os conflitos prosseguiram. Em 1561, o então Arcebispo Francisco de Navarra, ex-inquisidor, se desentendia com o Santo Ofício acerca da prisão de um diocesano e, pouco tempo mais tarde, em 1564, questionava-se ainda o édito de Villanueva.¹⁰⁷

Sobre o caso português, como já foi aqui ressaltado, a concessão papal não invalidava a jurisdição episcopal. Antes do estabelecimento do Tribunal, suspeitos de judaizar eram julgados em alguns auditórios eclesiásticos.¹⁰⁸ Como já foi analisado acima, as matérias de heresia foram desde os primórdios da cristandade de competência episcopal, como assinalavam as *Ordenações Afonsinas* (1446) e posteriormente as *Ordenações Manuelinas* (1512-1513). Nestas últimas, entretanto, mais um indício da tendência da Coroa a submeter os supostos hereges a um poder repressivo mais forte e coeso: os casos de apostasia, em clara referência aos judaizantes, eram classificados como de jurisdição secular. Tais disposições encontravam-se também presentes em constituições e decretos sinodais.¹⁰⁹ Cada prelado usava de mais rigor ou misericórdia. A este respeito, é possível observar variadas tendências. Enquanto alguns chegavam a questionar a validade do batismo forçado e absolviam os suspeitos de práticas judaicas, outros os condenavam até mesmo à fogueira.¹¹⁰

¹⁰⁶ CONTRERAS, Jaime. **El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)**. Madrid: Akal, 1992, pp. 35-37.

¹⁰⁷ GARCIA CÁRCEL, Ricardo. **Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609**. Barcelona: Península, 1980, pp. 40-42.

¹⁰⁸ Pouco depois da fundação do Tribunal em Castela, D. João II teria ordenado, em 1487, a criação de um corpo de inquisidores que contava com regulares, juízes seculares e bispos. Isto não teria privado os bispos de sua jurisdição. Maria José Ferro Tavares interpreta o caso como presença de uma Inquisição delegada medieval em Portugal. Tavares ressaltou o caráter transitório que esta teria e sua relação com os tribunais diocesanos, além de ter destacado ainda que as nomeações não teriam sido feitas pelo papado, mas pela Coroa. Cf: TAVARES, Maria. op. cit., pp. 113-115. De acordo com Soyer, a ordem vetava aos bispos o poder de perseguir a heresia dos conversos, hipótese refutada por Giuseppe Marcocci. Cf: SOYER, François. Was there an Inquisition in Portugal before 1536?. **Iacobus**, nº. 19-20, pp. 177-205, 2005; MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal...op. cit., p. 23.

¹⁰⁹ PAIVA, José Pedro. op.cit., p. 20; MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal...op. cit., pp. 23-24.

¹¹⁰ Para um panorama dos casos, ver: TAVARES, Maria. op. cit., pp. 149-150.; PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 24-28.

D. Garcia de Meneses, bispo de Évora de 1470 a 1484, absolveu diversos conversos que fugiram do Tribunal castelhano, perdão posteriormente anulado pelo Papa.¹¹¹ A atividade inquisitória promovida por D. Jorge de Almeida, bispo de Coimbra (1482-1543) e a partir de 1536 inquisidor do Santo Ofício, teria impulsionado a fuga de muitos cristãos-novos da diocese por volta dos anos 1520. Em 1529, o bispo condenara cristãos-novos de Gouveia e em 1533 chegou a condenar dois à fogueira. Neste mesmo ano, tinha início em seu auditório eclesiástico o processo contra a cristã-nova Guiomar Fernandes, que ainda estaria em curso quando do estabelecimento do Santo Ofício, sendo a ele transferido. No auditório de Lisboa, iniciou um processo contra o flamengo Roberto acusado de luteranismo poucos meses antes da bula que fundaria o Tribunal.¹¹² O bispo de Ceuta D. Frei Henrique de Coimbra teria também condenado à fogueira cinco judaizantes em 1531. O cardeal-infante D. Afonso, Bispo de Évora, ordenava a seu desembargador o interrogatório de Guiomar Fernandes, presa em novembro de 1532. O processo terminou sem sentença, tendo a ré sido, provavelmente, posta em liberdade por meio do perdão papal. Uma devassa ordenada pela Coroa sobre Bragança, em 1533, quando esta igreja ainda fazia parte do Arcebispado de Braga, naquele momento sé vacante, levou à prisão a família Peixoto. O vigário do Arcebispado recebeu então a tarefa de tocar o processo. Após terem requisitado a intervenção do núncio Sinigaglia, pedindo a aplicação do perdão geral, foram libertados sem culpas.

Outro prelado que fez pleno uso de seus poderes no que diz respeito à correção de delitos, porém em sentido contrário, foi D. Fernando Coutinho, bispo do Algarve (1502-1538), que absolveu o cristão-novo Jorge Afonso, assinalando sua posição de que o batismo forçado dos judeus não seria válido e, portanto, eles não poderiam ser considerados hereges perante um tribunal. Na sentença de João Afonso, o bispo destacava a violência e o caráter coercitivo do batismo dos judeus e, por isso, refutava a possibilidade de se resolver o problema da manutenção das práticas judaicas através da dura via judiciária.¹¹³ O próprio Coutinho afirmara que D. Diogo Pinheiro, bispo do Funchal, compartilhava de suas posições e atuava da mesma forma que ele. Sua atuação, no entanto, dificilmente ocorreu na diocese que governava, uma

¹¹¹ MARCOCCI, Giuseppe. “...per capillos adductos ad pilam”. Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497). In: PROSPERI, Adriano. **Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo**. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, pp. 362-381, especialmente p. 353.

¹¹² PEREIRA, Isaiás. Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição. **Anais da Academia Portuguesa de História**, 2ª. série, nº. 27, pp. 193-277, 1981.

¹¹³ MARCOCCI, Giuseppe. “...per capillos adductos ad pilam”... op. cit., pp. 366-369.

vez que não lá residia, mas provavelmente em tribunais da Coroa, que julgavam casos de apostasia.¹¹⁴

De acordo com José Pedro Paiva e conforme se pode observar através do processo do flamengo Roberto, o processo episcopal possibilitava mais chances de defesa para os réus. Não havia a imposição do segredo, as acusações eram conhecidas pelo réu e seu procurador, testemunhas de defesa eram ouvidas, e era possível apresentar um número considerável de contraditas. Além disso, o procedimento episcopal expressava a existência de vias mais misericordiosas, fundadas na concepção de que a quase ausência de instrução religiosa desqualificaria a maioria das práticas e ideias que poderiam ser consideradas delitos contra a fé.¹¹⁵ Culturas jurídicas distintas, dotadas de posições divergentes a respeito do próprio conceito de heresia e dos métodos a serem utilizados com fins à erradicação dos erros em matérias de fé. Enquanto uma insistia que o delito considerado heresia devia envolver necessariamente a consciência do erro e a pertinácia e possibilitar a reintegração pela purgação e absolvição, a outra insistia no disciplinamento pelo policiamento fundado mais na punição que no ensino.

A perseguição aos judaizantes dava-se, então, nos tribunais episcopais, mas a Coroa considerava necessária uma instituição mais forte, que cobrisse a amplitude do território português, e que estivesse em relação simbiótica com o poder político para conter os desvios e normalizar o corpo de fiéis.

O primeiro regimento inquisitorial afirmava, nos artigos 47 e 49,¹¹⁶ acatar a jurisdição dos bispos sobre as heresias e o princípio do voto colegial, imposto pela *Multorum Querela*, questões reafirmadas no regimento de 1613. As constituições diocesanas posteriores ao estabelecimento do Tribunal permaneciam apontando como tarefa dos prelados a vigilância pela pureza da fé e solicitando que a eles fossem denunciados os suspeitos de heresia. Nos éditos de visitas pastorais, figurava esta mesma ordem. A partir de fins do século XVI, no entanto, passava a aparecer também nas constituições a possibilidade de se denunciar aos inquisidores, ao invés de ao clero secular, sendo a primeira menção deste tipo nas de Coimbra, 1591.¹¹⁷

Na tentativa de minimizar os possíveis conflitos e ter maior acesso à rede diocesana, potente fonte de denúncias, procurava-se nomear bispos como inquisidores, evitando querelas de jurisdição, especialmente com aqueles que tinham em alta conta sua autoridade de

¹¹⁴ PAIVA, José Pedro. op. cit, p. 25.

¹¹⁵ PEREIRA, Isaías. Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição..., op. cit, *passim*; PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 27-28; MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell'ortodossia**..., op. cit. pp. 63-64, 188-198.

¹¹⁶ Regimento do Santo Ofício de 1552... op. cit., pp. 119.

¹¹⁷ PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 33-41.

ordinários.¹¹⁸ Conforme se indicasse homens de confiança para as dioceses, o número de bispos filo-inquisitoriais tenderia sempre a ser majoritário. Em dioceses regidas por homens de confiança do Inquisidor-Geral, em alguns casos os próprios inquisidores delegaram sua autoridade aos ordinários até o momento do voto colegial, como, por exemplo, durante os anos 1570 os inquisidores de Coimbra delegaram sua jurisdição aos bispos de Lamego e Viseu.¹¹⁹ Gestava-se, assim, uma espécie de sobreposição, que culminaria em um quadro geral colaborativo consolidado décadas mais tarde.

O já acima citado D. Jorge de Almeida, que acumulava a mitra de Coimbra com o cargo de inquisidor, depois de estabelecido o Santo Ofício, não deixou de usufruir de sua autoridade episcopal e seguiu julgando supostos hereges em seu auditório eclesiástico. O bispo-inquisidor delegava a seus visitadores a tarefa de investigar as práticas contra a fé utilizando sua dupla autoridade, mas ordenava aos vigários-gerais que procedessem contra os réus como juízes ordinários. Tamanha ferocidade em eliminar os erros dos judaizantes, aliada a um apego a seu estatuto, acabou fazendo com que o próprio Inquisidor-Geral D. Henrique permitisse que ele seguisse julgando hereges pela autoridade eclesiástica, apesar de, pouco tempo depois, ter se dado a instalação de um tribunal em Coimbra. D. Jorge de Almeida seguiu ainda sua atividade, mas após sua morte em julho de 1543, ordenou-se que todos os presos no aljubes eclesiásticos fossem enviados para o Tribunal lisboeta.¹²⁰ D. Miguel da Silva, bispo de Viseu (1526-1547), também continuou a perseguir os hereges e julgá-los em seu auditório. Há registros deste tipo de atividade por parte de D. Fernando Meneses Coutinho e Vasconcelos, um dos teólogos da corte que teriam colaborado para o estabelecimento do Santo Ofício português, bispo de Lamego (1513-1540), arcebispo de Lisboa (1540-1564) e inquisidor até 1547. Curiosamente, pouco após a morte de D. João III, dirigiu-se ao papa com queixas a respeito da política expansiva do Santo Ofício, defendendo seu direito de seguir julgando casos de heresia. Questionava a instituição que ajudara a criar. O trato com o Inquisidor-Geral D. Henrique andava já permeado por algum estranhamento desde as instruções enviadas por ele a todos os bispos após a segunda fase do Concílio tridentino em 1553. A recusa do Arcebispo a pagar a pensão imposta sobre cada diocese deteriorou as relações de vez e D. Henrique procurou intimidar o prelado de outras formas, como instaurar processos contra seus subordinados.¹²¹ D. Rodrigo de Carvalho, bispo de Miranda, teria julgado inúmeros cristãos-novos e relaxado

¹¹⁸ MARCOCCI, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia...* op. cit., p. 72.

¹¹⁹ Ibid., p. 180.

¹²⁰ PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 351-357.

¹²¹ Ibid., pp. 357-360.

muitos deles ao braço secular, com o aval da Inquisição e relativa liberdade. D. Gonçalo Pinheiro, bispo de Viseu, deu início, em 1556, ao julgamento de Manoel Henriques, mas remeteu o caso aos inquisidores quando isto lhe foi, no ano seguinte, solicitado. D. Frei Jorge Santiago também julgou hereges em seu auditório nos Açores. Ainda em 1592, houve grande protesto por parte dos inquisidores de Coimbra contra a possibilidade de absolver os cristãos-novos por heresias ocultas no foro interno por ocasião do jubileu daquele ano.¹²²

Em 1544, em período de Sé vacante, o Capítulo de Braga recusou-se a enviar ao tribunal do Porto alguns cristãos-novos presos durante uma visita pastoral. A querela se devia ao fato de que o Bispo do Porto, inquisidor naquele tribunal, era prelado de diocese sufragânea à Arquidiocese de Braga. Após pedido do Cabido que os réus fossem julgados no próprio arcebispado, a contenda foi resolvida com a decisão de enviar os presos ao Inquisidor-Geral, preservando a precedência bracarense.¹²³

O uso da autoridade episcopal para julgar e condenar hereges não deixou de ser acionado mesmo após o breve *Cum audiamos*. Os bispos de Lamego D. Manuel de Meneses (1570-1573) e D. Simão de Sá Pereira (1575-1579), indivíduos que gozavam da confiança de D. Henrique, o fizeram com comissão do próprio Santo Ofício. Já D. Antônio Pinheiro, bispo de Miranda (1564-1579), e D. Constantino Barradas, bispo da Bahia (1602-1618), agiam de forma autônoma e marcada pela benevolência. Neste último grupo encaixar-se-ia Frei Bartolomeu dos Mártires.

D. Antônio Pinheiro, seguidor do modelo pastoral consolidado em Trento, bom conhecedor de sua diocese e de sua comunidade cristã-nova, julgou acusados de judaizar em seu tribunal eclesiástico. Um dos processos permite concluir a valorização pelo Bispo do conhecimento da doutrina católica e a moderação com que conduzia os interrogatórios.¹²⁴

O caso de Barradas, em especial, merece atenção e aproxima-se em alguns pontos do de Frei Bartolomeu dos Mártires. Em 1605, recebeu com a informação sobre o perdão geral concedido aos cristãos-novos ordens para libertar os que se encontrassem presos por culpas de alçada inquisitorial, além da delegação para receber a abjuração daqueles que houvessem confessado culpas heréticas, remetendo os registros ao Tribunal. Todavia, já antes de ter recebido tal incumbência, em 1604 ordenara prisões no Rio de Janeiro em nome do Santo Ofício, causando a fúria do administrador eclesiástico, de acordo com o qual o Bispo se considerava o inquisidor-mor da América portuguesa. Mas, apesar da colaboração, os registros

¹²² Ibid., pp. 48-57; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. op. cit., p. 71.

¹²³ PAIVA, José Pedro. op. cit., p. 51; MARCOCCI, Giuseppe. I custodi dell'ortodossia... op. cit., pp. 73-74.

¹²⁴ MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell'ortodossia...** op. cit., pp. 193-195.

da segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil indicam que o Bispo não agia com o rigor desejado pelo Tribunal com os suspeitos de heresia e tinha amizade com os cristãos-novos da região.¹²⁵

Da mesma forma, D. Teotônio de Bragança, apesar de apoiador do Santo Ofício, teve com os inquisidores uma relação complicada. Em 1591, sua Relação deu ordens para o vigário-geral excomungar o deputado do Tribunal. Em uma de suas pastorais e no regimento de seu tribunal eclesiástico, afirmava seu dever de ensinar e afastar a grei dos erros contra a fé. Solicitou a compilação por Luís Correia, mestre na Universidade de Coimbra, de um tratado que sublinhava a menor severidade punitiva dos bispos. É de se ressaltar ainda o conflito com Pires da Veiga, cônego e inquisidor, a respeito da execução de um breve papal acerca da obrigação de missas cotidianas com a aplicação de rendas de certas coneziias, que o Arcebispo tentou impor através de ameaças. Veiga recusava-se a cumpri-lo, alegando seu estatuto de inquisidor. Desencadeava-se um longo conflito. Em 1594, D. Teotônio ameaçou anular todos os autos inquisitoriais sem seu voto e foi ao Tribunal protestar por não aceitarem seus procuradores. No ano seguinte, novo conflito sobre o lugar a ocupar na cerimônia do auto-de-fé. Conflitos de caráter mais pessoal, mas pelos quais afirmava sua autoridade arquiépiscopal.¹²⁶

De acordo com estudo de José Pedro Paiva, como já discutido acima, com a expansão do Santo Ofício e a institucionalização do hábito de os bispos remeterem os hereges ao Santo Ofício, enraizou-se a ideia de que as matérias de heresia eram privativas da Inquisição. Segundo Paiva, os casos de bispos que continuaram a julgar suspeitos de heresia ocorreram especialmente até a década de 80 do século XVI, e nas regiões mais distantes de Lisboa e Évora, onde não havia um enraizamento do Tribunal, e por volta dos anos 1740, com a oposição dos bispos ligados à jacobeaia, em momento em que o Santo Ofício estava já em relativo declínio – o que não iria de encontro ao quadro geral de cooperação entre as duas instâncias e nunca significou um questionamento à existência do Tribunal.¹²⁷ Acreditamos, no entanto, que tal situação conformou-se apenas a partir de fins do século XVI, sendo as primeiras décadas do quinhentos um ambiente incerto em que o caráter misto dos delitos e o projeto de alargamento do poder do tribunal deram espaço para sobreposições, confusões e conflitos entre inquisidores e prelados. Até que a situação se consolidasse, havia um terreno fértil para o aparecimento de

¹²⁵ PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 63, 188; FEITLER, Bruno. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino. **Hispania Sacra**, v. LIX, n. 119, pp. 269-291, 2007; em especial pp. 275-276.

¹²⁶ PAIVA, José Pedro. op. cit., passim.

¹²⁷ Ibid., pp. 41-45.

discórdias e disputas de autoridade sobre a massa de fiéis, sobre o privilegio de conduzir o projeto de erradicação da heresia, recorte que deve ser atentamente analisado.

Os conflitos eram motivados por diferentes causas, a precedência e os privilégios característicos da autoridade episcopal, a recusa em ceder aos novos agentes do campo religioso, de menor estatuto social, um direito antiquíssimo que os prelados não haviam perdido, ou seja, a jurisdição sobre as heresias, e a defesa de uma via alternativa de correção baseada no ensino, na maior proximidade clero-greji, e em penas mais suaves e não infamantes, caminho contrário àquele que seguia o Santo Ofício; enfim, podem ser subentendidas duas tendências, que muitas vezes se sobrepunham, a defesa da autoridade episcopal e a defesa de um projeto de correção dos costumes mais misericordioso e agregador. A atitude de manutenção da jurisdição sobre as heresias, a defesa de um projeto diverso ou paralelo e algum nível de colaboração, desejosa ou inevitável, com o Santo Ofício imiscuíam-se. O certo é que a entrada de novos agentes no campo religioso deu origem a um quadro muito complexo, sobre o qual generalizações podem se mostrar problemáticas. Como concluiu Giuseppe Marcocci:

Trata-se, todavia, de uma realidade muito complexa, a cuja reconstrução o recurso a esquemas rígidos pouco ajuda. Se a oposição entre misericórdia evangélica dos bispos e o poder judiciário dos inquisidores consente às vezes compreender uma parte dos problemas postos pelas relações entre Inquisição e autoridade ordinária, é preciso, no entanto, considerar que tais atitudes não foram sempre lineares e constantes, nem estavam inscritos em uma nítida escolha de campo. A autonomia com que agiam alguns bispos e seus oficiais, de fato, não impedia de transmitir às vezes as denúncias que possuíam à Inquisição, ou ao menos de informar aos inquisidores sobre as capturas dos hereges realizadas na diocese.¹²⁸

Fossem os casos de conflito expressão de oposição, uma crítica direta ao modo de proceder do Santo Ofício ou não, o fato é que as contendas eram indícios de um incômodo, de um sentir-se despojado de autoridade e privilégios demarcadores de posição, de uma certa confusão e dificuldade em modificar o panorama já existente no que diz respeito ao disciplinamento religioso e às múltiplas jurisdições sobre os territórios e ainda de alguma contrariedade de ver instaurar-se sobre a grei a lógica da vigilância calcada no medo e na infâmia. Mais uma vez, seguindo Marcocci:

¹²⁸ “Si trattava, tuttavia, di una realtà complessa, alla cui ricostruzione poco giova il ricorso a rigidi schematismi. Se l’opposizione fra misericordia evangelica dei vescovi e il potere giudiziario degli inquisitori consente talora di comprendere una parte dei problemi posti dai rapporti fra Inquisizione e autorità ordinarie, occorre comunque considerare che tali atteggiamenti non furono sempre lineari e costanti, né ascrivibili a una netta scelta di campo. L’autonomia con cui agivano alcuni vescovi e i loro ufficiali, infatti, non impediva di trasmettere talora all’Inquisizione le denunce di cui erano in possesso, o almeno di informare gli inquisitori delle catture di eretici compiute nella diocesi.” Cf. MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell’ortodossia...** op. cit., p. 196.

Se pode afirmar, em conclusão, que se entre bispos e inquisidores no curso do quinhentos em Portugal não se verificou um conflito aberto e duro como na Itália ou na Espanha, muitos traços induzem, todavia, a sustentar que sobrevivesse há muito uma espécie de conflito latente, que derivava de múltiplos fatores. De um lado, a prática costumeira das relações institucionais era profundamente influenciada pela natureza dissimile dos poderes a exercer e pelo diverso deslocamento pelo território. Por outro bispos e inquisidores tinham uma visão distinta sobre o herege, sobre os papéis que os vários componentes da Igreja deviam assumir no controle sobre a fé e sobre os métodos a adotar para derrotar a heresia.¹²⁹

É desta forma que procuramos compreender a atuação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires como Arcebispo de Braga, uma das mais importantes mitras do Reino. Suas concepções teológicas, tendentes a posições críticas, somadas à autoridade que o título lhe conferia, em um momento em que a Europa católica via a afirmação do poder episcopal através dos debates tridentinos e da atuação de antístites que fizeram valer o novo modelo episcopal que emergia, do bispo zeloso de suas obrigações e soberano em seu território, colaboraram para a complexidade do caso do Arcebispo de Braga. E foi neste ambiente em que o Santo Ofício lutava para se afirmar, ainda nos primórdios da organização do Tribunal português, que Frei Bartolomeu concluiu sua formação intelectual e deu início a sua atividade como docente. Com uma formação evidentemente tomista, inebriado pelo ambiente enérgico de renovação e ininterrupta produção intelectual vindos de Salamanca, o jovem dominicano não fugia aos debates mais polêmicos de sua época.

¹²⁹ “Si può affermare, in conclusione, che se fra vescovi e inquisitori nel corso del Cinquecento in Portogallo non si verificò uno scontro aperto e duro come in Italia o in Spagna, numerose tracce inducono tuttavia a sostenere che sopravvisse a lungo una sorta di conflitto latente, che derivava da molteplici fattori. Da un lato la prassi consueta delle relazioni istituzionali era profondamente influenzata dalla natura dissimile dei poteri da esercitare e dalla diversa dislocazione sul territorio. Dall’altro vescovi e inquisitori avevano una differente visione dell’eretico, dei ruoli che le varie componenti della Chiesa dovevano assumere nel controllo della fede e dei metodi da adottare per sconfiggere l’eresia.” Cf: Ibid., p. 198.

Capítulo 2

O teólogo dominicano: do claustro à mitra de Braga

2.1) A formação no Convento de São Domingos de Lisboa

Segundo um de seus mais notáveis biógrafos, Frei Luís de Sousa, o homem que se convencionou chamar Bartolomeu dos Mártires, Arcebispo de Braga, teria nascido na freguesia de Nossa Senhora dos Mártires, em Lisboa, suposta origem de sua alcunha. Em maio de 1514, nascia Bartolomeu, filho de Maria Correia e Domingos Fernandes.¹

Começou cedo a aprender as primeiras letras. Aos onze anos, de acordo com Luis de Granada, teria dado início aos estudos de latinidade.² Segundo José Sebastião da Silva Dias, consentia-se que em Lisboa as primeiras letras fossem ensinadas fora do perímetro universitário, por mestres particulares; no entanto, os estudos de gramática e as outras matérias tinham de ser lecionadas no Bairro das Escolas ou até mesmo nas próprias dependências da instituição universitária.³ Os conhecimentos gramaticais eram exigidos para a admissão não apenas na Universidade mas também na Ordem dos Pregadores. Os pais de Bartolomeu provavelmente planejaram cedo a carreira eclesiástica de seu filho.

Em 1528, no dia de São Martinho, tomou o hábito dominicano.⁴ Em 20 de novembro de 1529, professou, tomando o apelido de “do Vale”, em memória a seu avô, que depois abandonou em prol de “dos Mártires”.⁵ No *studium* do Convento de São Domingos de Lisboa, deu início ao curso de Artes e, depois, ao de Teologia.⁶

Era então Prior do convento Frei Jorge Vogado, proveniente da Observância do Convento de Azeitão, por muitos anos confessor de D. Manuel. Ia transferido para Lisboa devido a seu estado de saúde, após ter exercido o priorado em vários conventos observantes,

¹ SOUSA, Luis de. **Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires** (1619). Lisboa: Sá da Costa, 1946, v. 1, pp. 6-15.

² GRANADA, Luis de. Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga. In: **Obras Completas**. Madrid: Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, 1997, v. XVI, p. 157.

³ DIAS, José Sebastião da Silva. **A política cultural da época de D. João III**. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra/ Imprensa de Coimbra, 1969, v. 1, pp. 425-426.

⁴ SOUSA, Luis de. op. cit., pp. 15-21.

⁵ **Livro das profissoens do Convento de São Domingos de Lisboa [1516-1599]**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português. 1974, p. 6.

⁶ SOUSA, Luis de. op. cit., pp. 21-22.

além de ter sido Provincial de 1517 a 1521.⁷

Em Portugal, a corrente observante havia já deixado sua marca em princípios do século XV, e foi mesmo da província portuguesa que em 1459 saíram os irmãos designados a organizar a reforma da Congregação espanhola. No entanto, o Breve papal *Cum sicut praefatus Rex*, de 1501, e as notificações do Geral para que os conventos portugueses aderissem à observância evidenciam a pouca profundidade do movimento. O provincialato de Frei Juan Hurtado dava início em 1513 a um longo período em que os Provinciais de Portugal eram escolhidos entre confrades de Castela e Andaluzia, o que só teria fim em 1560, quando terminou o período de Frei Luís de Granada. É de se ressaltar a chegada de Frei Jerônimo de Padilha em 1538. Supostamente a pedido de D. João III, Padilha entrava em Lisboa como Vigário Geral⁸ e, após enfrentar alguma oposição dentro da Ordem, foi eleito Provincial em 1540. O Convento de São Domingos de Lisboa tornou-se então o centro do movimento e para lá foram enviados, também a pedido da Coroa, espanhóis da corrente observante bem como, pouco tempo depois, portugueses que viviam no Convento de San Esteban de Salamanca que estivessem familiarizados com o ambiente de renovação escolástica espanhol e mais facilmente pudessem se comunicar com outros portugueses. Dentre os espanhóis estavam Frei Martin de Ledesma,⁹ destinado ao cargo de Prior, e Frei Francisco de Bobadilha; depois juntaram-se a eles ainda outros, como Frei Juan de la Cruz, criatura do Convento de Atocha (fundado por Hurtado como um dos pilares do movimento observante).¹⁰ Padilha, no entanto, faleceu em agosto de 1544, sendo sucedido no cargo de Provincial por Frei Cristóbal Valbuena e posteriormente Bobadilha. Após a controversa eleição de Frei Jerônimo de Azambuja em 1551, anulada por Breve papal devido a intervenção régia, Frei Juan de Salinas assumia o cargo até 1556, sendo substituído por Frei Luís de Granada, que havia entrado em Portugal em fins de 1550 ou início de 1551, a

⁷ ROLO, Raul. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires**. Porto: Movimento Bartolomeano, 1977, p 65.

⁸ Discípulo de Hurtado, em 1531 tornou-se o primeiro Prior de São Sebastião, e em 1535 Prior de Burgos. Cf.: BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. **Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI**. Salamanca: [s/n], 1941, p 29.

⁹ Martín de Ledesma tomou o hábito dominicano em 1525. Formou-se no Colégio de San Esteban de Salamanca, sob o magistério de Vitória e Soto. Em 1538 dirigiu-se a Portugal, acompanhando Frei Jerônimo de Padilha, que vinha com a missão de dar continuidade ao movimento observante no Reino. Em 1540 foi nomeado para a cátedra de Bíblia da Universidade de Coimbra e, posteriormente, em 1541, passou a ocupar a cátedra de Véspera, introduzindo o ensino de Teologia pelos escritos de São Tomás em Portugal.. Cf: MARCOCCI, Giuseppe. Ledesma, Martín de. PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 2, pp. 876-877.

¹⁰ BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. op. cit., p 18.

pedido de D. Henrique.¹¹ Figura fundamental neste trabalho, retornaremos a ele mais à frente.¹² Granada seria substituído em 1560 pelo já anteriormente rechaçado Azambuja.

A complexa linha sucessória de Provinciais dominicanos evidencia o movimento de reforma que se instalava em Portugal, especialmente em Lisboa. Obviamente marcada pela presença e direção espanholas,¹³ a política reformista teve certamente um enorme impacto na vida no claustro e na formação dos recém-ingressos. O comando exercido por Vogado em S. Domingos de Lisboa certamente seguia as regras e hábitos da corrente observante, às quais estavam sujeitos os noviços, como o jovem Bartolomeu.

O *studium* de São Domingos de Lisboa e a Faculdade de Teologia da Universidade eram entidades muito próximas. Duas das procissões organizadas pela Universidade (a de São Tomás e a de Santa Catarina) se faziam na igreja de São Domingos. Boa parte dos alunos do curso de Teologia eram clérigos regulares; julgando-se pela importância da Ordem e de sua tradição de valorização dos estudos, é possível imaginar que muitos destes eram dominicanos, o que implica a circulação de ideias entre as duas instituições.

Durante o período em que Frei Bartolomeu estudou no *studium* lisboeta, a Universidade portuguesa estava ainda longe de seguir o movimento de renovação teológica que agitava as universidades e conventos do Reino vizinho, em especial as instituições de Salamanca. Pelos apontamentos elaborados para suas primeiras lições, percebe-se que sua formação era bem

¹¹ Luís de Granada nasceu em 1504. Começou seus estudos no *Studium* do Convento de Granada e depois passou a S. Gregório de Valladolid em 1529, onde conheceu Bartolomé de Carranza, com quem desenvolveu uma relação de amizade e comunhão intelectual. Foi depois incumbido de reformar o Convento de Escalaceli, onde travou contato com Juan de Ávila, que também teve enorme peso em sua espiritualidade mística que em alguns pontos se aproximava das ideias dos alumbados. Em 1549 foi nomeado Prior do Convento de Badajoz. Entre fins de 1550 e inícios de 1551, passou ao Reino de Portugal, sob a proteção do Cardeal D. Henrique. O questionamento sobre a ortodoxia de suas obras fez com que Granada se dirigisse a Valladolid quando da análise de seus tratados por Melchor Cano para se explicar ao Inquisidor-Geral. Sem sucesso, Granada viu três de seus livros entrarem no Índice de Valdés de 1559. Modificadas, as obras foram posteriormente publicadas. O *Libro de la oración* foi aprovado pela Congregação do *Index* na terceira fase do Concílio de Trento, da qual fazia parte Frei Bartolomeu dos Mártires. Em 1576, um confrade espanhol tentou denunciá-lo ao Santo Ofício português sem sucesso. Cf: RODRIGUES, Maria Idalina. **Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad em Portugal (1554-1632)**. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca; Fundación Universitaria Española, 1988; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos. Granada, Luis de. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 2, pp. 726-727.

¹² DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1960, v. 1, pp. 156-165; SALVADORES, Juan José. La reforma dominicana y Fr. Luis de Granada como Provincial. In: **IV Centenário da morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio comemorativo**. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses; Távola Redonda, pp. 231-253, 1988, p. 240.

¹³ A reforma observante nos reinos ibéricos foi, por sua vez, profundamente marcada pelo movimento da Congregação de São Marcos, fundada por Savonarola. A Congregação de Castela recebeu no início do século XVI inúmeros frades italianos, bem como espanhóis que retornavam da Itália. A tendência à marca do reformador florentino tornou-se ainda mais clara com o sucesso do Convento de Piedrahita e de Soror Maria de São Domingos, a Beata de Piedrahita, ícone da observância radical. Deste convento saíram algumas das principais figuras do movimento em Castela, como Frei Juan Hurtado. Sobre a espiritualidade savonaroliana e sua importância no movimento observante em Castela, cf: BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. op. cit., pp. 6-17.

restrita. Utilizava-se, além da própria *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, do Ferrariense e dos comentários de Tomás de Vio.¹⁴ É certo que este último foi amplamente debatido e acionado pelos mestres da Escola de Salamanca e teve enorme importância para o próprio impulso de renovação capitaneado pelos salmantinos, mas a simbiose entre teologia e política característica dos mestres de Salamanca, um elo ainda não tão forte na obra de De Vio, foi o que marcou o caráter independente e questionador da obra bartolomeana.

A abertura a novas perspectivas deu-se a partir de 1538 quando da chegada dos confrades espanhóis e dos portugueses que estavam em Salamanca. As novas tendências teológicas difundiam-se, então, pelos conventos lusitanos e logo seriam institucionalizadas na Universidade, pouco após a instalação em Coimbra.¹⁵ Segundo Raul Rolo, foi provavelmente Frei Martin Ledesma que possibilitou o primeiro acesso de Frei Bartolomeu aos debates de Salamanca; era a ele que se referia quando escreveu ao final dos comentários à *Secunda Secundae*:¹⁶ “Em algumas matérias morais da *Secunda Secundae*, quando a li na ordem, algumas cousas tirei e me aproveitei de uns cadernos de Frei Francisco de Vitória que me

¹⁴ De Vio entrou na ordem dominicana em 1484. Dez anos depois, obteve o título de Mestre em Teologia em Padova, onde passou a atuar como professor. Ensinou também em Brescia e Pavia e na Sapienza de Roma. Em 1508 foi eleito Geral dominicano e em 1571 recebeu a púrpura cardinalícia, acumulando ainda em 1518 o título de bispo de Palermo e, um ano depois, bispo de Gaeta, além dos títulos de legado papal na Alemanha (1518-1519) e Hungria (1523-1524). Sua oposição ao movimento conciliarista deu-lhe crédito junto ao papado para se manter frente às críticas a suas opiniões mais polêmicas, como a impossibilidade de se demonstrar filosoficamente a imortalidade da alma, a crítica à Vulgata e à concepção da confissão auricular como introduzida diretamente por Cristo e a proposta de uma reforma *in capite* para enfrentar a ameaça luterana, pronunciando-se a favor do uso da língua vulgar nas cerimônias litúrgicas e do fim do celibato clerical. A Universidade de Paris censurou muitas de suas proposições. Após sua morte, Alfonso de Castro tornou-se um de seus maiores críticos, o que colaborou para que seu nome constasse no catálogo de heréticos de Gabriel Prateolus. Seus *Comentários* às Escrituras chegaram a ser expurgados no início da Congregação do Índice. Já o Índice espanhol de 1640 expurgou a edição lionesa dos *Comentários* e indicou as passagens expurgadas dos comentários à *Editio Piana*; enquanto determinou que seu nome fosse apagado dos catálogos de heréticos de Prateolus e Castro. A assimilação da obra de Caetano em Espanha acompanha a consolidação da via tomista, o que, em Salamanca, teve início com o magistério de Vitória. Assim, seus escritos passaram a ser referência obrigatória, e mesmo que em muitos casos suas teorias fossem contestadas, especialmente por Soto e Cano, a tendência geral era a de adotar as novidades introduzidas por Caetano, consolidando a passagem de uma teologia fundada na tradição para outra de caráter racional-dedutivo. Cf: TURIENZO, Saturnino. Ambigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca. (1520-1590). In: RICCI, Bruno (org.). **Rationalisme Analogique et Humanisme Theologique. La Culture de Thomas de Vio “Il Gaetano”**. Napoli: La Scuola di Pitagora, 1993, pp. 325-340; ARNOLD, Claus. De Vio, Tommaso. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell’Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 1, pp. 471-473.

¹⁵ A transferência da Universidade para Coimbra seguiu-se de importantes transformações no que diz respeito ao ensino da Teologia. A nomeação de Frei Bernardo da Cruz, da Ordem dos Pregadores, para o cargo de Reitor por carta régia de 28 de abril de 1541, seguida pela de Martin de Ledesma para a cátedra de Teologia, consolidaram a adoção da *Suma* de São Tomás de Aquino como texto principal para os estudos teológicos, ordenada por carta régia de outubro de 1541. Cf: DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes de sentimento religioso em Portugal...** op. cit., pp. 574-583; Idem. **A política cultural da época de D. João III...** op. cit., pp. 669-675; BRANDÃO, Mário (org.). **Documentos de D. João III**. Coimbra, 1938, v. 2, pp. 13, 27.

¹⁶ ROLO, Raul. op. cit., p. 121.

emprestou um seu discípulo, e pus aqui o que melhor me parecia.”¹⁷

Considerando-se que o curso de Artes em geral durava 3 anos, como haviam afirmado as Ordenações Manuelinas de 1503 e os últimos Capítulos Gerais da Ordem e que para o curso de teologia as Ordenações Manuelinas exigiam 5 anos, Frei Bartolomeu teria concluído o curso em 1536-1537.¹⁸ Segundo Frei Luis de Sousa, ainda antes de terminar o curso de Teologia, já começava a ensinar no curso de Artes, iniciando assim sua experiência como mestre.¹⁹

Em 1538, o *studium* dominicano de Lisboa foi transferido para o Convento de Santa Maria da Vitória, dito “da Batalha”, em um movimento que, possivelmente, acompanhava o da Universidade, transferida para Coimbra em 1537, cerne de um projeto de transformação da velha estrutura de ensino no Reino, numa tentativa de modernizar a Universidade, e fazer frente às principais instituições de ensino dos reinos vizinhos.

Frei Bartolomeu permaneceu alguns anos ainda como leitor de Artes, até 1542, quando deu início ao primeiro curso de Teologia. De acordo com Luis de Sousa, após o fim do primeiro curso de Artes no Convento da Batalha, teria passado algum tempo em Lisboa, o que poderia ser situado, segundo Raul Rolo, entre fins de 1540 e início de 1542.²⁰ A esta altura, o jovem dominicano começava já a fazer seu nome dentro da Ordem. Prova do prestígio alcançado foi a intervenção a pedido de seus superiores feita por D. João III para que, segundo Raul Rolo, Frei Bartolomeu pudesse concorrer ao grau de Mestre.²¹ Em 8 de fevereiro de 1545, o monarca escrevia à Universidade:

Eu el Rey faço saber a vos padre fr. Diogo de Murça, reitor da minha universidade de Coimbra, que eu hei por bem e me praz que os cursos que fr. Bartolomeu dos Mártires, frade da Ordem de S. Domingos, provar que tem cursado no colégio da dita Ordem em Lisboa e no mosteiro da Batalha lhe sejam levados em conta pera o grau de bacharel como se os fizera em essa universidade. E que fazendo aí os autos que se requerem pera o dito grau, se lhe dê o grau de bacharel como se os cursara em ela os ditos cursos. Noteficovo-lo assim e mando que se cumpra sem embargo dos estatutos em contrário, posto que este não passe pela chancelaria.²²

Para obter o grau de Presentado, de acordo com os Capítulos Gerais de 1513, 1515 e 1518, era necessário um rigoroso exame: a defesa de quatro proposições, comunicadas na véspera, diante de um júri. Superada a prova, era-lhe destinado um *Studium Generale* ou

¹⁷ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae [1548-15--]. In: ROLO, Raul (org.). **Theologica Scripta**, IV. Braga, 1977, p. 1299.

¹⁸ ROLO, Raul. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires...** op. cit., pp. 156-163.

¹⁹ SOUSA, Luis de. op. cit., pp. 27-28.

²⁰ ROLO, Raul. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires...** op. cit., p. 181.

²¹ Ibid., p. 190.

²² BRANDÃO, Mário. **Documentos de D. João III...** op. cit., vol. 2, pp. 225-226.

Universidade onde ensinaria por quatro anos e sustentaria disputas públicas para continuar com as provas para obtenção do título de Mestre em Teologia, requisito para o cargo de Regente. Era necessário, para isto, submeter-se a uma disputa semelhante àquela que se requiritava para o grau de Presentado, mas os pontos das conclusões eram indicados no dia da defesa.²³ O Convento da Batalha, como *Studium Particulare*, não tinha os requisitos para o exercício do presentado e a Ordem pedia então a intervenção da Coroa para o benefício daquele frade promissor.²⁴

Em 28 de março, de 1551, cumpridos os anos de magistério exigidos, suspendeu suas lições para ir ao Capítulo Geral celebrado em Salamanca, onde obteve o grau de Mestre em Teologia, acompanhado de outros três religiosos que tentariam a obtenção do grau de Presentado, Afonso Peralta, Diogo de Moraes e Jorge Temudo.²⁵ Além da óbvia importância deste evento para a carreira de Frei Bartolomeu por ter obtido o grau de Mestre, a participação no Capítulo pode ter sido extremamente significativa pelos contatos que evento de tamanha magnitude pode ter lhe proporcionado. É muito provável que Frei Bartolomé Carranza de Miranda e Domingo de Soto, que encontrar-se-iam retornando das Juntas de Valladolid em que debateram a questão indígena, tivessem passado pelo Capítulo. Grandes nomes da renovação teológica de Castela, sendo Carranza de uma linha mais ligada às tendências espirituais, místicas, formado assim como Luís de Granada no convento de San Gregório, ambos tiveram um enorme peso na obra do confrade português.

Frei Bartolomeu permaneceu no Convento da Batalha até fins de 1552, quando foi chamado a Évora para exercer a função de mestre de D. Antônio, futuro Prior do Crato e pretendente à Coroa portuguesa.

2.2) Os primeiros escritos teológicos: os comentários à *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino

Para suas lições de Teologia, Frei Bartolomeu dos Mártires preparava apontamentos sobre a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino,²⁶ nos quais debateu questões muito

²³ ROLO, Raul. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires...** op. cit., pp. 187-188.

²⁴ Luis de Sousa afirma o ano de 1542 como o da obtenção do grau de Presentado.

²⁵ ROLO, Raul. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires...** op. cit., p. 191.

²⁶ Os comentários à *Suma Teológica* referem-se à *Prima Pars* (questões 1-28 e 75-76), à *Prima Secundae* (questões 1-21 e 49-100 –sendo este segundo intervalo incompleto), à *Secunda Secundae* (questões 1-154, intervalo também incompleto) e à *Tertia Pars* e seu suplemento (questões 60-90 da *Tertia Pars* e 1-68 do *Supplementum*, também

delicadas, e não deixava de se posicionar de maneira crítica a respeito de pontos polêmicos sobre a política religiosa do Reino. As informações de que dispomos para localizar estes escritos no tempo, de acordo com algumas datas sinalizadas pelo próprio Frei Bartolomeu dos Mártires, são poucas, mas é possível estabelecer uma cronologia.

O jovem professor teria iniciado suas lições sobre a *Suma Teológica* pelos comentários à primeira parte, em 17 de abril de 1542.²⁷ A estes se seguiram as anotações sobre os *Scripta super 4um Sententiarum*, provavelmente preparados para os cursos de 1543-1544 e 1544-1545. Para o curso de 1545-1546, passou à *Prima Secundae*, chegando à *questão LXII* em 10 de setembro de 1546.²⁸

Já os escritos sobre a *Secunda Secundae* devem ser localizados entre 1548 e 1552. No segundo domingo depois da oitava da Páscoa de 1549 acontecia o Capítulo Provincial no Convento da Batalha e, por isso, os escritos foram interrompidos na *questão XXXIV*.²⁹ Ao fim da *questão LXXXIII*, outra interrupção com a data de 28 de março de 1550, justificada pela ida ao Capítulo Geral da Ordem, que, no entanto, sabe-se ter sido celebrado em 1551.³⁰ Assim, conclui-se que o jovem professor tenha iniciado suas lições sobre a *Secunda Secundae* no curso de 1548-1549, chegando ao final desta parte com o curso de 1550-1551. Estes escritos diferem profundamente dos anteriores em especial por apresentarem, em sua primeira versão, a leitura das apostilas sobre as aulas de Francisco de Vitória. Ao fim do curso de 1550-1551, também retomava a *Prima Secundae*, mas não passaria à parte seguinte no Convento da Batalha, que deixou em fins de 1552.

Dentre as centenas de tópicos abordados nestes escritos, daremos destaque para aqueles que permitem uma reflexão acerca de suas posições sobre o *modus operandi* inquisitorial, nomeadamente: o preceito da correção fraterna, os conceitos de heresia e infidelidade e o sigilo confessional.

2.2.1) O preceito da *correção fraterna*

Frei Bartolomeu dos Mártires mostrava em seus comentários à *Secunda Secundae* uma enorme erudição, acionando desde os cânones até teólogos a ele contemporâneos, para o que

com alguns saltos). Esta última parte foi identificada por Frei Bartolomeu dos Mártires como *Scripta Super 4um. Sententiarum* devido a seu conteúdo, reflexões do Doutor Angélico sobre as *Sentenças* de Lombardo.

²⁷ Ibid., p. 217.

²⁸ Seguimos a interpretação de Raul Rolo para a cronologia aqui apresentada. Cf: Ibid., pp. 214-225.

²⁹ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 314.

³⁰ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., IV, p. 876.

certamente a apostila sobre as aulas de Vitória ajudou muito. Através de uma análise que leve em conta a cronologia de seus apontamentos para as lições é possível perceber que, com o passar do tempo, o jovem mestre tornava-se cada vez mais independente. Bartolomeu dos Mártires ora concordava, ora discordava de cada um dos teólogos citados, aderindo à opinião que lhe parecia mais correta, sem se preocupar em seguir integralmente uma determinada autoridade. Sobre o polêmico preceito da *correção fraterna*, tema de um intenso debate que alarmou o Santo Ofício, como já foi mencionado acima, o dominicano não se esquivou de oferecer sua opinião. Em defesa da proteção da boa fama dos pecadores junto à comunidade, afirmava a necessidade de correção secreta, ultrapassando algumas das premissas inquisitoriais. Dentre as principais referências utilizadas nos comentários à *questão XXXIII* estão Adriano VI, Tomás de Vio Caetano, Francisco de Vitória e Domingo de Soto.

Como se sabe, as *Relecciones* de Vitória foram publicadas apenas após sua morte, em 1557. Suas ideias, no entanto, circularam através das anotações de seus discípulos,³¹ ramificando-se pela Europa Católica, e chegaram a Frei Bartolomeu provavelmente através de Ledesma, como já foi dito. Nos comentários sobre o preceito da correção fraterna o nome de Vitória é quase ausente se comparado aos outros, acionados inúmeras vezes, como Caetano, Soto e Adriano.³² A filiação ao posicionamento de Vitória, no entanto, pode ser percebida pelo próprio conteúdo do texto.

Frei Bartolomeu afirmou a correção fraterna como preceito derivado da virtude da caridade,³³ assim como o próprio Tomás de Aquino o fizera. A obrigação de corrigir seria aplicável especialmente sobre aqueles que pecam conscientemente, uma vez que estes encontrar-se-iam em natureza de doença voluntária, decorrente da fragilidade humana, incapaz de ponderar os próprios defeitos ou a “magnitude dos perigos do estado de pecado”³⁴ e, portanto, necessitariam de conselho e ajuda externa, sem a qual os homens dificilmente são emendados. A simples presunção de utilidade da correção é entendida por Frei Bartolomeu como necessidade, especialmente nos casos daqueles ditos voluntariamente perseverantes no pecado ou que a si mesmos possam ajudar. Já aqueles que pecam por ignorância invencível e, portanto, não têm consciência de seus pecados, não se encontrariam em necessidade de

³¹ Segundo Juan Belda Plans, Vitória teria passado a se utilizar em suas aulas do costume parisiense de ditar suas lições para facilitar as anotações de seus discípulos. PLANS, Belda. op. cit., p. 130.

³² Os comentários de Adriano e Caetano sobre o preceito da correção fraterna encontram-se, respectivamente, em: ADRIANO VI. *Quaestiones in Quartum sententiarum*. Romae: Marcelli, 1522; AQUINO, São Tomás de. *Secunda secundae partis Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis*... op. cit..

³³ A necessidade de ajuda externa, característica dos animais sociais, provaria também que a correção fraterna seria um preceito do direito natural, assim como Vitória já o havia afirmado. Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae*... op. cit., III, p. 222.

³⁴ Ibid., p. 264.

correção, pois não incorriam, assim, em qualquer tipo de culpa e seriam salvos por ignorância inculpável.³⁵

A necessidade de correção era defendida com base no cânone *Facientis*,³⁶ que afirma ser tão culpado quanto o pecador aquele que negligencia emendá-lo, e recomenda a benevolência ao invés de palavras duras. O preceito, ele ressaltava, era aplicável somente nos casos de delitos ocultos. Interpretava a expressão “contra ti” como relativa aos delitos de conhecimento de um ou de alguns poucos indivíduos, de forma que o pecado não fosse publicamente conhecido. Os delitos públicos requisitavam a edificação da comunidade escandalizada e, portanto, implicavam punição pública: “Para os pecados cometidos publicamente não é suficiente arguir em segredo, mas publicamente, porque não só à emenda do irmão, mas também à edificação da comunidade escandalizada se deve ter olhos.”³⁷ Aos pecados ocultos, no entanto, cabia apenas a correção secreta e não haveria motivos, portanto, para uma intervenção pública.³⁸

É ainda necessário ressaltar, logo de início, que Frei Bartolomeu tinha um conceito diferenciado do binômio oculto/público. Seguindo Tomás de Vio Caetano,³⁹ apresentava uma noção diferenciada da distinção entre os dois tipos de delito: afirmava que o pecado público é aquele ao qual se seguem a infâmia e o escândalo gerais.⁴⁰ Os delitos para os quais haveria duas

³⁵ Ibid., pp. 263-268. A necessidade extrema caracterizar-se-ia nos casos em que o pecador não pode ajudar a si mesmo, em estado de erro. À da questão ignorância invencível retornaremos com mais detalhes à frente. Frei Bartolomeu concordava, neste sentido, com Vitória, que afirmava a necessidade de se corrigir mesmo aqueles que podem a si mesmos ajudar. Discordava, no entanto, de Soto, que afirmava a correção ser mais necessária quando o pecado é cometido por ignorância, pois aqueles que pecam por malícia poderiam a si mesmos corrigir. Soto afirmava, no entanto, que em qualquer caso, se é possível proceder sem dano à vida ou bens temporais e espirituais do pecador, a correção é obrigatória. Cf: SOTO, Domingo de. op. cit., pp. 257-259; 279-281; VITÓRIA, Francisco de. op. cit., II, p. 206.

³⁶ **Corpus juris canonici.** Editio Lipsiensis Secunda, post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1959, 2 v., Decretum Gratiani, Prima pars, d. 86, c. 3, v. 1, p. 298.

³⁷ “Peccata publice commissas ideo non sufficit clam arguere, sed publice, quia non ad solam emendationem fratris, sed etiam ad aedificationem communitatis scandalizate debet haberi oculus.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 288.

³⁸ Ibid., pp. 287-291.

³⁹ “Sobre isto é dito, que falando propriamente de inquirição, não tem lugar o processo por denúncia: visto que a inquirição deve ser precedida por infâmia, de modo que se dois ou muitos jurem ter visto alguém ter cometido algum crime, e não houvesse infâmia, não deve ser propriamente inquirido, como é dito no capítulo *Inquisitionis extra* sobre a acusação.” [“Ad hoc dicitur, quod inquisitio proprie loquendo, non habet locum in processu per denuntiationem: quoniam inquisitionem praecedere debet infamia, ita quod etiam si duo, vel plures iurent vidisse se aliquem commisisse crimem aliquod, & nulla adest infamia, non est propterea inquirendum, ut in cap. *Inquisitionis extra* de accusationibus, dicitur.”] Cf: AQUINO, Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis**... op. cit., p. 168.

⁴⁰ Frei Bartolomeu dos Mártires definia o escândalo, assim como São Tomás, como ocasião que por defeito de retidão pode levar à ruína espiritual, que prejudica o caminho do indivíduo em direção a Deus. O escândalo poderia ser causado de cinco modos: quando alguém tenta induzir outro à culpa ou ruína espiritual; quando se produz ato bom que tenha aparência de mau e possa escandalizar; quando alguma pessoa grave em posição que obriga a conduta exemplar faz má obra (ou que tenha aparência de má) diante de indivíduos que possam ser escandalizados (caso o pecado seja cometido diante de outras pessoas graves que se julga não serem por tal escandalizadas, aquele

ou três testemunhas não deveriam ser ainda considerados públicos, sendo necessário aplicar nestes casos a correção fraterna, uma vez que a finalidade seria a emenda do irmão, e não a edificação da comunidade:⁴¹

É provado que, no entanto, com qualquer tipo de pecado se deva proceder desta forma, porque se a comunidade não está escandalizada, somente é necessário ter fim à emenda do irmão, e não a sua punição (então que a punição não tenha lugar a não ser propriamente pelo bem comum, assim como para que outros temam e não sejam escandalizados); assim, se o pecado é desconhecido pela comunidade, não se pode proceder à punição do irmão, mas somente à emenda. Logo, também quanto saibam dois ou três, todavia, mantida a fama do irmão íntegra junto à comunidade, não é lícito difamá-lo, mas deve ser emendado em segredo, se assim se puder fazer.⁴²

Neste ponto, Caetano e Bartolomeu dos Mártires apoiavam-se no capítulo *Inquisitionis*⁴³ que afirmava a impossibilidade de se inquirir ou punir um delito sobre o qual não há infâmia. Nota-se então uma concepção diferenciada de pecado público capaz de abranger uma quantidade muito maior de delitos sob a alçada da correção fraterna. Aqueles delitos que não eram de conhecimento geral na comunidade não deveriam, de acordo com esta concepção, ser levados ao inquisidor.

O preceito, segundo Bartolomeu, obrigava a todos. Havia, no entanto, algumas situações em que o dever de correção poderia ser atenuado. A obrigatoriedade de sua aplicação possuía suas regras e exceções, exaustivamente debatidas.

Assim como era comum a praticamente todos os teólogos do século XVI que participaram do debate sobre o preceito de Mateus, Frei Bartolomeu também utilizou a referência às seis condições apontadas por Gerson – três relativas àquele que corrige e três

não os induz em deformidade de escândalo); quando se induz uma pessoa ainda não madura ao pecado e, por fim, quando alguém induz outro a omitir um ato bom que esteja propenso a fazer. Vê-se que a definição compreende não apenas as obras com intenção de colocar o próximo em ruína, mas também aquelas que têm como objetivo satisfazer vontades próprias que tenham como consequência o possível escândalo do outro. O escândalo seria, então, diretamente oposto à correção fraterna, uma vez que é contra a virtude da caridade; é a indução de terceiros ao pecado através da exposição do delito, enquanto a aplicação do preceito, além de tentativa de preservar a fama do pecador, é também tentativa de conter a notícia do delito para que não se estimule o pecado. Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, pp. 346-359.

⁴¹ Ibid., pp. 287-289. Francisco de Vitória seguiu também esta distinção de Caetano entre pecado oculto e público; este último é aquele ao qual se segue infâmia e deve ser corrigido publicamente para o bem da comunidade. Já o primeiro diz respeito apenas à correção do irmão e não deve ser exposto Conferir: VITÓRIA, Francisco de. op. cit., II, p. 224.

⁴² Quod autem in huiusmodi peccatis sic procedendum sit, probatur, quia si communitatis non est scandalizata, solum oportet habere finem ad emendationem fratris, et non ad punitionem illius (punitio enim non fit nisi propter bonum commune, scilicet ut timeant alii et non scandalizentur); ergo si peccatum est ignotum communitati, non potest procedi ad punitionem fratris, sed solum ad emendationem. Ergo, etiam quantumcumque sciant duos vel tres, tamen, manente fama fratris integra apud communitatem, non est licitum diffamare illum, sed secreto est emendandus, si fieri potest. Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 289.

⁴³ *Corpus juris canonici* ...Liber V, t. 1, c. 21, v. 2, p. 741.

relativas ao corrigido – para a obrigação que impõe o preceito. No entanto, Bartolomeu dos Mártires concorda apenas com as condições relativas àquele que corrige, que são o conhecimento do pecado, a docilidade e a prudência no proceder e a possibilidade de deixar a correção para outro que esteja disposto e seja igualmente ou mais apto para a tarefa. Sobre as condições por parte do corrigido, com relação à primeira, a provável opinião de fruto, afirma que a única situação em que não se deve corrigir é quando creio que o pecador ficará ainda mais obstinado em seu pecado ou, de alguma forma, a situação definitivamente se deterioraria; assim como afirmaram Adriano e Soto,⁴⁴ se é certo que a correção não iria prejudicar, mas não há certeza de que ela poderia ajudar, seria necessário corrigir.⁴⁵ Nas palavras de Domingo de Soto:

Não deveriam os cristãos tomar disto motivo para esquecerem a correção. E é que muitos se desculpem por sua negligência, fundando-se em que é pouca a esperança de emenda, quando na verdade são muito frequentes os casos de emenda de quem não esperávamos, como recorda Santo Agostinho no cânone Nabucodonosor. [...] Por outro lado, se se duvida que aproveitará algo mas se está certo que a correção não trará dano, então deve corrigir, de igual modo que o médico deve administrar um medicamento se duvida que se aproveitará, mas está certo de que não fará mal.⁴⁶

Assim, os três apresentavam uma posição muito distinta da que defendia Tomás de Vio Caetano, que afirmara tanto em sua *Suma* quanto em seus comentários à *Secunda secundae* que não há obrigação de corrigir quando não há esperança de fruto e se crê que o pecador rechaçará a correção, uma vez que estes casos não se caracterizariam como de necessidade, assim como estaria perdoado de mortal aquele que não corrigisse por tibieza caso não fosse tão grande a necessidade do que está em pecado.⁴⁷

A respeito da segunda condição, que o pecado seja mortal ou via para mortal, Frei Bartolomeu argumentou que deve se corrigir qualquer impedimento à saúde espiritual. Apenas com a terceira, que haja tempo e circunstâncias oportunos para a correção, concordou,

⁴⁴ ADRIANO VI. op. cit., p. 181; SOTO, Domingo de. op. cit., p. 269.

⁴⁵ Tanto Soto quanto Bartolomeu dos Mártires apoiaram-se no cânone *Si quis*, que afirma a necessidade de se oferecer correção mesmo que se pense que ela não será útil .Cf: **Corpus juris canonici** ... Decretum Gratiani, Secunda Pars, causa 33, q. 3, Tractatus de poenitentia, d. 7, can. 4, v. 1, p. 1245.

⁴⁶ “No debieran tomar de aquí los cristianos motivo para olvidar la corrección. Y es que muchos excusan su negligencia, fundándose en que es poca la esperanza de enmienda, cuando en verdad son muy frecuentes los casos de enmienda de quienes no esperábamos, como recuerda Agustín en el canon *Nabuchodonosor*. [...] En cambio, si se duda si aprovechará algo pero se está cierto en que la corrección no hará daño, entonces debe corregirse, de igual modo que el médico debe administrar un medicamento si duda si aprovechará, pero está cierto que no hará mal.” SOTO, Domingo de. op. cit., p. 269. Soto afirma que, no entanto, caso se tenha certeza baseada em suficientes conjecturas de que a correção será rejeitada, não se aplica a obrigação de corrigir.

⁴⁷ DE VIO, Tomás. op. cit., pp. 97-98; AQUINO, São Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologiae D.Thomae Aquinatis**... op. cit., p. 163. Esta edição da *Suma Caietana* apresenta comentários de Frei Diogo do Rosário e foi mandada imprimir pelo próprio D. Frei Bartolomeu dos Mártires.

afirmando como imprudência corrigir aquele ainda inflamado em paixão.⁴⁸

Para Frei Bartolomeu, nos casos em que o ato da correção representasse perigo de morte ou notável dano à fama, o homem privado não estaria obrigado à correção fraterna, pois, como preceito derivado da caridade, não obriga com risco de danos graves. Em concordância com o que haviam dito Francisco de Vitória e Domingo de Soto, afirma que apenas o prelado, neste caso, deveria expor a vida pela correção, uma vez que é obrigado por ofício não apenas à correção judicial mas também à fraterna. Todos estes sustentavam que o prelado seria mais obrigado ao preceito que os homens comuns pelo caráter de suas obrigações como pastor de almas, evidenciando uma concepção do ofício episcopal de acordo com a qual o bispo deveria se portar como o grande defensor de seu rebanho, atento aos erros e preocupado com a correção e salvação de cada um de seus componentes, cuidando não apenas do grupo, mas também dos indivíduos que o formam, separadamente.⁴⁹

Dos Mártires contrapunha-se, então, à opinião de Caetano, de que o prelado só seria obrigado ao preceito como indivíduo, não tendo, por seu ofício, uma obrigação distinta da de todos os outros, bastando apenas convidar à vigilância comum. Segundo Caetano, a obrigação da vigilância e da cura de almas era um preceito distinto, fruto do sacramento recebido que em nada interferia no preceito da correção fraterna, comum a todos: “E é necessário dizer que a isto é suficiente a vigilância, e custódia, às quais o prelado juntamente é obrigado.”⁵⁰

Para Frei Bartolomeu dos Mártires, a correção fraterna era uma das obrigações especiais do prelado, em adição à sua obrigação geral de vigilância e correção:

E é possível assim se arguir contra Caetano: o prelado por ofício é obrigado a procurar a saúde do próximo; logo é obrigado ao que diretamente a isto conduz, mas a isto conduz não só a correção judicial, mas também à correção fraterna (que é ato de misericórdia), e muitas vezes mais conduz a esta que àquela; logo por ofício é mais obrigado àquela, como diretamente conduzindo ao fim de seu ofício.⁵¹

⁴⁸ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, pp. 269-277.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 266-267; SOTO, Domingo de. op. cit., pp. 277-279; VITÓRIA, Francisco de. op. cit., II, p. 213. Neste caso, Frei Bartolomeu ia parcialmente contra Tomás de Aquino, segundo o qual, em caso de grave necessidade, quando o pecador não pudesse ajudar a si mesmo, por ignorância e não malícia, a correção era necessária, não obstante o perigo de vida, mantendo-se então a obrigação para as pessoas comuns. Cf: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**, V... op. cit., pp. 459-461.

⁵⁰ “Et dicendum est, quod ad hoc sufficit vigilantia, & custódia, ad quod praelatus coiter tenetur.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 279; AQUINO, São Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis...** op. cit., p. 164.

⁵¹ “Et potest sic argui contra Caietanum: Praelatus ex officio tenetur ad procurandam salutem proximi; ergo tenetur ad id quod directe ad hoc conducit; at ad hoc conducit, non solum correctio iudicialis, sed etiam correptio fraterna (quae est actus misericordiae), et saepe magis conducit haec quam illa; ergo ex officio arctius tenentur ad illam, utpote directe conducens ad finem officii sui.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 281.

Outro ponto de discussão polêmico relativo às obrigações do prelado e aos dissabores que sua posição destacada implica foi o artigo quarto. A respeito da necessidade do povo arguir o prelado caso este esteja em pecado, Frei Bartolomeu foi breve e incisivo: isto só seria permitido caso o prelado fosse mau e arrastasse a grei ao erro com seu exemplo. Mesmo que ele cometesse erros, se seus súditos não fossem levados ao pecado, não é possível adverti-lo publicamente. Frei Bartolomeu citou ainda a opinião de Domingo de Soto,⁵² baseada no cânon *Sicut*,⁵³ que afirmava como ainda maior a necessidade de, nestes casos de males muito graves, se corrigir o prelado do que de corrigir outros súditos. Tal diferença era imposta pelo maior amor e diligência que deviam os súditos ao prelado e pela necessidade de que o erro não fosse difundido. A questão da autoridade episcopal aparecia então – e seria muitas vezes retomada de forma mais detida posteriormente – como fundamental e inquestionável. A restrição ao preceito, que demarcava a posição de autoridade, era, segundo o dominicano, lamentável, mas deveria ser rigorosamente cumprida: “certamente é infelicíssima esta sorte dos prelados e dos príncipes, porque quanto mais estão em posição superior, tanto mais são privados deste necessário benefício.”⁵⁴

Debatidas todas as características do preceito e condições para que se afirmasse sua necessidade, o dominicano entrava nas maiores controvérsias com os artigos sétimo e oitavo. Se havia um ponto com o qual todos os teólogos que debateram o preceito concordavam, este era a questão da infâmia. A correção fraterna era recomendada para evitar que aqueles que pecavam e pudessem ser corrigidos sem alarde ficassem infamados junto à comunidade. A difusão da notícia do pecado era prejudicial não apenas ao pecador mas também à comunidade como um todo. Aqueles que ressaltavam a obrigação do preceito eram unânimes em afirmar a infâmia como o pior legado da punição pública, e a preocupação com esta questão aparece de forma muito clara nos comentários aos artigos sétimo e oitavo.⁵⁵

Bartolomé Bennassar ressaltou em seu aclamado artigo *La Inquisición o la pedagogia*

⁵² Soto afirmou que tal correção não poderia ser coercitiva, jurídica, mas apenas fraterna, fruto da caridade. A correção pública do prelado seria lícita apenas em casos extremos, como o de heresia. Cf: SOTO, Domingo de. op. cit., p. 297.

⁵³ **Corpus juris canonici** ... Decretum Gratiani, Secunda Pars, c. 2, q. 7, can. 46, v.1, p. 499.

⁵⁴ “...et certe infelicissima est haec sors praelatorum et principum, quia quanto sunt magis in loco superiori, tanto sunt magis privati hoc tam necessario beneficio.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 282.

⁵⁵ Nos comentários à *questão LXXIII*, que trata justamente da infâmia, Bartolomeu dos Mártires afirmava como um dos modos de se difamar outrem a revelação de pecados ocultos. A difamação vinha definida como o ato de prejudicar a imagem de alguém junto a terceiros, e tinha caráter duplo: formal (com intenção de denegrir) e material (sem intenção de denegrir a fama do próximo – esta, se provida de intenção pia, não seria necessariamente pecado). Nos casos em que a revelação de delito oculto fosse seguida de lesão à fama, a difamação seria pecado mortal e exigiria restituição do dano. Cf: Ibid., pp. 765-766.

*del miedo*⁵⁶ a infâmia como um dos mais forte fatores para que o Santo Ofício ganhasse a fama de instituição especialmente cruel e entrasse para a *leyenda negra* espanhola apesar de muitos de seus procedimentos se assemelharem aos de outras instituições de vigilância. A infâmia, que passava ainda aos descendentes do condenado, foi afirmada como uma das mais perniciosas punições inquisitoriais.

Em primeiro lugar, Frei Bartolomeu afirmou repetidamente que o preceito da correção fraterna obriga a corrigir com o mínimo prejuízo – tanto temporal quanto espiritual – ao pecador e que todo o processo deveria ser realizado com o menor dano possível a sua fama. Publicizar o delito devia ser sempre a última opção para emenda:

Quando todavia o fim desse preceito seja a correção do irmão, somos obrigados pelo direito natural a procurar esta correção, e com o mínimo dano ou prejuízo espiritual ou temporal do próprio que pudermos, assim como o bom médico procura a saúde do enfermo com mínimo dano para o próprio, e quando basta medicina leve não dá medicina áspera. Assim, portanto, se podemos curar a consciência do irmão sem qualquer lesão à fama dele, somos a isto obrigados, e se podemos com pequena lesão, isto é, arguindo diante de um ou dois, não devemos emendar com grande lesão, como denunciando diante de muitos, que se não é possível ser levado à emenda dele, a não ser pela total lesão da fama, deve se proceder à emenda, não obstante a infâmia.⁵⁷

Contra aqueles que afirmavam o preceito como uma tolerância aos vícios, estimulando-os, Bartolomeu afirmou que o abandono do preceito da correção fraterna poderia causar grandes males, uma vez que os indivíduos já infamados deixariam de se preocupar com situações que poderiam trazer a eles a infâmia e o desprezo de terceiros, além do estado de perturbação geral da comunidade:

Sobre isto digo: que aqueles que põem este argumento devem resolver propriamente se são cristãos, porque é contra o Evangelho; digo em segundo, que muitos males se seguiriam se os homens fossem facilmente fossem difamados por pecados ocultos: muitos, com efeito, pela boa fama que acreditam ter, de muitos males se precavêm aos quais não atentariam se fossem já difamados; também, seria perdida e totalmente confusa a comunidade, e nem haveria ordem, porque ordinariamente todos seriam infames e poucos de boa fama.⁵⁸

⁵⁶ BENNASSAR, Bartolomé. La Inquisición o la pedagogia del miedo. In: BENNASSAR, Bartolomé (org.). **Inquisición Española: poder político y control social**. Barcelona: Crítica, 1981, pp. 94-125.

⁵⁷ “Cum autem finis istius praecepti sit emendatio fratris, iure naturali tenemur hanc emendationem procurare, cumque minimo damno vel detrimento ipsius spirituali vel temporalis poterimus, sicut bonus medicus procurat sanitatem infirmi cum minimo damno ipsius, et ubi sufficit medicina levis non dat asperam. Sic igitur, si possumus curare conscientiam fratris sine aliqua laesione famae eius, tenemur ad hoc, et si possumus cum parva laesione, id est, arguendo coram uno vel duobus, non debemus emendare cum magna laesione, scilicet denunciando coram multis, quod si non potest perveniri ad emendationem eius, nisi laesa omnino fama, procedendum est ad emendationem, non obstante infamia.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, pp. 286-287.

⁵⁸ “Ad hoc dico: primo, quod qui ponunt hoc argumentum tenentur ipsum solvere si sunt christiani, quia est contra Evangelium; dico secundo, quod multa mala sequerentur si homines facilliter diffamarentur ob peccata occulta: multi enim ob bonam famam quam credunt se habere a multis malis cavent a quibus non caverent si essent iam

Assim, enquanto houvesse esperança de emenda, dever-se-ia insistir no primeiro passo do processo. Apenas quando fosse claro que não haveria sucesso é que as testemunhas deveriam ser utilizadas, inseridas uma de cada vez. Se ainda assim não se alcançasse a emenda do irmão, seria possível recorrer ao prelado como pessoa particular e conselheiro e, somente depois de toda esta trajetória cumprida, caso não houvesse qualquer fruto, seria necessário recorrer à denúncia.⁵⁹

A preocupação com a fama e a verdadeira correção dos pecadores secretos era de fundamental importância para Frei Bartolomeu também nos cuidados com os procedimentos a serem seguidos nos casos em que fosse necessário chegar à última opção de emenda: a denúncia. Em primeiro lugar, caberia ao prelado assegurar-se de que o denunciante seguiu o preceito da correção fraterna e procede à denúncia como última alternativa.⁶⁰ Ao receber uma denúncia como juiz, o prelado deveria perguntar àquele que a faz se o preceito foi observado; caso não tenha sido, este deve desencorajar a denúncia. Além disso, o procedimento do prelado como juiz não deve ser o de inquirir imediatamente – uma vez que não haveria escândalo e, portanto, não seria necessária a correção frente à comunidade – mas admoestar novamente.⁶¹ No entanto, se o procedimento foi observado, após nova admoestação, caso o indivíduo ainda se recusasse à correção, o prelado poderia proceder – mas não seria possível, em todo caso, fazer inquisição geral, pois esta requer infâmia. Se desta forma o denunciado se emendasse completamente, não se deveria proceder à punição, caso contrário, seria possível publicizar ou punir o delito com pena jurídica. Mas se a infâmia disto procedente fizesse o pecador revoltado, a notícia deveria ser contida enquanto o pecado permanecesse oculto.⁶²

Se após denúncia feita ao prelado como pai espiritual este optasse por convocar o denunciante para que publicamente diga o que sabe, o último podia negar ter conhecimento do assunto, uma vez que nada comunicou ao prelado como juiz, mas sim como pessoa privada – a não ser que este fixasse o preceito ou que aquele que fez a denúncia seja testemunha ocular. O mesmo poderia se sustentar no caso do prelado convocar as testemunhas inseridas durante o processo de correção fraterna para admoestação, uma vez que estas só conhecem o delito no

diffamati; item, esset perdita et totaliter confusa respublica neque esset ordo, quia fere omnes essent infames et pauci bonae famae.” Cf.: *Ibid.*, p. 287.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 297-298.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 299.

⁶¹ A necessidade de uma nova admoestação também foi apontada por Vitória. Cf: VITÓRIA, Francisco de. *op. cit.*, II, p. 231.

⁶² MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* *op. cit.*, III, pp. 298-300.

foro interno, e não externo.⁶³ De toda forma, no caso em que se denuncia ao prelado como a um pai, este não pode proceder publicamente enquanto o pecado permanecer oculto.⁶⁴ Quando se sabe que o juiz procederá com tirania, movido por ignorância ou paixão, inflamado pelo ódio, não se deve fazer a denúncia. E Frei Bartolomeu recomendava ainda que, nestes casos, também não se deveria denunciar delitos ocultos em visitação.⁶⁵

Frei Bartolomeu apresentava aqui uma posição semelhante à de Francisco de Vitória, que afirmava que nos casos em que o prelado tentasse inquirir sobre delitos aos quais não se segue infâmia, se este é bom e sábio e sabe-se não proceder por ódio, pode-se responder; caso contrário, é possível dizer ignorar. Quando se crê que o prelado procede mal, segundo Vitória, não se devia nem mesmo dar a ele conhecimento sobre o crime.⁶⁶

Nos casos em que houvesse infâmia, mas esta fosse injusta – ou seja, o delito passou ao conhecimento público por malícia ou ignorância de um indivíduo que tinha ciência do delito até então oculto e que não apresentava indícios – o juiz devia também proceder contra o difamador.⁶⁷ Além disso, aquele injustamente infamado pode negar ter cometido tal delito.⁶⁸

Considerando os inúmeros pormenores apontados por Frei Bartolomeu, Soto e os demais teólogos que debateram o preceito para a instauração e o desenrolar do procedimento em juízo, é possível perceber em Frei Bartolomeu dos Mártires a importância do cuidado necessário para que os indivíduos não fossem injustamente infamados. A impossibilidade de se punir publicamente alguém contra quem não houvesse infâmia e as recomendações relativas aos procedimentos iniciados injustamente são mais um indício da preocupação do dominicano com a questão da fama pública e dos prejuízos que esta poderia trazer às relações em comunidade.

Para além do problema da infâmia, Frei Bartolomeu comentava ainda, mesmo que com menor ênfase, outras questões relativas ao *modus operandi* inquisitorial. Uma delas era a dos delitos cometidos em grupo. É difícil não pensar, neste ponto, na frequente pressão feita pelos inquisidores para que os indivíduos interrogados denunciassem seus supostos cúmplices, dando origem a duvidosas cadeias de denúncias, nas quais frequentemente se viam envolvidos familiares, cônjuges, etc. Sobre este tipo de delito, Bartolomeu dos Mártires afirmou que enquanto apenas seus autores tivessem conhecimento do crime, este deveria ser definido como

⁶³ Ibid., p. 297.

⁶⁴ Ibid., p. 302.

⁶⁵ Ibid., pp. 304-305.

⁶⁶ VITÓRIA, Francisco de. op. cit., II, pp. 234-236.

⁶⁷ Bartolomeu dos Mártires concordava neste ponto com Vitória, segundo o qual quando a infâmia é contra o direito natural e divino, o juiz não pode proceder contra o infamado, mas deve punir o difamador. Cf: Ibid., p. 233.

⁶⁸ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 302.

oculto e não seria lícito a nenhum deles revelá-lo, pois todos poderiam ser emendados por correção fraterna.⁶⁹

O dominicano colocou-se também contra o uso de informações obtidas por meios ilícitos, como o uso do tormento e o ato de interrogar sobre outros crimes a respeito dos quais não há infâmia ou grave suspeita.⁷⁰

Não pode o juiz proceder contra aquele que injustamente fosse forçado à confissão de um crime, como se o juiz prendesse alguém, e contra ordem da justiça, isto é, sem indícios, pusesse sob tormento. Dado que aquele claramente confessasse que cometeu o crime, não poderia puni-lo.⁷¹

Acaso alguém difamado por um crime, se tivesse cometido outro crime pelo qual não é difamado, mas visto por dois ou três que relataram ao juiz, acaso o juiz possa inquirir sobre este segundo crime assim como sobre o primeiro, simultaneamente. Sobre isto digo que não, como disse Caetano, *infra*, q. 69, art. 2. Se exceptúa, a não ser o que fortemente pelo primeiro, pelo qual é infamado, é tido veementemente suspeito do segundo, assim como o religioso convicto de furto é veementemente suspeito de libidinagem.⁷²

É evidente nesta passagem que ele não se colocava contra o uso do tormento nos interrogatórios, mas apenas em oposição ao que se caracterizava como abuso deste recurso, como sua utilização sem indícios contra o suspeito. Parte do sistema judiciário civil, a tortura ganhou força como procedimento comum na luta contra as heresias a partir do século XIII como forma de obter a prova máxima de culpa, a confissão. Como parte do procedimento romano-canônico, a aplicação do tormento, como se sabe, era regulada, e somente poderia se considerar esta opção caso houvesse fortes indícios de que o suspeito não dizia a verdade. A observação de Frei Bartolomeu dirigia-se, então, a um possível comportamento abusivo no uso deste recurso.

Em seu tratado sobre a revelação de segredos, Soto pronunciou-se sobre estas polêmicas em algumas passagens. Soto condenava o ato de arrancar segredos injustamente, sendo vedado

⁶⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁷⁰ A este respeito, Frei Bartolomeu concordava com Vitória; era proibido interrogar alguém a respeito de pecados que não tivessem conexão com aquele sobre o qual há infâmia ou sobre os quais não houvesse suspeita. Cf: VITÓRIA, Francisco de. *op. cit.*, II, pp. 236-237.

⁷¹ “Non potest iudex procedere contra illum quem iniuste compulisset ad confessionem criminis, videlicet si iudex comprehenderet aliquem, et contra ordinem iustitiae, id est, sine indiciis, poneret ad tormenta. Dato quod ille clare confiteretur se comisse crimen, non posset illum punire.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* *op. cit.*, III, pp. 303-304.

⁷² “An diffamatus de uno crimine, si commisit aliud crimen de quo non est diffamatus, sed visum est a duobus vel tribus qui et dixerunt iudici, an iudex possit inquirere de hoc secundo crimine sicut de primo, videlicet simul. Ad hoc dico quod non, ut dicit Caietanus, *infra*, q. 69, art. 2. Excipitur, nisi forte ex primo, de quo est infamatus, redatur vehementer suspectus de secundo, sicut religiosus convictus de furto, est vehementer suspectus de libidine.” Cf: *Ibid.*, p. 304.

ao juiz, caso tenha sido ele a obter o segredo, utilizá-lo.⁷³ Fazendo alusão ao já referido cânone *Inquisitionis*, que afirmou que “não se deve castigar a ninguém por um crime pelo qual não está infamado” e retomando as palavras de São Tomás, segundo as quais ninguém é obrigado a confessar aquilo de que não é infamado, negou a possibilidade de se interrogar alguém por outro crime sobre o qual não houvesse infâmia.⁷⁴ Algumas páginas à frente, todavia, adverte que isto seria aplicável somente a delitos passados, não àqueles que poderiam ainda causar danos futuros: “E assim é que não ser lícito interrogar os pecadores ocultos sem infâmia se entende sobre crimes passados, que se investigam somente para castigá-los; mas não no caso de evitar danos futuros.”⁷⁵ A mesma exceção aplicar-se-ia à possibilidade de se interrogar sobre possíveis cúmplices no delito; os crimes potencialmente prejudiciais ao bem público ou a terceiros, como o delito de heresia, constituem, na obra de Soto, uma espécie de exceção a quase todas as regras:

O primeiro caso de exceção é o caso do crime prejudicial à sociedade, como são a heresia e a traição. Neste caso, como a simples denúncia vale por acusação, sem que haja infâmia ou outros indícios, se pode interrogar aos pecadores ocultos e, conseqüentemente, também sobre seus sócios.⁷⁶

Todavia, a passagem sobre *questão XXXIII* que poderia gerar maior polêmica, consequência direta da aplicação do preceito, confrontava o *modus operandi* inquisitorial: a obrigação de se denunciar as ameaças à comunidade, como os hereges. A partir do momento que se considerava possível que qualquer indivíduo corrigisse um irmão em segredo, a grande fonte de denúncias do Santo Ofício, seu penetrar nas consciências e no foro privado, seu estímulo à denúncia pela criação de um estado geral de temor de se encontrar, subitamente, nas garras do Santo Ofício, sem que se conheça o porquê ou o algoz, todo o sistema da instituição seria abalado.

Bartolomeu dos Mártires advertiu que apenas no artigo sétimo São Tomás falava sobre as situações em que o adiamento da acusação passaria a ser nocivo ao bem comum, compreendendo os casos de heresia, traição e lesa-majestade. No entanto, afirma que mesmo nestes casos, não há obrigação de denunciar quando se crê que por admoestação secreta se possa evitar o dano:

⁷³ SOTO, Domingo de. op. cit., pp. 445-447.

⁷⁴ Ibid., pp. 383-385.

⁷⁵ “Y es que el que no sea lícito interrogar a los pecadores ocultos sin infâmia se entiende sobre crímenes pasados, que se investigan sólo para castigarlos; pero no en el caso de evitar daños futuros.” Cf.: Ibid., p. 395.

⁷⁶ “El primer caso que se exceptúa es el caso del crimen prejudicial para la sociedad, como es la herejía y la traición. En este caso, como la simple denuncia vale por acusación, sin que haya infamia u otros indicios, se puede interrogar a los pecadores ocultos y, consiguientemente, también sobre sus sócios.” Cf.: Ibid., p. 395.

Quando o pecado, assim seja oculto, mas é nocivo ao bem comum espiritual ou corporal, por exemplo, é iminente a infâmia da comunidade, etc., se o pecado perseverar, posso e sou obrigado a denunciar imediatamente ao prelado em segredo, para que se evite o dano à comunidade denunciando a pessoa a ele, se de outra forma não pode eficazmente ser resguardada do prejuízo, *a não ser que eu creia firme e indubitavelmente que eu sozinho, por secreta admoestação, suficientemente evitarei o dano comum.*⁷⁷

É notável ainda que a denúncia, caso fosse necessária, deveria ser feita ao prelado. A este trecho, foi acrescentada uma nota a respeito da obrigação de se denunciar os heréticos aos inquisidores:

Esta é uma razão pela qual os hereges podem imediatamente ser denunciados ao inquisidor sem qualquer correção prévia, porque evidentemente prejudicam a comunidade: com efeito, reciprocamente se auxiliam e um sustenta o outro e corrompem outros, etc. *Se, no entanto, fosse tal herético secreto de que é certo que prejudica somente a si mesmo, nem fosse temido que a outros enganasse ou outros heréticos favorecesse, não deveria ser imediatamente denunciado antes de secreta admoestação, se houvesse esperança de emenda.*⁷⁸

O dominicano ressaltava que, para que o preceito se sustentasse nestes casos, era necessário que a correção tivesse indubitável sucesso, caso contrário, não seria correto expor o bem comum. Tais passagens, no entanto, delegam à opinião individual a necessidade de se denunciar um suspeito de heresia aos inquisidores. A tão aclamada obrigação de que todos cooperassem com a luta contra os inimigos da fé, o constante estado de alarme e os círculos de denúncias que se instauravam com o estabelecimento dos tribunais da fé perdiam, com esta afirmativa, seu sustento.

É interessante observar que, nas passagens seguintes, Frei Bartolomeu colocava-se expressamente contra as opiniões de Adriano e Caetano – mas não citava a de Soto e nem a de Vitória.⁷⁹ Segundo Adriano, se deve tentar ao máximo minimizar o prejuízo à fama do próximo, evitando expor o nome do pecador, mesmo que, para preservar o bem comum, se deva manifestar os indícios do delito que ameaça a comunidade; no entanto, nos casos em que não é

⁷⁷ “Quando peccatum, esto sit occultum, est tamen nocivum bono communi spirituali vel corporali, utputa imminet infamia conventus, etc., si peccatum perseveraverit, possum et teneor immediate denunciare praelato in secreto, ut occurrat damno communi nuntiando ei personam, si aliter non potest efficaciter occurrere communi damno, *nisi forte firmiter et indubitanter credam quod ego solus, per secretam admonitionem, sufficienter vitabo commune damnum.*” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 292. Grifo meu.

⁷⁸ “Est haec una ratio quare haeretici immediate possunt denunciari inquisitoribus sine aliqua praevia correctione, quia scilicet nocent communitati: invicem enim se iuvant haeretici et unus sustentat alium et inficiunt alios, etc. *Si tamen esset talis haereticus in occulto de quo certum est quod sibi soli nocet, neque timeretur quod aliquos deciperet aut alios haereticos faveret, non esset statim denunciandus ante secretam admonitionem, si esset spes emendationis.*” Cf: Ibid., p. 292. Grifo meu.

⁷⁹ Ibid., pp. 292-293 .

possível fazê-lo, como os de heresia ou traição, seria necessário denunciar:

Se no entanto o segredo distingue, porque ou a recordação ou as denúncias (entende-se a demora de intervir com a admoestação secreta) provavelmente são vistas como uma fratura notável em prejuízo corporal ou espiritual do próximo, como se trate secretamente de que modo possa entregar a cidade aos inimigos e ocultamente perverter os homens em seus costumes ou afastá-los da fé, então rapidamente se deve proceder à denúncia. Nem é necessário esperar a admoestação secreta precedente, porque mais se deve evitar o prejuízo corporal ou espiritual da república que o prejuízo da fama do mesmo pecador [...].⁸⁰

Já Caetano estendia esta conclusão aos pecados simples que prejudicassem terceiros; estes deveriam ser denunciados sem prévia admoestação, uma vez que o estado perfeito de caridade – isto é, a preservação tanto da fama do pecador quanto do bem comum – não seria possível:

Quando no entanto por tão racional natureza quanto a lei da caridade mande que em perigo não somente da república, mas de quem quer que seja, se podemos, ajudemos, e em caso de traição preparada, de homicídio, de rapina ou de qualquer outro tipo somente pela palavra manifesta podemos salvar o próximo do perigo, a consequência é que por nenhuma lei da Igreja se entenda mandar o oposto.⁸¹

Apesar de ter expressado concordar com as autoridades citadas em alguns pontos, Frei Bartolomeu dos Mártires opunha-se a Adriano, Caetano e Soto no que diz respeito ao argumento principal do debate, a necessidade de se levar o caso aos inquisidores. A realidade vivida por este último, no entanto, era muito mais próxima da de Frei Bartolomeu, um Reino considerado infestado pela heresia – cristã-nova em especial – que devia a todo custo ser purgado. Apesar de ter defendido o preceito da correção fraterna para os delitos ocultos que não trouxessem danos ao bem público, bem como o sigilo confessional, nos casos de heresia, em uma Espanha considerada sitiada pelos inimigos da fé católica, Soto afirmava a necessidade de se denunciar ao Tribunal, alegando a falibilidade do julgamento humano sobre poder evitar o mal. Enquanto Soto distanciava-se de Vitória – e este, por sua vez, contrapunha-se a Caetano e a Adriano – Frei Bartolomeu dos Mártires seguia o grande mestre salmantino em sua defesa do

⁸⁰ “Si autem secretum distinguit, quia vel recordatio denuntiationes (intellige per moram interponendae admonitionis secrete) probabiliter videtur cessura in notabile detrimentum proximorum corporale vel spirituale, ut si tractet occulte quomodo hostibus civitatem tradere possit occulte homines pervertere in moribus vel avertere a fide. Et tunc festinanter procedendum est ad denuntiationem. Nec expectare oportet ut praecedat secreta monitio, quia magis obviari debet detrimento corporali vel spirituali reipublicae quod detrimento famae ipsius peccatoris [...]” Cf.: ADRIANO VI. op. cit., p. 185.

⁸¹ “Cum autem tam rationalis naturae, quā charitatis lex mandet ut periculo non solum reipublicae, sed cuiuscumque proximi, si possumus, subveniamus, & in casu paratae prodicionis, homicidii, rapinae, aut huiusmodi solo verbo manifestativo possumus consulere periculo proximi, consequens est, ut nulla Ecclesiae lex intelligatur mandare oppositum.” Cf.: AQUINO, São Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologiae D. Thomae Aquinatis...** op. cit., p. 167.

preceito evangélico, a qual, naquele quadro, não poderia deixar de constituir uma expressão de crítica ao Santo Ofício. Qualquer indivíduo, religioso ou secular, deveria tentar proceder à emenda secreta de um irmão enquanto houvesse esperança de que ele se corrigisse. Não se tratava somente de uma possibilidade, mas sim de uma obrigação, imposta por preceito evangélico – e não havia objeção a quão parcial aquele julgamento pudesse ser. Em concordância com Vitória, Dos Mártires criticou os procedimentos e as consequências infamantes do *modus operandi* do Tribunal da fé, ataques que poderiam minar a condição que alimentava seu funcionamento.

2.2.2) Entre cristãos-novos e luteranos: da “ignorância invencível” ao pestilentíssimo crime de heresia

Em sua *Suma Teológica*, São Tomás de Aquino definiu a infidelidade de duas formas diferentes: a primeira como pura negação, sendo o infiel aquele que não tem fé, como seria o caso daqueles que nunca ouviram pregação cristã; a segunda como oposição à fé, como a daqueles que se recusariam a ouvir a palavra de Cristo ou opor-se-iam a ela. A primeira foi definida como pena e não culpa, decorrente do pecado original, através da qual se incorre em ignorância sobrenatural. Os que neste tipo de infidelidade se encontram seriam, segundo São Tomás, condenados apenas por pecados que não podem ser perdoados sem a fé, e pelo mau viver ao qual o homem tende naturalmente sem a graça divina.⁸²

Seguindo São Tomás, segundo Frei Bartolomeu, somente o segundo tipo, a infidelidade por oposição, a daqueles que, já tendo suficientes motivos, se recusam a crer, poderia ser considerada por si só pecado. Já àqueles privados da palavra divina, classificados então não apenas como infiéis por negação mas por privação, em nenhuma situação poderia ser imputada culpa. A infidelidade por privação é pena derivada do pecado original, que resulta em ignorância a respeito dos mistérios. Assim, aqueles que morrem na privação são perdoados pelo pecado de infidelidade; não, porém, pelos outros que se adquire pelo nascimento e pelo mau viver, dos quais seria impossível fugir sem ter recebido a graça. Nem mesmo nos casos em que o infiel por privação permanece em má vida e, por isso, Deus não lhe concede a graça, dá-se a culpa – esta ocorre somente quando há expressa negação, uma vez que todos aqueles privados da palavra cristã recaem em ignorância invencível: “Então, ainda que aquele viva mal, no entanto, tem a ignorância invencível daqueles que são fiéis, porque não ouve doutor, nem sabe

⁸² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica...* op. cit., V, pp. 153-154.

onde possa procurá-lo: a boa e a má vida são precisamente causas remotas de fé ou infidelidade.”⁸³

Além de ter defendido a necessidade da oposição para que o infiel seja por culpa condenado, o dominicano afirmava também a necessidade de motivos genuínos para que se desse a obrigação de conversão daqueles que tivessem ouvido a palavra de Cristo. Apenas ouvir pregação não seria suficiente. Seriam necessários outros motivos exteriores, como milagres e notícias de vidas santas, para que ocorresse o movimento interior, o impulso divino.⁸⁴

A este respeito, Frei Bartolomeu dos Mártires acrescenta que nos casos daqueles que nada ouviram sobre a fé de Cristo, mas vivem bem e conforme os preceitos cristãos, Deus mandaria a eles auxílio e não permitiria que fossem mortos sem terem sido tocados pela fé e, assim, receberem a Graça. Sobre esta afirmação, feita em uma nota, ressalta que isto não significa, como afirmaram outros, que aqueles poderiam receber a Graça antes da revelação, e que antes que isto acontecesse não se poderia evitar os pecados mortais, que não podem ser redimidos, por maior que seja a contrição. Desta forma, negava a possibilidade de salvação fora da fé.⁸⁵

⁸³ “Quamvis igitur ille parve vivat, nihilominus habet ignorantiam invincibilem eorum quae sunt fidei, quia non audit doctorem, neque scit ubi quaerat ipsum: bona vel mala vita sunt praecise causae remotae fidei vel peccati infidelitatis.” Cf. MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 58.

⁸⁴ Ibid., p. 59.

⁸⁵ Ibid., p. 57. É possível imaginar que dentre os outros teólogos de quem Bartolomeu afirmava discordar neste ponto estivesse Francisco de Vitória, com sua *Relectio de eo quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis*, pronunciada em 1535. Nesta, o mestre salmantino afirmara que, ao chegar ao uso da razão, todos os homens deveriam converter-se a Deus, conforme o conhecimento que tivessem, isto é, aqueles que conhecem a fé de Cristo devem se converter e a ela ordenar suas obras, e aqueles que não a conhecem devem viver conforme a razão e a honestidade. Segundo Vitória, a ignorância invencível é possível, mas todos os homens que optam por bem viver, em algum momento de suas vidas, são amparados por Deus e dele tomam conhecimento e, assim, devem escolher segui-lo. No entanto, se é chegado o momento em que se adquire o uso da razão sem que a fé católica já seja conhecida, bastaria que se optasse pelo caminho do bem para que Deus viesse a infundir naquele indivíduo a Graça. Seguindo São Tomás de Aquino, Vitória afirmava que “luego que el hombre tiene uso de razón, si hace lo que está de su parte, Dios le infunde la gracia, pero si no lo hace, peca mortalmente, porque es tempo proprio de pensar en la salvación y ocuparse de ella.” Vitória não esclarecia ali, no entanto, os meios de justificação dos infiéis e não desenvolveu parecer sobre a possibilidade de salvação destes indivíduos nesta *Relectio*. Em seus cursos de Teologia, o mestre parece ter se aprofundado a respeito, comentando a questão X da *Secunda Secundae*. Vitória afirmava, assim como Frei Bartolomeu, que a infidelidade negativa - ou seja, aquela decorrente da total ignorância sobre a fé católica - não seria pecado. A partir deste ponto, no entanto, suas posições divergiam. Para Vitória, os infiéis negativos que não tivessem outros pecados poderiam ser salvos - possibilidade, no entanto, altamente duvidosa, uma vez que, sem o conhecimento de Cristo, seria muito difícil para os homens viverem de acordo com a luz natural e São Tomás e todos os doutores antigos afirmavam que o homem não pode se salvar sem a fé de Cristo. Vitória atribuía, então, a impossibilidade de salvação afirmada pelas grandes autoridades da Igreja à dificuldade do homem em viver de acordo com a luz natural quando não há conhecimento da fé e não ao simples fato de estes não terem tido a revelação e, portanto, a Graça. Vitória não afirmava abertamente a salvação para aqueles que permanecessem em ignorância invencível, mas o fato de não ter afirmado, por outro lado, a certa condenação destes, além de seu argumento sobre a possibilidade de se receber a Graça antes do contato com a palavra cristã, demonstram uma opinião menos rígida a respeito dos povos que viviam em outras leis. Já em seus comentários ao artigo terceiro da *questão II*, Vitória reafirmava que o batismo não seria um preceito necessário, lembrando que o homem que vive bem, mesmo sem conhecimento da fé, pode vir à Graça, mas não pode assim ser salvo.⁸⁵ Percebe-se que a relação revelação-graça-salvação aparece de maneira dispersa e dúbia na obra de

A respeito das relações entre a Igreja Católica e os chamados infiéis, uma das maiores polêmicas é o batismo forçado. Na tratadística medieval, tal discussão teve como seus dois maiores expoentes, com posições opostas, Tomás de Aquino e Duns Scoto. Para São Tomás, crer é ato da vontade, e desta forma não se pode obrigar alguém a receber o batismo. A guerra justa movida contra o infiel teria como objetivo impedi-lo de proibir a fé de Cristo. Apenas aqueles que juraram aderir à fé católica poderiam ser compelidos a segui-la. Assim como crer seria ato da vontade, cumprir aquilo que se prometeu seria ato de necessidade.⁸⁶

A outra grande referência no debate sobre a validade da conversão forçada, em contraposição a São Tomás de Aquino, era Duns Scoto, que em seus comentários ao *Quartum Sententiarum* afirmava ser lícito o batismo de crianças infiéis contra a vontade dos pais. Não somente, reforçava como dever do bom príncipe trazê-los para aquela que seria a verdadeira fé. Ainda sobre o fato de que aqueles compelidos à fé seriam maus cristãos, Scoto afirmava que isto seria preferível à infidelidade e que tal problema poderia ser resolvido com a passagem das gerações, educadas na fé cristã:

logo o príncipe deve zelar ao máximo por conservar o domínio do Senhor supremo, ou seja, Deus; e consequentemente não apenas é lícito como deve o Príncipe tirar as crianças do domínio dos pais que queiram educá-los contra o culto de Deus, que é supremo e honestíssimo senhor, e deve inseri-los no culto divino. Digo então brevemente que se o Príncipe o fizesse com boa cautela, isto é sem que os pais soubessem, pois matariam seus filhos, e fizesse com que os batizados fossem educados religiosamente, faria bem. Pelo contrário, acreditaria que é feito mais religioso, se os próprios pais fossem impelidos com ameaças e por terrores a receber o batismo e conservá-lo depois de recebido: porque os próprios não seriam verdadeiramente fiéis na alma; todavia menor mal seria que ela [a infidelidade] não pudesse ser livremente observada que o contrário. Ainda, os filhos deles, se bem educados, seriam verdadeiramente fiéis na terceira ou quarta geração.⁸⁷

Vitória; estas ambiguidades são, no entanto, extremamente interessantes para o estudo da posição da teologia do século XVI a respeito das relações do Velho Mundo com os novos povos encontrados que desconheciam completamente a religião romana e da polêmica sobre o batismo forçado. Cf: VITÓRIA, Francisco. **Relecciones Teológicas** [Lyon: 1557]. Madrid: La Editorial Católica, 1960, pp. 1302-1375 (*De eo quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis.*); Idem. **Comentarios a la Secunda Secundae...** op. cit., I, pp. 65-66 (q. 2), 160-163 (q. 10) .

⁸⁶ AQUINO, Tomás de. op. cit., pp. 165-167.

⁸⁷ “ergo maxime debet princeps zelare pro dominio servando supremi Domini scilicet Dei; & per consequens non solum licet, sed debet Princeps auferre parvulos a dominio parentum volentium eos educare contra cultum Dei, qui est supremus, & honestissimus dominus, & debet eos applicare cultui divino. Dico ergo breviter, quod si Princeps hoc faceret cum cautela bona, scilicet ne parentes prius cognoscentes hoc futurum, occiderent pueros suos, & quod baptizatos facere religiose educari, bene fieret. Immo quod plus est, crederem religiose fieri, si ipsi parentes cogerentur minis, & terroribus ad suscipiendum baptismum, & ad conservandum postea susceptum: quia esto, quod ipsi non essent vere fideles in animo; tamen minus malum esset eis non posse eam libere servare, quam posse eam libere servare. Item, filii eorum si bene educarentur in tertia, & quarta progenie, essent vere fideles.”. Cf: SCOTO, Duns. **Quaestiones in IV Sententiarum**. Romae: Typis Angeli Rotilii, 1754, p. 111 (distinctio IV, questio IX, pp. 110-111).

As divergências entre doutores medievais foram retomadas pelos comentadores modernos do Doutor Angélico. É certo que o debate moderno sobre o direito de se compelir à fé foi marcado pela descoberta e o domínio sobre as novas terras americanas e os povos que as habitavam. Francisco de Vitória foi especialmente sensível a este problema e sua obra encontra-se permeada pelas questões do trato com o dito selvagem e a possibilidade de guerra justa.

Em seus comentários à *Secunda Secundae*, concedia razão a Scoto, mantendo uma posição intermediária entre ele e São Tomás. Nas observações à *questão X*, Vitória afirmou que a conversão à força era proibida pelo direito humano, mas não pelo divino e nem pelo natural. Compelir a aceitar a fé e a mantê-la não excederia o poder do príncipe desde que o objetivo fosse tornar os homens melhores, curá-los de suas enfermidades espirituais. Lembrava, contudo, que Scoto havia afirmado a validade da conversão forçada como restrita aos que fossem súditos do príncipe. Apesar de não proibido, todavia, não se deveria proceder à conversão forçada, já que os homens compelidos a aceitarem a fé não poderiam ver o príncipe como verdadeiro representante da lei cristã, e não teriam verdadeira fé interior, aderindo não fielmente, mas por medo das penas. Vitória citava então como exemplo a conversão forçada dos muçulmanos, muitos dos quais haviam se tornado maus cristãos. Assim, Vitória afirmava que a conclusão de São Tomás de que os infiéis não deveriam ser forçados a aceitar a fé deveria ser entendida como verdadeira “simpliciter loquendo”, uma vez que isto não poderia ser feito sem grande escândalo e alguns prejuízos, sendo mais fácil afirmar sua proibição.⁸⁸

Vitória afirmava ainda ser lícito o batismo contra a vontade dos pais nos casos em que por direito de guerra ou por algum outro meio filhos de infiéis viessem a cair sob a cura de cristãos. É necessário ressaltar que Vitória afirmou a validade deste tipo de batismo desde que não houvesse repugnância da parte daquele que o recebe. Se não houvesse consciência, como seria o caso dos muito jovens, o batismo *ex opere operato* deveria ser considerado válido. Apenas quando se tratasse daqueles que já haviam atingido a maturidade intelectual seria necessário o consenso, como seria o caso dos povos americanos.⁸⁹

Cabe lembrar, como já dito anteriormente, que o batismo forçado só era considerado lícito quando o príncipe tinha o domínio político sobre o povo que desejava converter. Daí é possível compreender que Vitória tenha sustentado uma posição que, à primeira vista, pode ser percebida como diferente daquela exposta na aclamada *Relectio de Indis*, pronunciada durante

⁸⁸ No entanto, o mestre afirmava que no caso da maior parte de uma comunidade ter já se convertido, permanecendo contra a fé um grupo muito pequeno, seria possível compelir os poucos restantes. Cf: VITÓRIA, Francisco. Comentários a la Secunda Secundae... op. cit., I, pp. 193-194.

⁸⁹ Ibid., pp. 203-212.

o curso de 1538-1539, na qual tratou da questão americana. Vitória tecia uma crítica ao procedimento espanhol com os indígenas, ressaltando a violência gratuita que, de acordo com muitos dos relatos que chegavam à Europa, caracterizava as relações com os nativos. Para o mestre, respeitadas as condições de livre circulação, comércio e propagação da fé, não era lícito o uso da força. Mas, caso tais regras gerais não fossem observadas, seria não apenas correto mas necessário se passar à *guerra justa*. Vitória refutou os argumentos comumente apresentados para negar aos nativos o *dominium* sobre os territórios americanos. A infidelidade e o pecado não seriam impedimentos para o *dominium* dos selvagens sobre aquelas terras, e nem sua suposta irracionalidade.⁹⁰ Para ele, estes exerciam, a seu modo, a razão, o que se expressava em sua organização social e nos ritos entendidos pelos europeus como religiosos. A aparente irracionalidade seria fruto da ausência de educação e civilização, o que, de acordo com Vitória, podia ser encontrado também nos campos do Velho Mundo. Da mesma forma, refutava também o uso do argumento da servidão natural aristotélico, que, em sua leitura, apesar de poder ser utilizado como base de um direito para submeter os selvagens, não significa que se deva tirar-lhes o *dominium*. Concluía que não seria possível afirmar o domínio, nem por direito divino nem humano, de algum indivíduo - nem Papa, nem Imperador - sobre todo o mundo e, portanto, sobre a totalidade dos povos. Os impérios seriam de feito e não de direito, e o domínio político seria apenas de jurisdição e não de propriedade. O pontífice não era, lembrava Vitória, detentor de poder temporal sobre o orbe terrestre e nem tinha jurisdição sobre os infiéis.⁹¹ Sem a jurisdição política, portanto, o batismo forçado não era lícito, e é devido a este detalhe que as posições de Vitória e Dos Mártires se aproximam no que diz respeito aos infiéis americanos mas se contrapõem a respeito da infidelidade em geral.

Já Tomás de Vio Caetano seguia a posição de São Tomás, acusando a fé como ato da vontade, que não pode ser coagida. Tomás de Vio opusera-se também ao batismo forçado, alegando ainda a estranheza e consequente resistência à fé recebida à força, posicionando-se diretamente contra Duns Scoto: “maior mal é tido viver secretamente de forma infiel após recebidos os sacramentos da fé que livremente viver na infidelidade.”⁹²

Nos comentários à *questão X*, Frei Bartolomeu dos Mártires parece apontar dois problemas distintos sobre a possibilidade de se compelir à fé: o batismo dos nativos americanos

⁹⁰ Entretanto, Vitória introduzia o conceito do direito de tutela, dos europeus sobre os nativos, baseado na inferioridade destes, para alguns casos.

⁹¹ VITÓRIA, Francisco de. **Relecciones Teológicas** [1557]. Madrid: La Editorial Católica, 1960, pp. 641-726 (De Indis).

⁹² “maius malum vr infideliter vivere occulte post suscepta fidei sacramenta, quam libere infideliter vivere”. Cf: AQUINO, São Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis**...op. cit., p. 55.

e o dos infiéis já há muito conhecidos pela cristandade, sendo este último uma realidade muito mais próxima, situação na qual o jovem professor estava então profundamente inserido. Para ambos, no entanto, é necessário levar conta a relação estabelecida por Frei Bartolomeu entre ignorância e infidelidade.

Sobre os nativos americanos, considerava justa a ocupação de terras que foram anteriormente de cristãos, bem como o combate ao insulto à imagem de Cristo, à perseguição a cristãos e pregadores da fé católica. A simples prática dos ritos nativos em terras nunca antes possuídas por cristãos não justificaria a guerra ou o domínio. Se não houvesse qualquer tipo de injúria à propagação da fé ou à população cristã, o uso da força não seria justificável pela simples razão de se combater a infidelidade. A estas populações, que desconheciam a fé católica, dever-se-ia enviar pregadores inermes, “qual ovelhas entre lobos”. A ignorância daqueles que nunca haviam ouvido a palavra de Cristo devia ser enfrentada com a pregação e a catequese, através do convencimento e não da força. O Evangelho e os costumes civilizados deviam ser ensinados, e não impostos. Tanto que o desrespeito à lei natural não seria razão suficiente, segundo Frei Bartolomeu, para que se declarasse guerra aos selvagens, à exceção dos casos em que estes pecassem uns contra os outros matando-se para comer a carne humana. Assim como já o fizera Vitória,⁹³ Bartolomeu dos Mártires negava a possibilidade de intervenção por este motivo.⁹⁴

Este debate sobre os “selvagens” americanos seria ainda retomado nos comentários à *questão XL*, a respeito da guerra. Dos Mártires negava, mais uma vez, a infidelidade como motivo para o uso da violência, obrigando à conversão para a fé católica. Afirmava, contudo, que era lícito destruir ídolos e templos e amedrontar os nativos para apartá-los de seus antigos ritos.⁹⁵

Passando aos trechos voltados para o batismo das grandes massas de infiéis que habitavam a Península Ibérica (mais especificamente os judeus), Frei Bartolomeu sustentava que aqueles que nunca prometeram guardar a fé não podem ser a ela compelidos. Em concordância com Caetano, recorda que Sigibuto, Rei de Castela, que obrigou infiéis a aceitarem a fé cristã, pode ser louvado apenas por seu zelo, mas não por seu feito. Os governantes poderiam persuadir os infiéis através de lisonjas temporais ou da obrigação do pagamento de tributos dos quais os fiéis poderiam ser isentos por graça especial. No entanto, a conversão obrigatória vinha expressamente condenada:

⁹³ VITÓRIA, Francisco de. **Relecciones Teológicas**... op. cit., pp. 698-701 (De Indis).

⁹⁴ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae*..., III, pp. 67-68.

⁹⁵ Tal lógica não cabia, no entanto, aos muçulmanos, cujas terras era lícito ocupar. Cf.: *Ibid.*, pp 340.

Pelo que ainda é visto se seguir que, se os judeus permanecendo no reino nenhum profundo prejuízo introduzem aos fiéis por seu trato, não poderá o Rei expulsá-los com esta única intenção para que à força sejam convertidos, neste caso em que, quanto aos semelhantes, não possa expulsar os fiéis do reino.⁹⁶

E ainda, sobre aqueles que são obrigados a aderir ao cristianismo por ameaça de morte ou outro grave prejuízo:

Sobre a última conclusão, que os heréticos devem ser compelidos à fé, note que a conclusão se estende ainda aos que por medo da morte são ameaçados ou por outros males são arrastados ao batismo, de modo que queriam desde então ser batizados, mesmo que pelo mal ameaçados [...]. Estes, então, se caem em heresia, devem ser compelidos a guardar a fé, assim como outros batizados espontaneamente ou na infância. E isto é expressamente determinado no Livro Sexto, *De haereticis*, cap. 'Contra christianos'. *Não, todavia, se estende aos que veementemente reclamando são batizados, porque tais nunca foram cristãos nem receberam a marca.*⁹⁷

Impossível não atribuir estas palavras ao escandaloso batismo forçado dos judeus em 1497. O episódio ocorrido em Lisboa, quando milhares de judeus receberam contra a vontade o sacramento, que rapidamente se alastrou pelo Reino, parece corresponder com exatidão à figura dos que “veementemente reclamando são batizados”.

A respeito da discussão sobre a possibilidade de se compelir à fé, Frei Bartolomeu retomava então em seus comentários o princípio tomista, como já havia feito Tomás de Vio, e não só acusou a ilegalidade do batismo forçado como também insinuava sua falta de validade, retomando a discussão que se iniciara décadas antes, quando da luta pelo estabelecimento da Inquisição no Reino. Além da clara condenação à medida adotada pela Coroa, declarava que o batismo *ex opere operato* conta a vontade não era verdadeiro. Isto, por sua vez, colocava em questão a própria perseguição àqueles que, de acordo com os inquisidores, conservavam crenças e ritos de sua antiga fé. Se o batismo recebido à força não tinha validade, boa parte dos indivíduos perseguidos pelo Santo Ofício deveriam ser considerados judeus e estavam, então, fora da jurisdição inquisitorial. É certo que, para o dominicano, aqueles que teriam aceitado o sacramento, mesmo sob condições questionáveis, seriam cristãos e podiam, por isso, ter sua fé

⁹⁶ “Ex quo etiam videtur sequi quod, si iudaei in regno commorantes ex sua conversatione nullum penitus nocumentum inferunt fidelibus, non poterit eos Rex expellere hac sola intensione ut vexati convertantur, in eo casu in quo, ceteris paribus, non posset fideles eiicere a regno.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 67.

⁹⁷ “In ultima conclusione, quod haeretici sunt ad fidem compellendi, nota quod conclusio extenditur etiam ad eos qui metu mortis comminatae vel alterius mali tracti sunt ad baptismum, ita quod voluerunt ut hic et nunc baptizari, sed non nisi ob malum comminatum [...]. Hi enim, si haeresim labantur, ad servandam fidem compellendi sunt, sicut alii sponte baptizati vel in infantia. Et hoc expresse determinatur in Sexto, *De haereticis*, cap. 'Contra christianos'. Non autem extenditur ad eos qui actualiter reclamantes baptizati sunt, quia tales nunquam fuerunt christiani neque characterem receperunt.” Cf: Ibid., pp. 68-69. Grifo meu.

inquirida, e certamente àquela altura seria difícil distinguir aqueles que teriam declarado aceitar a fé cristã daqueles que teriam permanecido contrários até o fim, visto que, quando escrevia tais palavras, aproximava-se a terceira geração de cristãos-novos. No entanto, a ausência de qualquer projeto de catequizar esta parcela da população e aproximá-la do clero e da doutrina, ideia defendida em outras passagens de seus apontamentos, como veremos, tornava-a menos responsável por seus erros. Além disso, o ato de pôr em questão a própria veracidade do sacramento nestas condições ia na contramão dos debates teológicos em Portugal naquele momento, e pouquíssimos manifestaram opinião similar.⁹⁸ As críticas à política religiosa da Coroa, especificamente à expulsão dos judeus e ao batismo forçado, bem como à perseguição inquisitorial aos previamente suspeitos cristãos-novos, são muito evidentes nestas passagens.

Tal discussão a respeito da conversão forçada à fé e do uso de violência contra os infiéis tem um duplo aspecto. O dominicano deixava registradas suas ideias a respeito dos debates sobre a questão americana, o domínio sobre as terras recém-descobertas, o direito de guerra justa e a propagação forçada da fé católica entre povos até então desconhecidos. Suas palavras, contudo, cabiam também para outra questão em voga naquele momento, problema muito mais próximo de seus olhos que a questão indígena: o batismo forçado dos judeus. Para ambos os casos, no entanto, o conceito de infidelidade como ignorância, desconhecimento, é ponto-chave. Para tais casos, afirmava a ausência de culpa cristã. A imposição da fé pela violência não se caracterizava como verdadeira conversão e, portanto, a desobediência às leis que nunca se havia prometido de coração aberto seguir não poderia ser investigada ou punida. Esta não seria a opinião de Frei Bartolomeu a respeito de outros delitos, de hereges criados e doutrinados na fé católica, deliberadamente rebeldes, pertinazes.

Nos comentários à *questão XI*, Frei Bartolomeu dos Mártires definia a heresia como a eleição de ideias em matéria de fé condenadas pela Igreja. Seu caráter fundamental, como haviam afirmado outros antes dele, em especial Alfonso de Castro, seria definido pela pertinácia; a heresia significa a adesão, por parte de cristãos, batizados, àquilo que se sabe deliberadamente condenado pela Igreja (concórdia dos santos ou Pais da Igreja) ou evidentemente expresso nas Escrituras.

A respeito da jurisdição sobre a heresia e sua perseguição, seguindo São Tomás de Aquino afirmou que os atos interiores não estariam sob jurisdição humana: “É ridículo, pois,

⁹⁸ Para um panorama da questão, cf: MARCOCCI, Giuseppe. “...per capillos adductos ad pilam”... op. cit., pp. 362-381.

que outro seja juiz naquilo que, por sua natureza, é a si incognoscível, então.”⁹⁹ Frei Bartolomeu ressaltou que os hereges ocultos podem apresentar-se diante dos inquisidores da herética pravidade para receberem absolvição mediante penitência secreta, mas não seriam, no entanto, obrigados a se entregarem.¹⁰⁰ No entanto, afirmou que a Igreja pode obrigar no que diz respeito a atos interiores que são razões de atos exteriores, e usa como exemplo a própria excomunhão pronunciada pelos inquisidores que “por ódio ou amor procedem ou omitem proceder contra alguém”,¹⁰¹ excluindo do corpo da igreja e condenando aqueles que devido a ato interior poderiam constituir-se em ameaça à comunidade. Ao questionar a necessidade de autodenúncia, possibilitava a reconciliação destes hereges sem infâmia ou prejuízo temporal. Mais um potencial perigo para o *modus faciendi* inquisitorial e para a instauração do medo generalizado que garantia a perpetuação do sistema. Ademais, é latente o incomodo do dominicano com o procedimento dos inquisidores que, mesmo em uma breve passagem, é insinuado como tirânico e afetado por sentimentos individuais, um mau uso da jurisdição a eles oferecida pela Igreja e pelo poder temporal.

Sobre o próprio conceito de heresia, a consciência do erro e a pertinácia como condições essenciais para a classificação de determinado delito como tal impunham, no entanto, são necessárias algumas considerações. A heresia não se daria nos casos que decorrem de ignorância. Caso se desconheça que uma determinada ideia sustentada é condenada pela Igreja, não haveria culpa por heresia, embora possa haver culpa por ignorância vencível, ou seja, negligência em ouvir pregações e procurar a palavra de Deus. A mente adere àquilo que se crê ensinado pela Igreja e, portanto, não há heresia. Apenas a dúvida deliberada exclui a ortodoxia. A ignorância vencível seria, todavia, mortalmente culpável.¹⁰²

O binômio consciência/ignorância como fundamental para a definição do próprio conceito de heresia é perceptível também nos comentários a respeito da entrega dos hereges relapsos ao braço secular. Frei Bartolomeu afirmava que aqueles que caíssem pela primeira vez em heresia por ignorância e sem pertinácia, sendo convencidos pelos inquisidores de seus erros, não deveriam ser mortos quando retrocedessem na mesma, uma vez que apenas o momento em que caíssem novamente no mesmo erro, cientes de que aquilo seria contra a fé, poderia ser

⁹⁹“Ridiculum est enim quod aliquis sit iudex in eo quod, suapte natura, est sibi incognoscibile; ergo.” Este argumento poderia, como sugeriu Frei Bartolomeu, suscitar dúvidas a respeito da necessidade de se confessar anualmente todos os pecados, inclusive os interiores. A isto, responde que a confissão não é apenas de direito humano mas também divino, obrigação imposta por Deus, onisciente, o único capaz de julgar os delitos mentais. Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae...op. cit., III, p. 81.

¹⁰⁰ Ibid., p. 83.

¹⁰¹ Ibid., p. 82.

¹⁰² Ibid., pp. 74-76.

considerado como a primeira vez que pecam por heresia.¹⁰³ Na visão do dominicano, ciente de quão raso era o conhecimento que se tinha da doutrina católica e da negligência daqueles que deveriam ensiná-la, aqueles que sem conhecimento procediam deviam ser tratados com benevolência e misericórdia. Para que alguém fosse considerado herege era necessária a consciência de se estar defendendo uma doutrina contrária à afirmada como correta pela Igreja Católica. O sistema de policiamento idealizado pelo dominicano levava em conta os pormenores de cada caso, e a ignorância constituía, para Frei Bartolomeu, um fator que isentava da culpa.

De acordo com o próprio Evangelho (Lucas XIII, 47-48), a ignorância constituía um fator atenuante de culpa, mas não escusava totalmente. Santo Agostinho, por exemplo, recusava-se a aceitar a ignorância como fator que conduziria ao perdão total, e Graciano e São Bernardo a apontavam como pecado por si própria e, portanto, passível de punição. No entanto, como destacou Henry Charles Lea em sua monumental *A History of auricular confession and indulgences in the Latin Church*, com a obrigação de confissão anual que trazia a revelação da pouquíssima instrução dos indivíduos nos dogmas e preceitos da Igreja, foi necessária uma abertura para que se levasse em conta o problema da ignorância. Marcando um novo olhar sobre a questão, São Tomás de Aquino¹⁰⁴ afirmava que se a ignorância era tanta que estivesse excluído o desejo de fazer mal, então não havia pecado ou culpa; caso contrário, era necessário ter contrição pelos pecados cometidos. Assim, a ignorância passava a ser dividida nos tratados tardo-medievais em invencível/inculpável e vencível/imperdoável (a primeira escusava totalmente e a segunda agravava a culpa), polos conectados por uma série de classificações: ignorância simplex, probabibilis, vincilibis, affectata e crassa.

A primeira, *simplex*, era a ignorância invencível, involuntária, caracterizada pelo desconhecimento da existência de lei ou preceito e, portanto, da necessidade de se procurar conhecimento. Nos casos de obtenção de informações erradas e má instrução, dava-se a classificação de *provável*. Estas eram perdoáveis.

Quando o desconhecimento poderia ser sanado, quando houvesse consciência da necessidade de se frequentar a igreja, ouvir sermões, etc., tinha lugar a *ignorantia vincibilis*, que poderia ser leve ou grave. Já a *affectata* tinha lugar quando se preferia permanecer na ignorância para pecar impunemente. Por fim, a ignorância *crassa* ou *supina*, marcada pela total

¹⁰³ Ibid., p. 84

¹⁰⁴ Os comentários de São Tomás de Aquino sobre o assunto encontram-se na distinção XVII dos comentários sobre o *Quartum Sententiarum* e na *questão II*, artigos 2º. e 3º. da *Prima Secundae*.

negligência.¹⁰⁵

Frei Bartolomeu dos Mártires definia nos comentários à *questão LXXV* da *Prima Secundae* a ignorância invencível como aquela que um indivíduo não pode vencer, como no caso em que um camponês que frequenta a missa em dias festivos e ouve o pároco atentamente, mas ignora alguma excomunhão de direito sobre a qual nada lhe foi dito. Já a ignorância vencível, que constituía um pecado por si só, poderia ser dividida em *affectata*, quando se opta pela ignorância, e *crassa*, caracterizada pela falta de instrução decorrente da negligência.¹⁰⁶ Como se vê, a classificação apresentada pelo dominicano não diferia muito daquela aceita pela maior parte dos teólogos tardo-medievais e seus contemporâneos. A aplicação do conceito de ignorância, no entanto, seria muito distinta do padrão.

A questão da ignorância invencível encontra-se presente não apenas neste ponto dos escritos de Frei Bartolomeu dos Mártires, mas perpassa os comentários à *Suma Teológica* em várias passagens. Na já comentada *questão XXXIII*, ressaltou que aquele que invencivelmente desconhece sua condição de pecado estaria já perdoado simplesmente por sua ignorância. É interessante observar que o exemplo colocado diz respeito justamente aos recém-convertidos à fé católica que não tivessem sido propriamente instruídos, figura que muito se assemelha à dos batizados em pé. Aqueles que, por falta de instrução nos mistérios da fé, ignoram suas verdades, estariam automaticamente perdoados:

Dizes: dou caso de necessidade quando por um novo converso à fé e ainda não nela educado é enganado por um herético, a quem ignora ser herético e enganador: sou obrigado então a defender aquele, instruir e contra o herético avisar. Digo contra: porque, se aquele invencivelmente e inculpavelmente ignora que aquele é enganador, é desculpado se por aquele em algo é enganado.¹⁰⁷

Ainda na mesma *questão XXXIII*, em passagem distinta a respeito da necessidade da aplicação do preceito de correção, ressaltava que aqueles que perseveraram em pecado por ignorância invencível serão escusados e salvos sem remédio extrínseco, como já mencionamos acima. Por não terem consciência de seus pecados, não se encontrariam em necessidade extrema de correção, pois não incorriam, assim, em qualquer tipo de culpa.¹⁰⁸

¹⁰⁵ LEA, Henry Charles. **A History of auricular confession and indulgences in the Latin Church**. Filadélfia: Lea Brothers & C.O., 1896, v. 2, pp. 248-253.

¹⁰⁶ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotationes super Primam Secundae*. In: ROLO, Raul. **Theologica Scripta**, II. Braga: [s/n], 1973, pp. 417-420.

¹⁰⁷ “Dicis: do casum necessitatis, quando de novo conversus ad fidem minusque in ea eruditus circumvenitur ab haeretico, quem ignorat esse haeticum ac deceptorem: teneor tunc illum defendere, instruere et contra haeticum avisare. Contra: quia, si ille invincibiliter ac inculpabiliter ignorat illum esse deceptorem, excusatur si ab illo in aliquo decipiatur.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 268.

¹⁰⁸ Cf: *Ibid.*, pp. 257-259, 279-281.

A importância da ignorância para a definição da ausência de culpa pode ser percebida também em suas observações sobre a excomunhão. Seguindo São Tomás de Aquino, afirmou que as leis papais desligam da Igreja apenas os negligentes e não os ignorantes. Para a excomunhão, é necessário o conhecimento das leis que a regulam:

porque ninguém incide em algum cânone de excomunhão a não ser com intenção, quando tenha lugar a maior das penas, nem ofende o fundador do cânone quem o cânone invencivelmente ignora; por esta razão as penas permanecem sujeitas somente ao juízo divino, não sejam julgadas pela lei humana as que a ela não pertencem.¹⁰⁹

A esta opinião Frei Bartolomeu dos Mártires acrescentava algumas limitações. Para que se constitua ignorância invencível, é necessário que as leis que regulam os casos de excomunhão não sejam publicadas na diocese. A esta condição se seguem as obrigações da grei de frequentar a igreja e as pregações e dos prelados e curas de publicar as leis da igreja nas terras sob sua jurisdição.¹¹⁰ É a própria negligência do clero que fundamenta a ignorância: “Donde, é falso que alguns canonistas digam que ninguém ignora invencivelmente a lei.”¹¹¹

Este princípio fica muito claro no ponto em que disserta, ainda nos comentários à *questão XI*, a respeito das causas pelas quais nascem as heresias. Afirmou serem seis, três intrínsecas e três extrínsecas. Dentre as intrínsecas, estariam a sede de glória, a excessiva afeição pelas próprias opiniões – ou amor pelas novas – e a leitura assídua de livros de gentios. Já as extrínsecas seriam a negligência dos bispos em não reprimir os erros em princípio, o abandono das pregações e a tradução das letras sacras para a língua vulgar.¹¹² Aqui encontramos mais uma vez a questão da ignorância vinculada, no entanto, à própria responsabilidade da Igreja de ensinar a doutrina e fazer-se próxima dos fiéis, obrigações que seriam negligenciadas. Se o reino de Deus na terra encontrava uma ameaça que vinha de dentro, os culpados seriam também os próprios clérigos, relapsos, negligentes, muitas vezes mal preparados para a tarefa e mais preocupados com os prazeres mundanos. Tanto o ensino da doutrina para evitar os erros contra a fé de ignorância invencível ou vencível quanto a vigilância constante que os reprimisse seriam responsabilidade fundamental do pastor na luta contra as heresias.

É interessante observar que este argumento sobre os motivos pelos quais nascem as

¹⁰⁹ “... quia nullus incidit in aliquem canonum excommunicationis nisi sit in dolo, cum sit maxima poenarum, neque offendit conditorem canonis qui canonem invincibiliter ignorat; ideo soli poenae in iudicio divino videtur manere subiectus, non debita ex lege humana quam non contemnit.” Cf.: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Scripta super quartum sententiarum*. In: ROLO, Raul. *Theologica Scripta*, V. Braga: [s/n], 1975, p. 949.

¹¹⁰ Ibid., pp. 950-951.

¹¹¹ “Unde, falsum est quod aliqui canonistae dicunt quod nemo invincibiliter ignorat ius.” Cf: Ibid., p. 946.

¹¹² MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 79.

heresias foi retirado do tratado de Alfonso de Castro. Cada uma das razões, intrínsecas e extrínsecas, são explanadas, cada uma em um capítulo próprio, no terceiro livro de *De justa haereticorum punitione*. A obra, apesar de sua posição marcadamente filo-inquisitorial, apresentava também reflexões que apontavam para as obrigações da própria Igreja, tratando-a como também culpada pelo alastramento dos vícios e heresias. O que aparecia na obra de Castro como um alerta, na de Frei Bartolomeu era um dos argumentos utilizados para expressão de uma alternativa, ao passo que a negligência dos pastores era a raiz da ignorância da grei.¹¹³

Assim, percebe-se que, para D. Frei Bartolomeu dos Mártires, os conceitos de infidelidade e heresia só poderiam ser pensados levando-se em conta a questão da ignorância, da consciência do erro, que eram vistos como, em grande parte, culpa da própria Igreja e de seu clero relapso, o que ainda implicava uma noção estendida de pertinácia, ponto que ocupava também lugar de destaque na obra de muitos outros autores, mas para o futuro Arcebispo de Braga dava azo a um sistema de disciplinamento dos comportamentos relativos a matérias de fé mais equilibrado, fundado na misericórdia e no ensino.¹¹⁴

A compreensão da ignorância por Bartolomeu dos Mártires como fator atenuante de culpa tinha, contudo, outro peso quando dirigida a outros delitos que não os dos recém-convertidos.

No apêndice à *questão* XI, o dominicano aprofundou-se no debate conceitual, dissertando sobre os delitos que recaíam sobre a classificação de heresia. A escolha sobre os tipos de delitos a serem tratados e a forma como abordou cada um deles parecem-nos muito significativas.

O primeiro delito analisado por Frei Bartolomeu dos Mártires foi a blasfêmia. Afirmando sua afinidade com a heresia, declarou ser necessário atentar para a intenção e o

¹¹³ CASTRO, Alfonso de. op. cit., pp. 188-220.

¹¹⁴ Tal entendimento sobre a invencível ignorância dos cristãos-novos tinha como claro fundamento as considerações de Vitória sobre os nativos americanos e seu perpétuo estado de infância – teoria que, mais de um século mais tarde, frutificaria nos debates sobre a culpabilidade dos indígenas. Segundo Gerardo Cisneros, o problema da ignorância e da rusticidade dos indígenas e a possibilidade de responsabilizá-los por suas faltas permeou o debate teológico e jurídico dos séculos XVII e XVIII. De la Peña Montenegro, Bispo de Quito (1654-1687) afirmava em seus tratados a miséria e rusticidade dos indígenas, que deveriam ser tratados com benevolência e compaixão por suas faltas cometidas sem malícia por falta de entendimento e ignorância; da mesma forma, Juan de Solórzano y Pereyra, jurista espanhol, retomava os argumentos de Acosta para afirmá-los como rústicos. O jurista jesuíta Murillo Velarde definia a ignorância invencível como inculpável, e portanto escusa da pena o ignorante ao menos no foro interno. No mesmo sentido, destaca-se também a pesquisa em andamento de Maria Leônia Resende sobre a questão da ignorância e da rusticidade dos indígenas como argumentos atenuantes no exame dos delitos por eles cometidos. Mais de um século depois de Bartolomeu dos Mártires, a tratadística hispânica e a própria vigilância inquisitorial portuguesa retomavam a questão da ignorância como fator de definição para a culpabilização de um grupo social específico. Cf.: CISNEROS, Gerardo. **¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII**. México, D. F.: UNAM; Instituto de Investigaciones Históricas, 2014; RESENDE, Maria Leônia. Vinhas do Senhor: O clero indígena no Brasil colonial. **Tempos Gerais**. São João del Rei, v. 5, pp. 113-131, 2014.

sentimento daquele que profere a blasfêmia. Quando não houvesse ideia errônea sobre Deus no intelecto, mas se proclamasse algum insulto à figura ou ao poder de Deus e da Igreja por parvo sentimento, não haveria heresia, como quando alguém “chama uma mulher de meretriz que saiba ser casta, assim como acerca de Deus alguém alcança tomar Deus não ser onipotente, e todavia sentir pelo ânimo o contrário [...]”.¹¹⁵ No entanto, aquele que “blasfemando tem intelecto consonante à boca” é herético.¹¹⁶

Em seguida, Frei Bartolomeu demorou-se algumas páginas sobre os delitos de adivinhação, magia e feitiçaria, permitindo algum acesso a suas ideias a respeito de um tema tão pouco debatido nos tratados lusitanos. Segundo José Pedro Paiva, os letrados portugueses não foram tomados pelo terror das bruxas como aconteceu no restante do continente e pouquíssimos foram os que se dedicaram a escrever sobre o tema, principalmente durante o século XVI. O único registro relativo a este período foi uma peça sobre feitiçaria e superstições escrita justamente por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. No entanto, infelizmente, o tratado se perdeu. Houve apenas duas obras sobre o assunto no Portugal do século XVII, ambas no período da União Ibérica: *De incantationibus seu ensalmis*, de Manuel Vale de Moura (1620) e *Memorial e antidoto contra os pos venenosos que o Demonio inventou e per seus confederados espalhou, em ódio da christandade*, de Manuel de Lacerda (1631).¹¹⁷ Assim, torna-se viável conhecer, ainda que em menor escala, as ideias do dominicano a respeito de um delito que não gerou um debate no Reino e parece ter incomodado pouco os inquisidores portugueses. É possível pensar, no entanto, que Bartolomeu dos Mártires tenha sido um dos pouquíssimos letrados portugueses que se interessavam pelo assunto, ao menos a ponto de deixar registradas suas reflexões sobre o tema. Esta ideia é corroborada pela análise de sua atividade de repressão ao delito de feitiçaria no Arcebispado de Braga, que será debatida adiante.

Sobre os adivinhadores, que poderiam se dar a conhecer por nomes diversos, como “augures”, “auruspices”, “chiromantici”, “sortilegi”, etc., declarou haver heresia apenas se requisitassem dos demônios conhecimentos que eles não poderiam ter, como se neles reconhecessem algum tipo de divindade;¹¹⁸ caso contrário, mesmo que implícita ou explicitamente invocando demônios, se fosse mantida a fé católica no coração, apenas pecariam

¹¹⁵ “[...] vocat aliquam mulierem meretricem quam scit esse castam, ita circa Deus contingit aliquem asserere Deum nin esse onnipotentem, et tamen contrario animo sentire [...]”. Conferir: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 87.

¹¹⁶ Ibid., p. 87.

¹¹⁷ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Notícias, 2002, p. 19.

¹¹⁸ A heresia se daria também caso fossem acionados outros procedimentos já considerados como tal, como batizar mortos ou utilizar o sacramento da eucaristia para malefícios. Cf.: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Annotata in Secundam Secundae... op. cit., III, p. 88.

gravemente. A este respeito, Frei Bartolomeu declarou: “Por esta razão devem ser examinados pelos inquisidores de que modo tenham dentro de si acerca da fé.”¹¹⁹

Já a respeito dos magos, que seriam aqueles que requisitam dos demônios feitos como “milagres ou coisas estupendas”, Frei Bartolomeu afirmou:

Estes [os demônios] nunca fazem estas coisas estupendas a não ser por pacto antes feito entre aqueles e o demônio: não de graça o demônio comunica sua potência; que o pacto quando é expresso é com o mesmo demônio, quando implícito, como quando não é feito imediatamente com o mesmo demônio, mas o é com outro seu discípulo, ou porque faz estas coisas que por antigo pacto feito com o demônio tenham virtude. Se então o mago promete ou faz algo com complacência do demônio que a fé católica repugna, como impor honras divinas ao demônio, etc., é presumido herético e será verdade nestas coisas, se o coração conforma pelo dito ou pelo feito, porque assim como pelo coração crê que aos demônios devem ser dadas honras divinas. Que se o pacto nada inclui que repugna a fé católica, mas só promete a si que há de perseverar em algum crime, como em furto, homicídio, etc., para que algo desejado seja obtido através do demônio, então deve ser visto o que a alma sente acerca do poder do demônio: que se crê eles poderem algo que não podem, como o poder de ressuscitar os mortos, verdadeiramente (pois somente de Deus é) é herético; ou os homens transformarem-se em brutos animais, que não é coisa real, mas segundo fantásticas ilusões lemos os demônios terem feito, como trata Agostinho, 18º da *Cidade de Deus*, cap. 18.¹²⁰

É interessante observar que o ponto fundamental para se definir se o delito é ou não herético não é a existência do pacto demoníaco mas a crença nos poderes dos demônios. Afronta à autoridade e aos ensinamentos da Igreja, engano e questionamento do poder e conhecimento reservados a Deus: nestes pontos consistia o caráter herético destas práticas, o que se confirma também pelo próprio conceito de Frei Bartolomeu sobre os malefícios. A crença de que os demônios poderiam compelir a vontade e os sentimentos dos homens ou de que o uso dos procedimentos sacramentais em malefícios poderiam ter efeitos constituía heresia. O prejuízo causado ao corpo ou à alma de terceiros alcançado através de pacto demoníaco no qual se prometera alguma injúria explícita à fé, como a destruição de imagens e outros símbolos era

¹¹⁹ “Ideo examinandi sunt ab inquisitoribus quomodo intus se habeant circa fidem.” Cf: Ibid., p. 88. A questão da feitiçaria será analisada com mais detalhes à frente, no quarto capítulo.

¹²⁰ “Hi autem nunquam faciunt haec stupenda nisi pactu prius facto inter illos et daemone: non enim gratis daemone illis communicat suam potentiam; quod pactum quandoque est expressum cum ipso daemone, quandoque implicitum, ut quando non fit immediate cum ipso daemone, sed cum aliquo eius discipulo, aut quia facit ea quae ex antiquo aliquo pacto cum daemone factohabent vim. Si ergo magus promittit aut facit aliqua in daemone obsequium quae fidei catholicae repugnant, ut divinus honoris daemone impendendo, etc. Praesumitor haereticus erit in rei veritate, si cor conformat dictis aut factis, quia scilicet corde credit daemone esse dandos divinos honoris. Quod si pactum nihil includit repugnas fidei catholicae, sed solum promittit. Se perseveraturum in aliquo crimine, ut in furto, homicidiis, etc., ut aliqua desiderata a daemone consequatur, tunc videndum est quid animo sentit circa daemone potestatem: quod si credit eos posse aliquod quod non possunt, ut quod possit suscitare mortuos vere (quod solius Dei est), haereticus est; aut homines transferre in bruta animalia, quod non in rei veritate, sed secundum phantasticas illusiones legimus daemones fecisse, ut tractat Augustinus, 18º. De civitate Dei cap. 18.” Cf: Ibid., pp. 88-89.

também herético. Percebe-se que o dominicano valorizava mais o ato de desafiar a potência divina e insultar os símbolos católicos que o próprio ato de se associar ao demônio.

Seguindo sua classificação dos agentes das práticas mágicas, os bruxos seriam aqueles que manifestamente negam o batismo, a fé e os sacramentos diante do demônio em atos de voluptuosidade. Este, segundo Frei Bartolomeu:

em certos tempos conduz a jogos noturnos onde homens e mulheres naquelas profissões são congregados e obscenas torpidezes exercem com incubos e súcubos, etc. E depois prejudicam muitos outros, especialmente matam crianças não batizadas, etc.¹²¹

Estes, que negam abertamente a fé de Cristo e prometem de coração a ela não retornar, para o dominicano, não eram apenas hereges como também apóstatas. No entanto, caso a fé permanecesse inviolada no coração, renegada somente pela boca, não seriam verdadeiros apóstatas.¹²² Mais uma vez, Frei Bartolomeu declarava a necessidade de se considerar não apenas as práticas e aparências, mas o sentimento que se guardava em relação à fé. Caso não houvesse má intenção e uma verdadeira oposição aos preceitos e dogmas da Igreja, não seria possível definir um indivíduo como herege. Apenas a oposição ao catolicismo merecia tal classificação e, portanto, a correção e as penas cabíveis ao delito de heresia.

As palavras mais duras, contudo, foram dedicadas aos luteranos. Bartolomeu dos Mártires mostrava nestes comentários ver a heresia de Lutero como a verdadeira ameaça à cristandade e afirmava a necessidade de esmagá-la sem piedade:

Pergunta-se também: se acaso os heréticos devam ser punidos. É manifesto que sim, e à antiga heresia foi oposto, mas nunca à dos Luteranos: com efeito, isto ensinaram para que o mundo mais livremente corrompessem e de suas vidas se acautelassem. E é provada evidentemente a insanidade do erro: Malfeitores perniciosos à república devem ser punidos e exterminados do mundo; mas os heréticos são tais, então. [...] não, pois, de outra forma possa a república subsistir, e o Senhor disse: Todos os que pegam da espada, pela espada morrerão [...] porque sumamente em Deus transgridem e, por consequência, em toda a comunidade [...] porque maximamente perturbam a paz e a unidade eclesiástica, donde todos por mérito são chamados cismáticos, ou seja, divisores [...] porque subvertem o fundamento de toda religião como da virtude: obviamente de tanta malícia é o vício de heresia quanto de dignidade e de necessidade é a fé.¹²³

¹²¹ “[...] certis temporibus ducit illos ad ludos nocturnos ubi viri et feminae illius professionis congregantur et obscenas turpitudines exercent cum incubis et sucubis, etc. Et postea pluribus nocent, praesertim occidunt infantes non baptizatos, etc.” Cf.: Ibid., pp. 89-90.

¹²² Ibid., p. 90.

¹²³ “Dubitatur ultra: an haeretici sint puniendi. Manifestum est quod sic, et oppositum fuit antiqua haeresis, et nunc Lutheranorum: ut enim liberius mundum corrumpere et suae vitae providerent hoc docuerunt. Et probatur evidenter erroris insania: Malefactores reipublicae perniciosi sunt puniendi ac de mundo exterminandi; at haeretici sunt tales; igitur. [...] non enim alias posset respublica subsistere, et Domino dicente: *Ominis qui gladio acceperit*

E ainda:

Em segundo lugar, é provada a conclusão pelos feitos dos santos, de fato o Apóstolo Paulo, em *Atos* 13 [10,11], pela cegueira trespassou um certo pseudoprofeta: (diz) ‘Ó cheio de todas as astúcias e de todas as falácias, filho do diabo, inimigo de toda justiça, não deixarás de subverter os caminhos retos do Senhor. E agora a mão do Senhor pesa sobre você, e ficarás cego e não verás mais o sol. E imediatamente a escuridão e as trevas abateram-se sobre ele’, etc. Se tanta severidade usou Paulo, quando queria subverter Sergio Paulo pro-cônsul, o que faria agora com Lutero que tantos chefes, marqueses, bispos, cidades, províncias, etc., subverte?¹²⁴

Percebe-se que a heresia luterana, na teoria, era aquela que maior preocupação causava ao dominicano. Estes seriam os maiores inimigos da cristandade, que com suas ideias não apenas ofendiam de maneira gravíssima a Igreja e a fé de Cristo como também dividiam-nas, perpetuando a sedição e a desobediência aos superiores. Aqueles que prometeram em batismo servir à fé, a ela devem ser compelidos e, se nisto faltassem, causando prejuízo à república, deveriam ser exterminados sem misericórdia. Nota-se aqui uma grande diferença de tratamento entre a heresia luterana, considerada um delito de cristãos-velhos, minimamente conhecedores da fé católica, nela criados, e os delitos dos cristãos-novos, muitos dos quais haviam sido batizados à força, que pouco ou nenhum ensinamento tiveram sobre a fé de Roma, para os quais nenhum tipo de política catequética foi dirigida. Aos primeiros, que subvertiam a fé em que nasceram e cresceram, o extermínio; aos segundos, marcados pelo batismo *ex opere operato* que não deveria ter sido realizado e nem deveria ser, em muitos casos, considerado válido, maior benevolência e a consciência de que o problema encontrava-se também com o próprio clero católico.

Cabe ressaltar que no momento em que o dominicano escrevia estes comentários, a questão luterana, que nunca foi considerada o maior dos problemas lusitanos, apesar de ter tido uma relevância maior do que muitos estudiosos da Inquisição acreditam, tinha realmente pouca entrada em Portugal. O elemento cristão-novo, no entanto, durante todo o período em que Frei Bartolomeu elaborou estes comentários ou voltou a estes escritos, e especialmente no período

gladio perbit [...] quia summe in Deum deliquunt et, per consequens, in totam communitatem [...] quia maxime turbant pacem et unitatem ecclesiasticam, unde, omnes merito dicuntur schismatici, scilicet divisores [...] tum quia subvertunt fundamentum totius religionis ac virtutum: tantae quippe malitiae est vitium haeresis quantae dignitatis ac necessitatis est fides.” Cf: Ibid., p. 90.

¹²⁴ “Secundo probatur conclusio ex factis sanctorum, nam Apostolus Paulus, *Actuum* 13 [10,11], caecitate percussit quemdam pseudoprophetam: *O plene (ait) omni dolo et omni fallacia, fili diaboli, inimice omnis iustitiae, non desinis subvertere vias Domini rectas. Et nunc ecce manus Domini super te, et eris caecus et non videns solem usque ad tempus. Et confestim cecedit super illum caligo et tenebrae*, etc. Si tanta severitat usus est Paulus, quoniam <ille> subvertere volebat Sergium Paulum proconsulem, quid faceret nunc Lutero qui tot duces, marchiones, episcopos, civitates, provincias, etc., subvertit?” Cf: Ibid., p. 91.

inicial do funcionamento do Tribunal, foi sempre considerado pelo Santo Ofício e pela quase unanimidade dos teólogos do Reino como o grande inimigo.

Nos comentários à *questão X*, a respeito do artigo sétimo, sobre a realização de disputas públicas com os infiéis, o foco de Bartolomeu dos Mártires recaía sobre a heresia luterana. Com os luteranos, não seria justo fazer disputa pública, visto que o objetivo destes infiéis seria apenas ter testemunhas ignorantes e carnavais para suas ideias; melhor seria, segundo o dominicano, lidar com eles pelo fogo, como haviam já sustentado outros teólogos. Já para os que nunca tivessem recebido o batismo, como pagãos e judeus, a disputa não deveria ser negada, em prol da manifestação da verdade da fé.¹²⁵

Foi na esteira dos comentários a respeito dos luteranos que Frei Bartolomeu expressou suas opiniões menos benevolentes e sua dúvida a respeito da possibilidade de correção para delinquentes tão obstinados e perniciosos ao bem comum:

Se doces palavras fossem úteis para reconduzir os hereges, não se moveria penas contra eles, mas os próprios são regularmente obstinados e endurecidos em seu senso que nenhuma razão admitem, de toda autoridade se afastam e a seus erros exortam, por esta razão a medicina mais amargas fugimos, assim como o Senhor nem sempre move as coisas com palavras brandas, mas às vezes pelos chicotes, como quando expulsou do templo os numulários, os quais de longe são os heréticos mais detestáveis. E o Senhor dizia do homem por quem o escândalo veio ‘que seja pendurada no pescoço dele uma pedra e o soltem ao mar’, etc., E Paulo, em Gálatas 5 [12]: Que sejam mutilados os que vos disturbam. E assim pelas sacras letras o carvalho prolonga a punição dos heréticos, e, se não prolongasse, é suficiente que o direito natural diga que os perniciosos à república devem ser exterminados.¹²⁶

Em seu comentário sobre a relapsia no *Apêndice*, mais uma vez, mesmo tendo passado à discussão de outros temas, voltava a tratar com palavras severas a heresia luterana, afirmando mais uma vez como muito difícil a correção destes, negando a crítica que moviam ao relaxamento dos relapsos ao braço secular.¹²⁷ A este comentário, emendava a questão da necessidade de denúncia dos heréticos pertinazes e da admoestação secreta, abordada, contudo, de maneira diferente daquela desenvolvida na *questão XXXIII*. É claro que nos comentários à

¹²⁵ Ibid., p. 66.

¹²⁶ “Ad hoc dicitur quod si dulcia verba prodescent ad reducendum haereticos, non ageretur contra illos poenis, sed ipsi regulariter sunt obstinati et indurati in suo sensu ut nullam rationem admittant, omnem auctoritatem evadant et ad suos errores extorqueant, ideo ad medicinas amariores confugimus, sicut Dominus non semper egit rem verbis blandis, sed aliquando verberibus, ut quando eiecit de templo nummularios, quibus longe detestabiliores sunt haeretici. Et Dominus de homine per quem scandalum venit dicebat quod *expedit ei et suspendatur collo eius mola asinaria*, etc. Et Paulus, Ad Galatas 5 [12]: Utinam abscindantur qui vos conturbant. Et sic ex sacris litteris robur trahit haereticorum punitio, et, esto non traheretur, satis est quod naturale ius dicat perniciosos reipublicae esse exterminandos.” Cf: Ibid., pp. 91-92.

¹²⁷ O pedido de clemência dos seguidores de Lutero tinha base nas palavras de Paulo de que o homem herético, após primeira e segunda correções, deveria ser evitado (Tito, III,10). Cf.: Ibid., pp. 93-94.

questão cujo tema era o crime de heresia, a discussão sobre o preceito de correção fraterna foi somente por este prisma abordada. Parece, no entanto, que ao próprio uso da palavra heresia era dado um sentido diferente daquele utilizado nos comentários à *questão XXXIII*, denominando em especial os delitos debatidos nas páginas precedentes. Em uma leitura ininterrupta, é difícil dissociar o vocábulo heresia do conjunto de delitos debatidos no *Apêndice*, em especial dos seguidores de Lutero. A heresia, Bartolomeu dos Mártires afirmava-a como mal pestilentíssimo, ocasião de ruína para toda a multidão. E como o bem comum deveria ser preferível ao particular, caberia assim a obrigação de denúncia, mas apenas no caso de herege pertinaz, que “não erre por ignorância, mas por malícia”. O dominicano recordava a limitação imposta por São Tomás, de que a denúncia não seria necessária caso se acreditasse firmemente poder impedir o mal – no entanto, ressaltava as limitações de tais palavras, de forma muito mais enfática que nos comentários à *questão XXXIII*, recomendando que a certeza da correção, não temporária, mas permanente, ou enquanto se mantivesse o perigo para a comunidade, deveria ser cuidadosamente ponderada, e acrescentava que em casos raríssimos isto poderia se aplicar ao herege, recomendando então que, nestes casos, se procedesse à denúncia.¹²⁸ Em seguida a estas palavras mais duras, Frei Bartolomeu adverte, no entanto, que caso haja dúvida sobre a malícia ou a pertinácia do herege, a correção prévia se faz necessária. Da mesma forma, retomava ainda o problema da ignorância, afirmando que aquele que por este motivo reproduz algum erro devia ser corrigido fraternalmente antes que se denunciasse; apenas caso o pecador deliberadamente afirmasse não desejar obedecer à fé católica a denúncia ao juiz seria necessária.¹²⁹

As diferenças entre os dois textos são marcantes, e pela própria proximidade temporal em que foram escritos os comentários às duas questões (isto sem mencionar que o texto foi retomado posteriormente e assim uma possível incoerência poderia ter sido desfeita) parece que neste trecho da *questão XI*, Bartolomeu dos Mártires tratava de um conceito diferenciado de heresia, como a própria forma como o texto foi conduzido sugere, trazendo a questão luterana à tona inúmeras vezes, associando-a à pertinácia e ao cisma, encadeando a análise da correção fraterna à condenação impiedosa dos luteranos. Dentre todas as ofensas a Deus, a que mais repugnava e preocupava Bartolomeu dos Mártires era a cometida pelos seguidores de Lutero,

¹²⁸ Seguindo Alfonso de Castro, adverte que caso se acredite que aquele que peca pode tê-lo feito por ignorância, deve ter lugar a admoestação. Mais uma vez, Castro era utilizado para fins mais piedosos que comumente o era. Se a correção, no entanto, fosse imediatamente refutada, Frei Bartolomeu afirmava que se deveria passar à denúncia, sem necessidade de se introduzir testemunhas, e afirmava ainda ali aceitar as condições para correção impostas por Gerson: o conhecimento do pecado, a oportunidade de tempo e a esperança de emenda, esta última refutada nos comentários à *questão XXXIII*. Cf.: Ibid., pp. 94-96.

¹²⁹ Ibid., pp. 95-96.

que afrontavam não apenas a autoridade divina mas especialmente a civil e deviam, por esta razão, imediatamente ser combatidos, denunciados, eliminados.

Percebe-se então a percepção que Frei Bartolomeu tinha dos diferentes tipos de heresia, do perigo que cada uma representaria para a cristandade e dos diferentes modos de lidar com cada uma delas. O dominicano vertia boa quantidade de tinta para tratar dos delitos de feitiçaria e luteranismo, utilizando para este último as palavras mais impiedosas, exatamente o inverso do procedimento do Santo Ofício e da maior parte dos teólogos portugueses, que privilegiavam o debate e a perseguição aos cristãos-novos, enquanto luteranismo e feitiçaria eram delitos menos valorizados. Dos extenso Apêndice à *questão XI* que tinha como tema a heresia, os cristãos-novos encontram-se praticamente ausentes. A escrita da História não se faz, contudo, e felizmente, apenas daquilo que se escreveu mas também daquilo que não se encontra sobre o papel. Enquanto às heresia de magos, feitiçarias e luteranos foi dedicado um número considerável de páginas, bem como as palavras mais ásperas, os cristãos-novos mal foram mencionados. Ausência significativa.

2.2.3) A confissão e o sigilo

O avanço inquisitorial sobre o sigilo da confissão, discutido no capítulo anterior, foi também objeto de questionamento por parte de Frei Bartolomeu dos Mártires. Em seus comentários à *questão XI* nos *Scripta super quartum sententiarum*, que trata do sigilo confessional, defendeu a importância de sua manutenção mesmo em face a pecados que prejudicariam terceiros.

Dentre as muitas justificativas para a preservação do sigilo a maior era a própria confiança no sacramento da penitência, sem a qual a ordem na comunidade estaria seriamente comprometida:

E é o sigilo de necessidade do sacramento (isto é, a natureza do sacramento necessita disto, não que não fosse sacramento sem isto, porque dado que fosse feito publicamente ainda assim seria sacramento, porque Cristo não institui o modo de ouvir o que confessa) e de necessidade do preceito divino. Do sacramento certamente, porque, assim como por sujeição a Deus em contrição significa esconder os pecados por Deus, isto é, a abolição e remissão (no dia do juízo, no entanto, que se hão de manifestar os pecados dos penitentes para glória deles), assim sujeito às chaves da Igreja, por confissão exterior, significa a ocultação deles ao homem. De preceito, no entanto, porque, ainda que no Evangelho não se coloque formalmente o preceito do sigilo, se deduz eficazmente pelo preceito de confissão, a que se ordena a este fim. É provada a consequência, porque, sem tal sigilo, ninguém iria querer se confessar. E

por isto, não pode o Papa neste preceito dispensar nem sob qualquer pena ordenar o oposto.¹³⁰

Sob o sigilo recaiam não apenas os pecados comuns mas também os impedimentos, ou seja, os casos reservados à absolvição episcopal e papal; além disso, o preceito não estava restrito aos pecados passados mas abrangia também, para Bartolomeu dos Mártires, os delitos futuros, que até o momento da confissão não passavam de intenção.¹³¹ A estas duas observações, apresentadas em sequência, se relacionam os casos de heresia conhecidos através da confissão sacramental. Caso reservado, a heresia não podia ser absolvida pelo clero comum, mas como delito confessado dentro do sacramento da penitência, apesar de não poder ser por este meio retirada, não poderia ser revelada, pois fazia parte daquilo que o confessor desconhecia por seus ouvidos humanos.

Ao inserir os delitos futuros no sigilo confessional, Bartolomeu dos Mártires tratava do combate às heresias e dos debates sobre a possibilidade de revelação de delitos que poderiam trazer prejuízo à comunidade. Nas palavras de São Tomás de Aquino na *questão XXXIII*, sobre a correção fraterna, analisada acima, estes delitos constituem o nó da discussão sobre o ato de publicizar aquilo que permanece oculto, ponto que veio a ser a chave da retomada do debate no século XVI. A justificativa inquisitorial de salvar a comunidade de um mal maior, a proliferação da heresia, avançando sobre reuniões e ritos de caráter herético que ainda viriam a tomar lugar, vinha refutada.

A recusa a aceitar a heresia e os delitos que poderiam trazer danos a terceiros ou à comunidade como razão lícita para a quebra do sigilo confessional aparecia ainda de maneira expressiva em uma extensa nota posterior à primeira escrita:

E certamente deve ser observado sobre Silvestre nesta parte, quando o beato Tomás diz que, se alguém tiver dito em confissão ter como proposito corromper a cidade com heresia, não por isso se pode revelar, mas somente se pode dizer ao prelado para que diligentemente vigie sua grei, se por isto não se revele a identidade da pessoa. Então não se deve prevenir o dano comum por isto ser contra a caridade, assim como não deve ser adulterado por causa da saúde do bem comum.

¹³⁰ “Et est tale sigillum de necessitate sacramenti (id est, natura sacramenti necessitat ad ipsum, non quod non esset sacramentum sine ipso, quia dato quod fieret publice adhuc esset sacramentum, quia Christus non instituit modum auriculariter confitendi) et de necessitate praecepti divini. Sacramenti quidem, quia, sicut per subiectionem ad Deum in contritione significatur tectio peccatorum a Deo, id est, abolitio et remissio (in die autem iudicii manifestabuntur peccata poenitentium ad eorum gloriam), ita subiectio clavibus Ecclesiae, per exteriorem confessionem, significat eorum occultationem ad hominem. Praecepti autem, quia, quamvis in Evangelio non inveniatur formaliter praeceptum sigilli, deducitur tamen efficaciter ex praecepto confessionis, ad quam ordinatur sicut ad finem. Probatur consequentia, quia, sine tali sigillo, nullus vellet confiteri. Et ideo, non potest Papa in hoc praecepto dispensare neque oppositum, sub quacumque poena, praecipere.” Cf.: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Scripta super quartum sententiarum ... op. cit., VI, p. 794.

¹³¹ Ibid., p. 795.

Note-se que o sigilo da confissão redundava no bem comum máximo: torna-se, assim, a confissão atrativa.¹³²

Assim, nem mesmo a preservação do bem comum seria justificativa para o desrespeito ao sigilo, uma vez que a revelação daquilo que foi dito em confissão traria ainda mais danos à comunidade, uma vez que desencadearia a total falta de confiança da grei no sacramento e, sem este, toda a lógica de absolvição dos pecados e de alívio da consciência estaria prejudicada. Este seria, para Frei Bartolomeu, o maior dos motivos para a manutenção do sigilo:

A necessidade de que haja a confissão no mundo é tanta quanto a de que haja o sigilo, porque, se não houvesse o sigilo, ninguém iria querer se confessar. E por isso, a principal razão sobre a qual fundamos a necessidade do sigilo é que de outro modo a confissão se tornaria odiosa no mundo, e até seria do mundo banida [...].¹³³

Para além desta justificativa maior, que visa de forma geral à preservação da ordem na comunidade fundada na manutenção da lógica penitencial, havia ainda outra questão de suma importância, complementar a esta primeira, lembrada por Bartolomeu dos Mártires: a dupla natureza do sacramento da confissão, sua pertença às leis humanas tanto quanto às leis divinas. Como matéria de direito humano, o segredo poderia ser violado. Já como matéria de direito divino, tal possibilidade não poderia ser sequer cogitada, uma vez que o confessor apresenta-se ao penitente como veículo entre o humano e o divino: “O que quer que seja dito em confissão, no entanto, sempre permanece matéria de segredo confessional, porque tudo é dito ao confessor não como homem, mas como vigário de Cristo.”¹³⁴

Por este motivo, mesmo nos casos em que a licença para revelar o conteúdo da confissão fosse oferecida pelo próprio penitente não seria lícito ao confessor revelar: “os segredos, no entanto, não pertencem ao conhecimento do homem, mas de Deus”.¹³⁵ A revelação do segredo não apenas era proibida como também não seria possível. Nem mesmo sob dispensa papal o

¹³² “Et certe mirandum est de Sylvestro in hac parte, cum beatus Thomas dicat quod, si aliquis dixerit in confessione se habere propositum inficiendi haeresi communitatem, non ideo potest revelari, sed solum potest dici praelato ut diligentius vigilet super gregem suam, si ex hoc non sequetur revelatio personae. Non enim est obviandum damno communi per id quod est contra caritatem, sicut non est adulterandum propter salutem boni communis. Notandum etiam quod celatio confessionis redundat in bonum commune maximum: redditur enim per hoc amabilis confessio.” Cf: Ibid., p. 796.

¹³³ “Quanta est necessitas quod sit confessio in mundo tanta est quod sit sigillum, quia, si non esset sigillum, nullus veller confiteri. Et ideo, principalis ratio fundamus necessitatem sigilli est quia alias confessio redderetur odiosa in mundo, imo de mundo auferretur [...].” Cf: Ibid., pp. 804-805.

¹³⁴ “in confessione semper perseverat materia secreti confessionalis, quia omnia dicuntur confessori non ut homini, sed Christi vicario.” Cf: Ibid., p. 797.

¹³⁵ Sobre isto, era necessário considerar também a licença dada pelo penitente como ilícita, visto quão necessária é a manutenção da boa fama junto a terceiros. Além disso, tal permissão era apontada por Frei Bartolomeu dos Mártires como “simpliciter data” Cf: Ibid., pp. 810-811.

confessor poderia revelar aquilo que ouviu sob o sigilo confessional: “O Papa, no entanto, não pode fazer com que o confessor saiba como homem o que sabia por Deus, porque tal sigilo não é em favor do Papa, mas do que se confessa; donde, somente o que se confessa pode a ele renunciar.”¹³⁶

A questão da violação da confissão foi também comentada no debate sobre o preceito da correção fraterna, em passagens que revelam ainda uma das poucas concordâncias entre Frei Bartolomeu dos Mártires e Domingo de Soto a respeito dos temas mais polêmicos. Soto havia defendido o segredo confessional ao ressaltar que a confissão ao sacerdote seria como feita a Deus, e revelar aquilo que se conhece por meio do sacramento é injuriá-lo e desencorajá-lo.¹³⁷ A obrigação da confissão anual e a consolidação das boas relações entre inquisidores e confessores constituíam os fundamentos de uma das grandes ambições do Santo Ofício: utilizar o sacramento como forma de obter denúncias ou algum tipo de aproximação aos comportamentos individuais que dissessem respeito às práticas religiosas. Sobre esta questão, Frei Bartolomeu assim se colocou :

Se o confessor revelasse o pecado e infamasse o penitente, o prelado, ciente de que certamente Pedro, difamador, somente por via de confissão conhecia o pecado, seria obrigado a não proceder contra aquele assim difamado, pois isto seria em prejuízo do sacramento como detrimento: os homens, pois, seriam desencorajados à confissão e maior prejuízo haveria para a comunidade do que se o pecado se mantivesse impune.¹³⁸

Para Dos Mártires, além de seu caráter inviolável, como confissão feita a Deus e não ao homem, era flagrante a importância do sacramento para o funcionamento da comunidade. É possível pensar aqui não apenas na importância da confissão como momento de apaziguamento das consciências, mas também na função de mecanismo regulador das tensões internas à comunidade que o sacramento continuava a ter, como afirmou Wietse de Boer, opondo-se ao clássico artigo de Bossy, tópicos já debatidos acima. Há que se considerar ainda a questão do sacramento como veículo de disciplinamento social, também debatida no capítulo anterior.

¹³⁶ “Papa autem non potest facere quod confessor sciat ut homo quod sciebat ut Deus, quia tale sigillum non est in favorem Papae, sed confitentis; unde, solus confitens potest ei renuntiare.” Cf: Ibid., p. 805.

¹³⁷ SOTO, Domingo de. op. cit., p. 447. Soto afirmou, no entanto, que seria prática muito regular dos hereges apresentarem-se para a confissão sem contrição com a finalidade de perverter o sacerdote ou conseguir ajuda para seus crimes e, portanto, para estes casos, não caberia o sigilo. Cf: Ibid., p. 515. Vitória seguira também a proteção ao sigilo confessional. Cf: VITÓRIA, Francisco de. **Comentarios a la Secunda Secundae...** op. cit., II, pp. 233-234.

¹³⁸ “Si confessor revelaret peccatum et infamaret poenitentem, praelatus hoc sciens, videlicet quod Petrus diffamator via confessionis sola sciebat peccatum, tenetur non procedere contra talem sic diffamatum, quia hoc esset in iniuriam sacramenti ac detrimentum: homines enim deterrentur a confessione quod maius detrimentum esset communitatis quam quod peccatum maneret impunitum.” Cf: MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Annotata in Secundam Secundae...* op. cit., III, p. 303.

Apesar das diferentes posições dos diversos historiadores que analisaram cada uma destas questões, a importância do sacramento da confissão na sociedade moderna é inegável e sua existência não poderia ser ameaçada.

Em meio aos tantos problemas tratados por Frei Bartolomeu dos Mártires em seus escritos sobre a obra de São Tomás de Aquino, procuramos destacar aqueles que poderiam auxiliar a reflexão sobre o tema aqui proposto. Destacamos, em primeiro lugar, uma oposição *ao modus operandi* inquisitorial que se expressou através das críticas ao grande sustentáculo do sistema. A defesa do preceito da correção fraterna e do sigilo confessional desencorajavam tanto o estímulo individual para denunciar casos suspeitos de que se tivesse conhecimento, minando o ambiente de tensão instaurado pela presença do Tribunal, quanto a tentativa inquisitorial de penetrar no território da confissão, terreno que permitia acesso ao íntimo, às consciências, aos hábitos particulares. Por outro lado, é de suma importância o desenvolvimento dos conceitos de heresia e infidelidade, fundados na noção de ciência/ignorância, que implica um sistema de emenda baseado não na punição mas no ensino como meio de correção e uma concepção diferenciada dos diversos tipos de delitos, de acordo com a qual os delitos dos cristãos-velhos eram muito mais ofensivos a Deus e danosos à comunidade que os erros dos cristãos-novos.

Cabe questionar se os escritos aqui analisados eram representativos de sua opinião e se podem ser considerados um reflexo de sua ação como Arcebispo. A respeito da primeira indagação, acreditamos que, justamente por tratar de matérias polêmicas e expressar opiniões que poderiam fazer com que fosse visto com certa suspeita, os comentários a Tomás de Aquino sejam uma boa expressão do que pensava Dos Mártires sobre os pontos debatidos. Além disso, o fato de que discordava dos posicionamentos das autoridades citadas a respeito de determinados problemas, sustentando posições autônomas (o que indica ainda o preciosismo do mestre em busca de afirmação), colabora para que se confirme esta hipótese. Por serem escritos pessoais, como anotações para suas lições, textos que não pretendeu publicar e, por isso, não passariam por uma censura, expressavam mais livremente a opinião do mestre. Sobre a segunda questão, sabe-se que estes escritos foram retomados ao longo de sua vida, o que indica a atualização de sua visão sobre cada um destes temas; mas, ainda assim, há que se levar em conta que não foram produzidos pela mão do Arcebispo, sobre a qual a mitra bracarense somaria um peso enorme e um grande orgulho e desejo de marcar sua autoridade, e sim pela do jovem professor. É claro que durante o tempo em que esteve no Convento da Batalha, um cargo episcopal seria um sonho extremamente ousado, se é que Frei Bartolomeu sequer desejava uma nomeação como esta. Um cargo na Universidade era um desejo mais provável e mais pertinente

às escolhas feitas por ele. No entanto, por circunstâncias provavelmente alheias a seus planos, foi nomeado para a mitra de Braga. A análise dos tratados publicados e de sua atuação como antístite indicam a permanência das preocupações esboçadas aqui, pensamentos que viriam a germinar em uma configuração completamente diferente, a partir do exercício da função pastoral. Mas, se havia então algum tipo de militância em seus escritos, era a militância do teólogo, ou a do formador de novos pregadores, e não a do clérigo com função governativa. Os comentários a São Tomás de Aquino revelam os alicerces de seu desenvolvimento intelectual e de seu pensamento teológico, já então evidentemente muito maduro, que certamente são de grande auxílio para a compreensão de sua conduta como Arcebispo de Braga.

2.3) O período eborense

Em fins de 1552, Frei Bartolomeu dos Mártires deixava o Convento da Batalha e dirigia-se a Évora, onde exerceria a função de mestre de D. Antônio no colégio fundado por D. Henrique e entregue à direção dos inacianos. Ainda que tenha permanecido ali por um período de tempo mais curto, sua passagem por Évora foi de grande importância tanto para sua ascensão política quanto para o desenvolvimento de sua espiritualidade.

Após seu estabelecimento em Portugal em 1540, a Companhia de Jesus obteve sua primeira casa no ano seguinte, em Lisboa, e ainda outra em Coimbra no ano subsequente. No entanto, os inacianos ainda eram vistos com alguma suspeita, em especial pelo Inquisidor-Geral e então Arcebispo de Évora D. Henrique, devido ao caráter da espiritualidade jesuítica e a abertura da Companhia aos cristãos-novos, além da própria rivalidade fundada no papel de forte concorrente política que a Companhia representava, dotada de privilégios concedidos pelo Papa, como a faculdade de absolvição no foro da consciência, prática que contrapunha-se às ambições inquisitoriais, como já foi dito aqui muitas vezes. O apoio oferecido por Inácio de Loyola às querelas de Portugal em Roma relacionadas ao estabelecimento do Santo Ofício e o aparecimento de uma corrente segregacionista entre os membros da Companhia amenizaram as reservas de D. Henrique. Mas, para que as suspeitas com relação aos inacianos fossem mitigadas, foi fundamental também a influência do dominicano Frei Luís de Granada junto ao Inquisidor-Geral. Aquele dirigiu-se a Évora a convite do próprio D. Henrique em 1550-1551 para se juntar aos discípulos de Juan de Ávila que atuavam no Alentejo, dirigidos por Diego de Santa Cruz, recém-ingresso na Companhia. O dominicano teria colaborado de forma ampla para

que D. Henrique tivesse uma opinião mais elevada sobre os jesuítas.¹³⁹

Em 1550, D. Henrique havia instituído na diocese de Évora, sob a organização do Padre Diogo de Santa Cruz, discípulo de Juan de Ávila, um colégio para formação de clérigos. O desejo de D. Henrique era que o próprio Ávila fosse a Évora, o que não chegou a ocorrer. Ávila enviou em seu lugar Frei Luis de Granada, que intercedeu a favor dos inacianos, aos quais o Cardeal optou por entregar a direção do colégio em junho de 1551.¹⁴⁰ D. Henrique convidou à diocese o Padre Luis Gonçalves da Câmara e Mestre João Cuvillon para que intermediassem o negócio junto a Mestre Simão.¹⁴¹

O Cardeal procurou pôr a nova instituição a serviço de seu intento de fazer do sobrinho D. Antônio, filho ilegítimo de D. Luís, um clérigo respeitado. Em 5 de maio de 1551, D. Antônio consagrava-se Mestre em Artes e D. Henrique decidiu transferi-lo de Coimbra para o colégio de Évora, onde não apenas teria uma educação primorosa mas também estaria mais próximo de seus olhos. Para organizar o Colégio e acompanhar D. Antônio, requisitou a Mestre Simão dez inacianos, como consta em missiva de Melchior Carneiro.¹⁴²

De acordo com a crônica de Baltazar Teles e a história Francisco Rodrigues, Mestre Simão Rodrigues teria nomeado como Reitor do Colégio o Padre Mestre Melchior Carneiro, seguido na hierarquia pelos Padres Mestre João Cuvillon e Manoel Fernandes. Dentre os outros sete, destinados a serem companheiros de D. Antônio, estavam os irmãos Pedro da Fonseca, Miguel de Barros, Afonso Barreto, Manoel Vaz.¹⁴³ As aulas, no entanto, não tiveram início senão passados alguns meses,¹⁴⁴ provavelmente devido às dificuldades de acomodação dos estudantes, visto que, como indica boa parte da correspondência, as obras do Colégio ainda

¹³⁹ MARCOCCI, Giuseppe. Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI... op. cit., pp. 251-263; DIAS, José Sebastião. **Correntes de sentimento religioso em Portugal...**, op. cit., pp. 169-175.

¹⁴⁰ DIAS, José Sebastião da Silva. **A política cultural da época de D. João III...** op. cit., v. 1, p. 463; ROLO, Raul. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires...** op. cit., p. 197.

¹⁴¹ RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal**, I: Fundação da Província Portuguesa. 1540-1560. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931, v. 1, pp. 578-579. POLANCO, Juan. **Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia** (1550-1552). Matriti: Augustinus Avrial, 1894, v. 2, p. 377; Carta de Francisco Henriques a Padre Juan Polanco, Almeirim, 16 de janeiro de 1551. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II (1559-1552). Matriti: Augustinus Avrial, 1899, p. 559.

¹⁴² “A mim me mandarão, auera hum mes, pouco mais ou menos, do collegio de Coimbra a esta cidade de Éuora con noue irmãos, os quaes o Cadeal pidiu ao P. M. Simão, pera os quatro deles começarem a ouuir teologia com o senhor dom Antonio, filho do Infante dom Luís.” Carta de Melchor Carneiro para Inácio de Loyola. Évora, 10 de novembro de 1551. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II... op. cit., pp. 618-620; POLANCO, Juan. op. cit., pp. 379.

¹⁴³ TELES, Baltazar. **Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal**, I. Lisboa: Paulo Crashechck, 1645, pp 515-516; Carta de Melchor Carneiro para Inácio de Loyola. Évora, 10 de novembro de 1551. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II... op. cit., pp. 618-620.

¹⁴⁴ Segundo a crônica de Baltazar Teles, o primeiro sinal de que D. Henrique começava a mudar de ideia a respeito dos jesuítas foi a requisição de inacianos para missões no Arcebispado de Évora em 1550. A necessidade de prover o sobrinho D. Antônio de companheiros em suas lições de Teologia nos paços reais teria sido a motivação para convidar alguns membros da ordem para estudar em Évora, entregando, em 1551, o colégio de confessores e pregadores do Arcebispado aos jesuítas. Cf.: TELES, Baltazar. op. cit., pp. 512-515.

levariam muito tempo,¹⁴⁵ e também devido a uma enfermidade de D. Antônio.¹⁴⁶

De acordo com Francisco Rodrigues, os inacianos ficaram inicialmente hospedados em um antigo mosteiro de freiras da Ordem de Malta, o que foi indicado também na correspondência.¹⁴⁷ Mais adiante, no entanto, muitas das cartas, bem como a crônica de Teles, informam sobre o uso do próprio Palácio Real tanto como acomodação para os inacianos como também para as aulas. Já em 1553 escrevia Miguel de Barros: “Os nossos estudantes têm cuidado especial em seus estudos, tendo conclusões ora no palácio com Dom Antônio, sobrinho do Cardeal, ora nesta casa, em privado.”¹⁴⁸ Ainda alguns meses depois, falava-se sobre a necessidade de lugares alternativos para as lições: “As casas onde se há de ler, enquanto o colégio se acaba, são os palácios do Rei, [...] e nos palácios dão casas em abundância, tanto para aposento como para classes: agora nos mudamos para lá até amanhã.”¹⁴⁹ A circulação pela corte e a comunicação com aqueles que dela faziam parte era, percebe-se, privilégio de que desfrutavam os envolvidos na educação de D. Antônio, como seria Frei Bartolomeu dos Mártires.

Neste ponto, há que se ressaltar também a facilidade de contato com o próprio Cardeal D. Henrique, cujo nome aparece em muitas das cartas como alguém muito presente no cotidiano do Colégio, visitando o edifício muitas vezes não apenas para checar o andamento da obra mas também atento às lições, provavelmente com o intento de observar de perto o comportamento e a dedicação do sobrinho.¹⁵⁰

Em uma de suas passagens pelo Colégio, ao acompanhar uma lição, D. Henrique teria opinado sobre a questão da correção fraterna. Os dois relatos sobre o episódio são

¹⁴⁵ Esta informação está presente em muitas das cartas consultadas, em especial: Carta de Melchor Carneiro para Inácio de Loyola. Évora, 10 de novembro de 1551. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II... op. cit., pp. 618-620; Carta de Miguel de Barros para Inácio de Loyola. Évora, 1º. de outubro de 1553. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, III. Matriti: Augustinus Avrial, 1900, pp. 507-508.

¹⁴⁶ TELES, Baltazar. **Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal**. Lisboa: Paulo Cracshecek, 1647, v. 1, pp. 317-318.

¹⁴⁷ RODRIGUES, Francisco. op. cit., p. 580; Carta de Emmanuel Leite para Inácio de Loyola. Coimbra, 1º. de dezembro de 1551. MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I. Matriti: Augustinus Avrial, 1894, p. 451; Carta dos Irmãos do Colégio de Évora para os Irmãos do Colégio de Coimbra. Évora, 1551. MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I..., op. cit., p. 472.

¹⁴⁸ “Los nuestros studiantes tienen cuidado especial em sus studios, teniendo conclusiones, ahora em el pallacio com don Antonio, sobrino del Cardenal, ahora acá em casa, privatim.” Carta de Miguel de Barros a Inácio de Loyola. Évora, 1º. de outubro de 1553. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, III..., op. cit., p. 508.

¹⁴⁹ “Las casas adonde se ha de leer, mientras el collegio se acaba, son los pallacios del rey, [...] y en los pallacios dan casas en abundancia, así para aposento como para classes: aora nos mudamos para ellos hasta mañana.” Carta de Alfonso Barreto para Inácio de Loyola. 1º. de agosto de 1553. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, III..., op. cit., p. 412.

¹⁵⁰ POLANCO, Juan. op. cit., p. 691; Carta de Alfonso Barreto para os Irmãos Conimbricenses. Évora, abril de 1552. MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I ..., op. cit., pp. 612-614; Carta de Alfonso Barreto para Inácio de Loyola. 1º. de agosto de 1553. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, III..., op. cit., p. 411; Carta de Marcus Gregório para Inácio de Loyola. Évora, 31 de dezembro de 1554. In: MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, IV. Matriti: Augustinus Avrial, 1897, p. 708.

consideravelmente diferentes. Enquanto o de Alfonso Barreto foi evasivo sobre o tópico, afirmando apenas que D. Henrique teria declarado “como Nosso Senhor perdoaria os pecados daqueles que quisessem salvar almas com caridade.”,¹⁵¹ Polanco acrescenta alguns detalhes à narrativa do episódio: “... e quando fosse conduzido o assunto da correção fraterna, começa a exagerar quanto seria o mérito junto a Deus de revogar os pecados do próximo, interpretando o que significava *encobre a maioria dos pecadores*”.¹⁵² Considerando-se que o episódio realmente aconteceu, infelizmente não se sabe qual foi a interpretação que o Cardeal e Inquisidor-Geral teria feito desta passagem. Defendia que não deveria ser aplicado aos casos de heresia, ou seria possível que mostrasse aos inacianos uma face da espiritualidade que muitos dos que pesquisaram a trajetória desta importante figura afirmam? Talvez o cronista inaciano desejasse marcar a memória da misericórdia e da catequese características da Ordem ou fazer o leitor se lembrar do privilégio de correção secreta que detinham. Não é possível sabê-lo, infelizmente. O episódio foi relatado em missiva de abril de 1552, momento em que Frei Bartolomeu dos Mártires ainda não estava em Évora. Talvez, no caso de um debate acalorado sobre o assunto, nos fosse possível saber um pouco mais, o que não encerra a possibilidade de se pensar que Cardeal e Mestre puderam em algum momento debater sobre as questões teológicas discutidas nas lições que o primeiro presenciou.

Para as lições do curso de Teologia, os inacianos aguardaram a melhora de D. Antônio, mas concluíram os cursos filosóficos sob a tutela do Mestre Cuvillon.¹⁵³ Em janeiro de 1552, tinha início o curso de Teologia com o futuro Prior do Crato como discípulo.

Apesar do atraso no início das aulas, a atividade relativa ao que se convencionou chamar de missões do interior logo teve início.¹⁵⁴ A Companhia de Jesus, como se sabe, procurou levar à população dos campos europeus, percebida como rústica e ignorante, assemelhando-a aos indígenas, um mínimo de conhecimento da cultura cristã e dos padrões civilizacionais. O disciplinamento daquelas massas dar-se-ia não pela força mas pela persuasão: a pregação, a administração da confissão, a catequese e a mediação de conflitos eram os pilares da ação

¹⁵¹ Carta de Alfonso Barreto para os Irmãos Conimbricenses. Évora, abril de 1552. MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I... op. cit., pp. 612-614.

¹⁵² “et cum ageretur de fraterna correctione, coepit exaggerare quanti esset meriti apud Deum proximum a peccatis revocare, interpretans quod sequebatur *operit multitudinem peccatorum*.” Cf.: POLANCO, Juan. op. cit., p. 691.

¹⁵³ A carta de Melchior Carneiro aponta não apenas a leitura de duas lições de filosofia mas também uma de Teologia até a melhora de D. Antonio. Já a carta quadrimestral de 1551 menciona apenas as lições de Filosofia.. Cf.: Carta de Melchior Carneiro para Inácio de Loyola. Évora, 10 de novembro de 1551. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II... op. cit., pp. 618-620; Carta dos Irmãos do Colégio de Évora para os Irmãos do Colégio de Coimbra. Évora, 1551. MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I... op. cit., p. 472.

¹⁵⁴ MARCOCCI, Giuseppe. Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI..., pp. 262-263

jesuítica.¹⁵⁵

De acordo com as crônicas e correspondência, a ação dos jesuítas em Évora teria causado um impacto considerável na população do Arcebispado; mas a maior comoção teria sido causada, no entanto, pelas palavras de Frei Luis de Granada, cujos sermões e exemplo, além da grande recomendação que teria feito sobre o grupo de inacianos que chegava, teriam movido o povo se confessar.¹⁵⁶

Os mestres inicialmente escolhidos para D. Antônio foram Pedro Margalho, já aqui citado como um dos teólogos da corte, João Olmedo, Luís Álvares e Francisco Artacho. Segundo Raul Rolo, Margalho aderiu ainda ao método de ensino baseado nas Sentenças de Lombardo, incapaz de adaptar-se às novidades vindas da escola de Salamanca, perpetradas especialmente por Francisco de Vitória, para quem havia perdido a cátedra de Prima de Teologia em 1526. Em 1530 teria assumido a cadeira de Prima na Universidade de Lisboa, tendo sido nomeado ainda Vice-Reitor, tarefas que abandonou decorrido aproximadamente um ano. Frei Bartolomeu dos Mártires era então convocado para substituí-lo, tornando-se o mestre principal.¹⁵⁷ O dominicano registrou nos cadernos que utilizou na preparação do novo curso a data de 7 de dezembro de 1552 como o início de suas lições em Évora.¹⁵⁸

Pouco se sabe sobre sua convocação para atuar como mestre de D. Antônio. Segundo Frei Luis de Sousa, a escolha teria partido D. Luís, embora o fato de que era o Cardeal quem coordenava a educação do sobrinho indique que talvez ele tenha sido o responsável pela nomeação. Ainda segundo o biógrafo, tanto D. Henrique como D. Luis iam muito ao Convento ter com Bartolomeu.¹⁵⁹

Segundo Rolo, como mestre, Frei Bartolomeu seguia seu discípulo quando este acompanhava a corte. Em 1554, a corte veraneou em Almeirim e o preceptor acompanhou o discípulo. Bartolomeu teria chegado a pedir hospedagem aos inacianos, com intermédio de D.

¹⁵⁵ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (dir.). **O homem barroco**. Lisboa: Presença, 1995, pp. 145-171; Idem. **Tribunais da consciência**... op. cit. pp. 539-622. Sobre as missões do interior em Portugal, e especialmente em Évora, ver: PALOMO, Federico. **Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)**. [s/l]: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

¹⁵⁶ Carta de Melchor Carneiro para Inácio de Loyola. Évora, 10 de novembro de 1551. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II... op. cit., pp. 618-620. Carta de Emmanuel Leite para Inácio de Loyola. Coimbra, 1º de dezembro de 1551. MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I... op. cit., p. 451; POLANCO, Juan. op. cit., pp. 378-379.

¹⁵⁷ Teles refere o ano de 1551 como início do professorado em Évora de fr. Bartolomeu dos Mártires. A data oferecida pelo próprio Frei Bartolomeu dos Mártires em suas anotações e a carta de Afonso Barreto de inícios de 1553 que trata da chegada de um novo professor, “homem mui douto da Ordem de S. Domingos”, indicam o equívoco de Teles. Cf: TELES, Baltazar. **Chronica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal**, I... op. cit., pp. 512-513; Carta de Alfonso Barreto para Inácio de Loyola. 1º de agosto de 1553. MHSJ. **Epistolae Mixtae**, III... op. cit., pp. 19-21.

¹⁵⁸ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Scripta super quartum sententiarum*..., op. cit., V, p. 113.

¹⁵⁹ SOUSA, Luis de. op. cit., pp. 33-40.

Luís, o que não lhe foi concedido.¹⁶⁰ Frei Bartolomeu pode ter se instalado no convento de São Domingos, frequentando o Paço durante as lições de D. Antônio.

As desavenças entre tio e sobrinho e a falta de inclinação de D. Antônio para a vida sacerdotal deram rapidamente um fim ao projeto de educar D. Antônio no colégio de Évora. Tanto Luís de Granada quanto Luís de Sousa foram muito reticentes com relação às cronologia no que diz respeito ao período que compreende as atividades em Évora até a nomeação para a mitra bracarense.

No início de outubro de 1554, o Cardeal ainda insistia no projeto, e acompanhou o sobrinho bastardo à abertura das aulas, ocasião retratada como solene em carta a Inácio de Loyola.¹⁶¹ No princípio de 1555, no entanto, o tio Cardeal optou por afastá-lo de Évora. De acordo com as crônicas de Polanco, D. Antônio se fez acompanhar até Lisboa pelo Provincial da Companhia, então Padre Mirão, que ia de Évora a Coimbra, e lá se instalava para dar prosseguimento a seus estudos, enquanto os inicianos antes convocados para acompanhar e servir de bom exemplo para o futuro Prior do Crato seguiam para Coimbra.¹⁶² Com base nesta passagem de Polanco, Raul Rolo afirma que o mestre acompanhou o discípulo.¹⁶³ O momento exato em que as lições tiveram seu fim permanece, no entanto, um mistério.

Para Rolo,¹⁶⁴ é provável que Frei Bartolomeu tenha permanecido em Lisboa e, lá instalado até receber o priorado de Benfica, tenha exercido o magistério no convento de São Domingos de Lisboa, o que sugere um exemplo em seus comentários à *Suma Teológica*, na questão sobre a *usura*. Teria atuado ainda em Lisboa como confessor de D. João de Sande, como consta no testamento deste, datado de 21 de janeiro de 1556.¹⁶⁵ Entretanto, as indicações de que passou algum tempo em Lisboa não mencionam qualquer atividade com D. Antônio.

Percebe-se então que o período em que esteve em Évora foi de extrema importância não apenas para o desenvolvimento de suas relações políticas, permitindo o contato com D.

¹⁶⁰ POLANCO, Juan. *Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia* (1554). Matriti: Augustinus Avrial, 1896, v. 4, pp. 554-555.

¹⁶¹ Carta de Marcus Gregório para Inácio de Loyola. Évora, 31 de dezembro de 1554. MHSJ. *Litterae Quadrimestres*, IV... op. cit., p. 708.

¹⁶² POLANCO, Juan. *Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia* (1555). Matriti: Augustinus Avrial, 1897, v. 5, pp. 580-581. De acordo com Mário Brandão, D. Antônio teria abandonado Évora para assumir o Priorado do Crato após o falecimento de seu pai em novembro de 1555. Tal afirmação, todavia, não apresenta referência documental. Cf.: BRANDÃO, Mário. *Coimbra e D. António Rei de Portugal. A educação de D. António*. Coimbra: Atlântida, 1939, v. 1, p. 129.

¹⁶³ ROLO, Raul. *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*... op. cit., p. 202.

¹⁶⁴ Ibid., pp. 205-206.

¹⁶⁵ “Eu Frei Bartolomeu dos Mártires, mestre em Theologia, confessor do testador, escrevi a seu rogo e nelle assigney assignando juntamente o dito testador no ano e dia sobreditos [21-1-1556].” Arq. da família Hemudo de Castro. Constância, Morgado de Punhete, l. 1, m. 1, n. 4). Apud: ROLO, Raul. *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*... op. cit., p. 206.

Henrique, mas também de sua espiritualidade. É provável que este tenha sido o ponto inicial de suas relações com Frei Luis de Granada, que àquela altura atuava no Arcebispado, personagem que teve enorme importância para sua ascensão política bem como grande peso em seu pensamento teológico, como se percebe pelos escritos de Frei Bartolomeu. Além disso, a própria espiritualidade jesuítica deixava sua marca e ressaltava aos olhos do dominicano a importância da pregação, da catequese e da presença características da atividade dos inicianos. A necessidade de se oferecer um mínimo de conhecimento àqueles que desconheciam as mais básicas leis da Igreja e de se levar em conta a ignorância que imperava nos campos e no interior para a condução de um projeto pastoral diverso, baseado não puramente na punição mas na persuasão e na catequese, que já podia ser percebida na obra do jovem professor no Convento da Batalha, ficaria ainda mais marcada em sua consciência de homem da Igreja após o período em Évora.

Sabe-se que décadas depois do fim da relação mestre-discípulo o então Arcebispo não apoiaria a pretensão de D. Antônio, tendo afirmado inclusive que não deveria se deixar que ele fugisse.

Em fins de 1557 ou início de 1558, Frei Bartolomeu dos Mártires passava a Prior do Convento de Benfica.¹⁶⁶ Granada teve provavelmente grande influência para sua nomeação. Como Prior do Convento de Benfica, da tradição observante portuguesa, teria sido também leitor de Artes, de acordo com Frei Luis de Granada. Ainda segundo este biógrafo, apesar de curto, o tempo que passou nesta função teria contribuído para a consolidação de suas tendências de uma espiritualidade voltada para a mística:

Morando nesta cidade de Lisboa, teve comunicação com algumas pessoas espirituais, e praticando diversas vezes com elas, aproveitou mais no estudo da mística teologia, pela qual era muito aficionado: e o que tinha aprendido nas escolas sobre os efeitos e virtudes da graça e da caridade e da devoção e alegria espiritual via praticado por experiência nestas pessoas.¹⁶⁷

Com a morte do então Arcebispo de Braga D. Frei Baltasar Limpo, em março de 1558, Frei Bartolomeu dos Mártires passaria do priorado de Benfica para a mitra bracarense. Para sua nomeação, foi fundamental a intervenção junto à Regente D. Catarina de Frei Luís de Granada,

¹⁶⁶ O nome de Frei Bartolomeu como Prior de Benfica aparece pela primeira vez em documentos oficiais do convento em 13 de maio de 1558. A última menção ao Prior anterior, Frei Gabriel Santa Maria data de 14 de agosto de 1557. Cf: Ibid., p. 20.

¹⁶⁷ “Morando en esta ciudad de Lisboa, tuvo comunicaci3n con algunas personas espirituales, y platicando diversas veces con ellas, aprovech3 mas en el estudio de la mística teología, a la cual era muy aficionado: y lo que había aprendido en las escuelas de los efectos y virtud de la gracia, y de la caridad, y de la devoci3 y alegría espiritual, veíalo platicado por experiencia en estas personas.” GRANADA, Luis de. op. cit., p. 158.

então seu confessor e Provincial dominicano do Reino. De acordo com a biografia de Frei Luis de Sousa, era de conhecimento comum que esta tinha inicialmente a intenção de nomear Granada para a função, o que não aparece em seu relato sobre como Frei Bartolomeu dos Mártires teria passado à mitra de Braga. Ao recusar a honra, Granada teria recomendado Dos Mártires, ressaltando suas virtudes e conhecimento.¹⁶⁸ Este, por sua vez, teria relutado muito em aceitar a nomeação, o que só teria feito após expressa ordem de seu superior.¹⁶⁹ A notícia, de acordo com Granada, teria causado grande revolta entre a nobreza; a mais importante Arquidiocese do Reino, almejada por grandes figuras da corte, havia sido entregue a um frade de baixo nascimento e pouquíssimos títulos. Isto, contudo, não seria um empecilho para que o novo Arcebispo mostrasse desde o início que faria uso de toda a autoridade e todos os privilégios que seu cargo oferecia. Como afirmou José Pedro Paiva, é necessário considerar como a escolha de D. Catarina pode ter sido uma solução de compromisso. Embora a proximidade entre Granada e D. Henrique indique uma possível intervenção do Cardeal, a incomum escolha por um clérigo regular para não ferir o equilíbrio entre as grandes casas do Reino e ainda afirmar sua autoridade foram provavelmente as motivações da Regente para tal definição.¹⁷⁰

Em fins de janeiro de 1559 Frei Bartolomeu dos Mártires era oficialmente nomeado como Arcebispo de Braga, e em junho lhe era concedido o pálio arquiépiscopal. Em 3 de setembro era ordenado Arcebispo na igreja de São Domingos de Lisboa e pouco mais de um mês depois, em 2 de outubro, entrava em Braga.

¹⁶⁸ SOUSA, Luis. op. cit., v. 1, pp. 42-43.

¹⁶⁹ Ibid., pp. 45-59; GRANADA, Luis de. op. cit., pp. 161-163.

¹⁷⁰ PAIVA, José Pedro. **Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, pp. 331-332.

Capítulo 3

D. Frei Bartolomeu dos Mártires no Concílio de Trento

A fase final do Concílio de Trento consolidou um modelo para a atividade episcopal que propunha uma contraposição à tendência dos bispos principescos, não residentes, um modelo que valorizava a presença do bispo em sua diocese, a iniciativa da boa administração, o cuidado com os fiéis e a vigilância sobre os erros contra a fé, objetivos que dependiam fundamentalmente da própria autoridade do ordinário sobre as igrejas do território, sobre o clero e sobre os diocesanos, ao mesmo tempo em que o próprio exercício do múnus episcopal servia como instrumento de afirmação da autoridade do antístite. A importância dos debates tridentinos para a consolidação deste arquétipo e a distância que se colocou entre eles e a forma dos decretos finais são frutos da disputa política e teológica que polarizou a assembleia, na qual D. Frei Bartolomeu dos Mártires ocupou um dos papéis principais; um confronto entre episcopado e Papado, e ainda entre episcopado e poder secular, por um projeto de reforma que alçasse o ordinário ao papel de condutor daquela empreitada, fazendo-se presente como administrador, pai, juiz, pastor.

Desta forma, era natural que o problema da jurisdição ordinária e das relações entre os Tribunais do Santo Ofício e o poder episcopal surgissem. O Concílio de Trento foi um dos grandes palcos deste enfrentamento, do qual se pode dizer que os bispos saíram vencedores, ainda que tal vitória fosse de curto alcance e duração. Também neste ponto o Arcebispo de Braga teve grande protagonismo, em especial nos episódios que mais preocuparam os agentes da Inquisição em Trento, quando da discussão do poder episcopal de absolver delitos no foro da consciência, ou quando da aprovação do *Catecismo* de Carranza pela Comissão do *Index*. Fosse em contraposição ao Papado, à Coroa ou ao Santo Ofício, o Concílio de Trento foi o grande momento da afirmação da autoridade dos bispos.

3.1) As congregações preparatórias e a questão da Primazia

Após muitas delongas, em 29 de novembro de 1560 Pio IV lia a bula *Ad ecclesiae regimen*, convocando todos os bispos da cristandade para o Concílio de Trento, a ser reunido na Páscoa seguinte. O Papa nomeou como Legados os Cardeais Ercole Gonzaga, Cardeal de Mantova (presidente), Giacomo Puteo, Gerolamo Seripando, Stanislao Osio e Ludovico

Simonetta. A Bula convocatória seria lida em Portugal pelo núncio Prospero Santacroce em 7 de março de 1561.¹ Apenas três prelados portugueses, no entanto, atenderiam ao chamado de Roma: os Bispos de Coimbra, Frei João Soares, de Leiria, Frei Gaspar do Casal, e o Arcebispo de Braga. Frei Bartolomeu dos Mártires foi o primeiro deles a iniciar a viagem a Trento e foi também um dos primeiros a chegar até a cidade, tendo que esperar por muito tempo até que o Concílio efetivamente começasse, em janeiro do ano seguinte.

Seu vasto conhecimento teológico, somado ao fato de que havia sido um dos primeiros a atender a Bula convocatória, fez com que fosse logo estimado pelos prelados já presentes e também pelos Legados. Em carta de 17 de maio de 1561, o Bispo de Modena Egidio Foscarari comentava sua erudição e aspecto humilde, reforçando a esperança de que, assim como o Arcebispo de Braga, muitos outros chegariam das partes mais distantes.² Os Legados logo relataram a Borromeo suas primeiras impressões, destacando que o bracarense “obedeceu a ordem para vir aqui como obediente aos comandos de Sua Beatitude”, sem ter pedido autorização à Coroa, mas apenas comunicando a decisão de sua vinda, o que, de acordo com os Legados, deveria ser recompensado com alguma graça.³ Prêmio pela obediência a Roma ou estímulo para que outros se dirigissem a Trento, a recomendação dos Legados assinalava já o respeito com que Bartolomeu dos Mártires fora tratado durante o Concílio, apesar das muitas turbulências que viria a causar.

A primeira polêmica envolvendo seu nome deu-se ainda antes da primeira sessão oficial do Concílio, motivada por seu desejo de afirmar-se como Primaz das Espanhas.⁴ Como detentor do título, acreditava dever sentar em uma posição privilegiada em relação não apenas àqueles que seriam seus sufragâneos mas a todos os outros Arcebispos (o que significava expressar suas opiniões sobre o que fosse proposto antes deles), sendo abertamente contestado por outros padres conciliares que afirmavam a precedência do Arcebispo de Nasso (Ligúria, Itália), devido à antiguidade do título deste. O desejo de ter sua posição reconhecida como de Primaz das

¹ Sobre a decisão de Roma a respeito da reabertura do Concílio, cf: JEDIN, Hubert. **Storia del Concilio di Trento: La Francia e il nuovo inizio a Trento fino alla morte dei legati Gonzaga e Seripando**. Brescia: Morcelliana, 2010, v.4/t.1, pp.13-68.

² Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 17 de maio de 1561. ASV, Con. Trid., 42, f. 127.

³ “si posto a l’ordine per veniri qua come ubidieti a li commandamenti di Sua Beatitudine.” Cf.: Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 19 de maio de 1561. ASV, Conc. Trid. 52, ff. 11-12v, f. 11v. A esta, Borromeo responderia que o Papa recomendara que Frei Bartolomeu dos Mártires fosse tratado com gratidão e cortesia. Cf: Carta de Borromeo aos Legados. Roma, 19 de maio de 1561. ASV, Conc. Trid. 52, ff. 35v-36.

⁴ A Primazia é um título honorífico atribuído pelo Papa a uma metrópole, com base em sua antiguidade e história, que dá àquele que a ocupa preeminência sobre os demais metropolitas e bispos da região. As Arquidioceses de Braga e Toledo disputam há séculos o título de Primaz das Espanhas, e nenhum pontífice se arriscou a dar uma solução definitiva ao assunto até esta data. Para detalhes da disputa, ver: MARQUES, José. **O Problema da Primazia Arquiepiscopal das Espanhas: Toledo ou Braga?**. Lisboa: 1999.

Espanhas e o empenho aplicado neste objetivo são indicativos do quanto o Arcebispo de Braga prezava sua autoridade. A posição de destaque e a precedência nas votações que o bracarense assumiria como Primaz, acima dos demais prelados presentes, à exceção dos patriarcas, significariam o reconhecimento de uma enorme autoridade e prestígio, objetivos que determinavam a conduta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, como ficará claro ao longo deste trabalho.

De acordo com o Bispo de Modena, a controvérsia havia começado ainda em fins de agosto de 1561.⁵ Lourenço Pires de Távora, embaixador de Portugal em Roma, reclamava em missiva de 5 de outubro à Coroa que o bracarense não teria lhe comunicado nada a respeito do problema, e só teria ficado sabendo do ocorrido porque o assunto havia chegado ao Papa por carta dos Legados. As notícias enviadas por Távora lançam luz sobre a importância que o título da Primazia das Espanhas tinha para a Igreja portuguesa e sobre a consequente batalha diplomática para a afirmação do prestígio da mitra. A princípio, Pio IV pretendia favorecer o Arcebispo de Braga após a rápida intervenção de Távora. Para não estimular a polêmica entre Braga e Toledo, o Papa planejava pedir ao Arcebispo de Nasso que cedesse sem maiores rumores.⁶

É interessante notar que, até este momento, muitas das alianças que definiriam as grandes disputas desta terceira fase do Concílio não estavam ainda seladas. O Arcebispo de Zara dava voz à indignação de Bartolomeu dos Mártires, ressaltando sua obediência e devoção,⁷ enquanto o Arcebispo de Granada, Pedro Guerrero, que seria a principal liderança do grupo dos ibéricos, acompanhado neste posto pelo bracarense, defendia a primazia de Nasso. Outra carta do embaixador Távora informa sobre como este tomaria, inclusive, o lugar de Nasso à frente da controvérsia, contestando a primazia portuguesa. Mais uma vez, Távora afirmava ter sabido do assunto pelo próprio Papa, pois Frei Bartolomeu não o havia informado sobre o problema,⁸ e reafirmava a inclinação do Pontífice para favorecer a Coroa portuguesa, que teria praticado sobre o assunto em consistório e pedido aos Cardeais do Tribunal da Assinatura Apostólica que

⁵ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone Trento, 21 de agosto de 1561. ASV, Con. Trid., 42, f. 137. Egidio Foscarari comenta a querela ainda em outras cartas. Cf: Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 13 de novembro de 1561. ASV, Con. Trid., 42, f. 163; Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 24 de novembro de 1561. ASV, Con. Trid., 42, f. 165-166.

⁶ Carta de Lourenço Pires de Távora a el-Rey. Roma, 5 de outubro de 1561. CDP, IX, pp. 364-369.

⁷ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 3 de outubro de 1561. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 14-16.

⁸ Ao invés de utilizar o embaixador português como intermediário, é possível pensar que o Arcebispo preferisse se comunicar diretamente com a Coroa, como sugere a carta de maio de 1562, na qual o Rei agradecia a D. Frei Bartolomeu dos Mártires “o cuidado que tendes de me avisar de tudo que se oferece e vos parece meu serviço [...]”. Cf: Carta d’el Rei ao arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Maio de 1562. Cf: CDP, IX, pp. 507-508.

vissem o caso.⁹ O relato de D. Frei Bartolomeu dos Mártires de 3 de novembro de 1561 sobre a questão indica o favorecimento recebido sobre o problema da Primazia:

cá se levantou dúvida se por Primaz havia de preceder todos os Arcebispos não Primazes, e havia muitas razões por uma parte, e por outra; especialmente contra mim fazia, que minha Primazia parecia litigiosa, pois não era dada sentença entre mim e Toledo, e outras razões: finalmente a coisa foi cometida ao Papa, da parte do qual escreveu aqui um a um Arcebispo mais antigo com quem se tinha principalmente a diferença, que me desse o lugar; no qual me ajudou muito diante do Papa o Embaixador Lourenço Pires de Távora de maneira que por este recado do Papa me há dado lugar sobre todos os Arcebispos, e tenho o segundo lugar nos ajuntamentos, que fazemos nas vésperas, e nas missas das festas, como hoje na Missa Soleníssima de defuntos, por que acima de mim nam tenho mais que o Patriarca de Jerusalém.¹⁰

Tais privilégios relatados por Frei Bartolomeu dos Mártires, todavia, não tiveram longa duração. Nos informes que se seguiram, o embaixador começava a apresentar os sinais das dificuldades que enfrentava em Roma e da iminente derrota, e seus relatos passam a ser mais similares àqueles que chegavam de Trento. Neste sentido, pode se conjecturar que Távora procurava não alarmar a Coroa enquanto agia junto ao Papa ou ainda que o desejo do Papa de manter os privilégios de um dos primeiros prelados a aparecer em Trento, em um momento em que ainda se ansiava pela chegada de um maior número de padres, ia de encontro ao direcionamento que davam os legados à situação. Em 27 de novembro, Távora afirmava que muitos dos Cardeais que votariam sobre a questão recebiam pensões de Castela e assim formariam forte oposição à causa portuguesa.¹¹ É interessante notar que, pelo que se conclui a partir da missiva do Arcebispo de Zara, datada do mesmo dia, os outros bispos portugueses não se sentiram propensos a defender a primazia para seu Reino como Guerrero o fizera para o dele. Os bispos de Coimbra e Leiria teriam dito sobre Frei Bartolomeu dos Mártires “que ele não é conhecido como Primaz por nenhum Bispo daquele Reino, e que não foi permitido a ele exercer qualquer ato de dignidade símile.” Frei João Soares teria ainda acrescentado que “esteve presente em sua consagração e não lhe foi permitido que desse a benção com a Cruz em sinal de Primaz.”¹² Estivessem ou não movidos pela rivalidade contra um recém-titulado Arcebispo sem origens nobres que desejava fazer valer o poder a ele conferido pela mitra de Braga em uma das maiores assembleias da cristandade, os dois colaboraram para que as requisições do bracarense fossem minadas. Impressão muito distinta daquela oferecida por Távora ao Rei por

⁹ Carta de Lourenço Pires de Távora a el-Rey. Roma, 27 de novembro de 1561. CDP, IX, pp. 406-411.

¹⁰ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires a Frei João de Leiria. Trento, 3 de novembro de 1561. BNP, Cod. 3711, ff. 1-2v (f. 1v).

¹¹ Carta de Lourenço Pires de Távora a el-Rey. Roma, 27 de novembro de 1561. CDP, IX, p. 411.

¹² “che egli non è conosciuto per Primate da niun Vescovo di quel Regno, et che non gli è stato lasciato essercitare alcun atto di simile dignità [...] si trovo presente alla sua consacratione et non gli fu permesso che desse la benedittione con la Croce in segno di Primate” Cf. Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cronaro. Trento, 27 de novembro de 1561. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 49-49v.

carta de 4 de fevereiro, de acordo com a qual o Arcebispo de Granada, Pedro Guerrero, teria pedido aos legados que interrogassem os prelados portugueses sobre a questão, sendo o resultado o seguinte: o de Coimbra teria defendido a primazia, afirmando que um discípulo de Santiago fora o primeiro bispo de Braga e que sabia que havia uma interlocutória de acordo com a qual cada um em seu Reino (Braga e Toledo) poderia fazer uso do privilégio, sendo chamados primazes pelos reis e demais bispos - no entanto, ressaltou que não foi permitido ao dominicano lançar a benção com a cruz no ato da consagração, como é costume dos primazes; já o Bispo de Leiria teria optado pela isenção e disse não saber muito sobre a controvérsia. Este seria um dos principais argumentos dos cardeais que se opunham à causa portuguesa.

A querela alcançou seu ápice em dezembro; no começo deste mês tanto Frei Bartolomeu dos Mártires quanto Guerrero faltaram a uma sessão em protesto.¹³ Távora teria ouvido ainda outras opiniões, que o aconselhavam a pedir que o bracarense desistisse do litígio, uma vez que uma resolução contrária poderia pôr em risco o acordo que já havia sobre a Primazia das Espanhas. Por fim, diante da pressão dos legados e resistente a dar uma solução definitiva ao assunto, Pio IV ordenou, seguindo o que aqueles pediam, que nenhum primaz tivesse precedência sobre outros arcebispos e que os padres tomassem seus lugares de acordo com a ordem de promoção¹⁴ o que foi confirmado por bula papal de 31 de dezembro,¹⁵ e ainda por carta do próprio Pio IV para Frei Bartolomeu dos Mártires, assegurando que o arranjo não trazia qualquer prejuízo à mitra bracarense.¹⁶

Apesar de ter constituído o motivo para um problema rapidamente solucionado, a contenda sobre a primazia e a grande insistência por parte de Frei Bartolomeu dos Mártires em se colocar em tal posição de destaque e ter precedência sobre os demais arcebispos presentes são indicativas do quanto o ordinário prezava a autoridade que lhe conferia a mitra de Braga, como uma das mais importantes e prestigiadas do Reino e ainda da Península. Como se sabe, a posição a ser ocupada em um cerimonial de tamanha importância garantia a atestação da precedência e do prestígio e o lugar privilegiado de fala, que nas congregações gerais tridentinas poderiam significar o apoio ou crítica generalizados à opinião colocada no momento do voto. Assim, pela afirmação de sua posição como Primaz das Espanhas, o Arcebispo procurava demarcar seu poder frente aos demais prelados, colocando-se abaixo apenas dos Patriarcas

¹³ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 8 de dezembro de 1561. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 58-60.

¹⁴ Carta de Lourenço Pires de Távora a el-Rey. Roma, 4 de fevereiro de 1562. CDP, IX, pp. 435-442.

¹⁵ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 22 de dezembro de 1561. ASV, Con. Trid., 42, f. 175-175v. O Breve, no entanto, foi lido em uma congregação que o Arcebispo não presenciou.

¹⁶ ASV, Arm. XLIV, 11, ff. 180-181v.

presentes, e tentava assegurar que seu voto fosse um dos primeiros a serem ouvidos pela assembleia, para que aqueles que apoiassem seus posicionamentos pudessem fazer referência a ele; afirmação política e, ao mesmo tempo, estratégia para a disputa contra o partido rival.

Ao contrário da questão da Primazia, que rapidamente se resolveu, ainda antes do início oficial do Concílio impôs-se um problema que atormentaria os Legados até praticamente o fim desta terceira e última fase: a obrigatoriedade da residência episcopal e as consequentes ameaças à autoridade papal. Ibéricos e franceses seriam, de forma geral, as vozes combativas em Trento. Os primeiros, chamados em alguns documentos de “teólogos”,¹⁷ parte deles representantes da poderosíssima monarquia católica à qual Roma acabava muitas vezes cedendo sem alternativas, tornaram-se rapidamente incômodos ao tentarem impor seus projetos de reforma cujo alicerce era a própria autoridade episcopal e o papel do ordinário como condutor da reforma da Igreja; a eles se associaram também alguns italianos, como os Arcebispos de Ragusa, Zara, Sorrento, e os Bispos de Modena e Sutri. Os segundos, que demorariam ainda algum tempo até tornarem-se numerosos em Trento devido à possibilidade de um concílio nacional, lutando contra a ameaça huguenote no Reino, fariam jus à tradição conciliarista¹⁸ francesa, procurando afirmar a autoridade da assembleia como superior à do Papa. O grupo com o qual estes rivalizavam era o dos curialistas, em defesa dos privilégios e da cultura política romana, majoritariamente composto pelos padres das inúmeras dioceses da Península Itálica, alçados ao comando no interior da lógica da Cúria, aos quais juntavam-se ainda os inacianos, sob a liderança do Geral Lainez, e alguns espanhóis, em especial aqueles que possuíam uma ligação maior com a Coroa e o Tribunal do Santo Ofício, como os Bispos de Lérida, Tortosa e Astorga. Assim, é necessário enfatizar que a classificação dos grupos por origem geográfica pode se tornar um caminho equivocado se não forem feitos os devidos esclarecimentos, visto que cada um dos partidos agregava também uma minoria de padres dos Reinos de onde provinha a maioria de seus “rivals”. Desta forma, alertamos que o uso das denominações *ibéricos* e *italianos* será evitado, e utilizado aqui apenas como uma classificação generalizante que tem como objetivo otimizar a leitura deste trabalho.

¹⁷ Para além do uso constante deste termo na documentação, Alain Tallon apontou duas tendências majoritárias na composição da assembleia, que levavam à oposição entre bispos de formação teológica e bispos de formação jurídica. Cf: TALLON, Alain. **II Concilio di Trento**. Milano: San Paolo, 2004, p 40.

¹⁸ De acordo com a tradição conciliarista, consolidada no Concílio de Constança, os concílios ecumênicos recebem sua autoridade diretamente de Deus e, portanto, o Papado estaria também sujeito a seus decretos e autoridade. Tal doutrina era certamente considerada uma ameaça pelos legados em Trento e ia ao encontro da afirmação da autoridade episcopal desejada pelos prelados ibéricos. Apesar das diferenças entre a tradição francesa e o projeto ibérico que ampliação do poder episcopal – visto que, como lembrou Mario Fois, os bispos são valorizados, dentro da teoria conciliarista, como parte de um todo, mas não individualmente.

A possibilidade de associação entre ibéricos e franceses já preocupava, como se pode perceber através das palavras do Arcebispo de Zara, Muzio Calini. Em correspondência datada de 6 de novembro de 1561, mencionava a “escandalosa opinião que é comumente tida pelos ultramontanos tanto espanhóis como franceses sobre o poder do Concílio [...]”.¹⁹ Poucos dias depois, alongou-se sobre o assunto:

Mas como se sabe, se vêm estes ultramontanos, V. S. Illustríssima esteja certa que farão muito barulho e haverá o que dizer sobre esta bendita reforma, porque aquela gente não quer nem ouvir falar da corte de Roma; e já ouvi dizer que este Arcebispo Bracarense fala muito livremente nesta matéria, e que compôs um certo livro seu cheio de querelas pelos gravames que pretende ter no governo de sua igreja.²⁰

Nota-se que a postura de Frei Bartolomeu dos Mártires, recebido com grande admiração, começava então a incomodar. À disputa pela primazia, que àquela altura não havia encontrado um desfecho, somavam-se as propostas de reforma. Enquanto o conflito pela primazia o afastava da congregação espanhola, seus ideais os aproximavam. A liberdade com que falava, de acordo com Calini, poderia fazê-lo ser visto como um opositor à autoridade de Roma. Para alguns, coragem e verdadeiro espírito cristão; para outros, insubordinação e arrogância. O livro em questão era provavelmente o das *Petitiones*, que havia escrito durante o tempo ocioso, antes que as atividades tivessem início, no qual apontava os problemas e corrupções da Cúria Romana. Além das *Petições*, o dominicano escreveu ainda um tratado sobre os concílios da Igreja²¹ e um outro a respeito do múnus episcopal, intitulado *Estímulo de Pastores*, que será analisado em pormenores adiante.

As petições de reforma, elencadas por Frei Bartolomeu dos Mártires e indicativas também dos anseios dos espanhóis, como sugerem algumas notas à margem do documento, constituíam medidas a serem consideradas nos diversos níveis da hierarquia eclesiástica, bem como nos diversos órgãos da Cúria. As propostas eram especialmente enfáticas no que dizia respeito aos cardeais e aos bispos. Sobre os primeiros, recomendava-se cuidados para a eleição (idade mínima de 30 anos, idoneidade) e a redução do aparato e do séquito. Para a reforma dos bispos, condenava o acúmulo de benefícios e o descumprimento da residência, admitindo até mesmo penas físicas para garantir a obediência dos antístites - uma vez que as censuras e penas

¹⁹ “scandalosa opinione che è communemente tenuta dagli oltramontani così spagnoli come francesi della potestà del Concilio [...]” Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 10 de novembro de 1561. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 38-39 (38v-39).

²⁰ “Ma come si sa, se vengono questi oltramontani, V S Illma stia certa, che si faranno gran romori, et ci sarà che dire assai sopra questa riforma benedetta, perche quelle genti non vogliono pure sentir nominare la corte di Roma; et già ho udito dire che questo Arcivescovo Bracarense parla molto alla libera in questa materia, et che ha composto un certo suo libro pieno di querele per li gravami, che pretende d’haver nel governo della sua chiesa.” Cf: Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 10 de novembro de 1561. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 40-41.

²¹ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. **Summa Conciliorum Omnium**. Roma: Hieronymi Mainardi, 1734.

pecuniárias pareciam não resolver o problema -, ressaltava o estímulo à catequese e a necessidade de realização de visitas pastorais e sínodos, e exigia um rigoroso exame para o recebimento da Ordem.

Para o objetivo central desta pesquisa, o posicionamento do Arcebispo de Braga com relação ao Santo Ofício, é interessante notar que o documento trata especificamente do policiamento e da correção de delitos contra a fé. Um dos itens clamava que “exerçam a Inquisição eles próprios [os bispos], cada um na sua diocese, na medida em que o direito permite.” Um pouco adiante, defendia um ponto que seria motivo de discussão durante a Sessão XXIV, e que será debatido à frente, o direito do bispo absolver dos casos reservados ao Papa. Mesmo quando, ao fim de suas *Petições*, o dominicano afirmava como assunto a ser deliberado que existam em toda a parte inquisidores contra a heresia ao modo de Espanha, ressaltava que os confessores utilizados para este objetivo deveriam ser “nomeados e aprovados pelos bispos”. Percebe-se, assim, que o controle das consciências e a vigilância sobre os comportamentos religiosos deveria ser conduzido pelo antístite. Este não só deveria exercer a função de inquisidor como devia ter poderes estendidos de absolvição em delitos reservados, como o heresia. Até mesmo nos itens que tratam dos delitos tradicionalmente perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício, o Arcebispo de Braga fazia importantes distinções que podem ser relacionadas ao conceito de heresia por ele sustentado, já apresentado no capítulo anterior e, consequentemente, à jurisdição sobre cada tipo de inimigo da fé católica. D. Frei Bartolomeu dos Mártires sustentava que os judeus fossem expulsos dos países cristãos ou segregados, vivendo à parte da comunidade, enquanto para os luteranos, aqueles que duvidassem da imortalidade da alma, os bruxos e adivinhos, seria necessário instituir uma enérgica Inquisição. É certo que os judeus, como não batizados e externos à cristandade, não poderiam ser objeto de perseguição pela justiça eclesiástica ou inquisitorial, mas aqueles que tivessem sido batizados o poderiam. Nota-se que, mais uma vez, o dominicano não aconselhava que se procedesse ao batismo compulsório dos judeus e sua assimilação forçada à cristandade – pedia apenas a separação destes, mesmo que em terras cristãs, da comunidade católica – além de não ter tratado em momento algum dos delitos cometidos por cristãos-novos. Estes não apareciam como um problema a ser resolvido nas *Petições*. Apenas outros hereges, como os luteranos, as bruxas e feiticeiras deveriam ser alvo da vigilância. Além disso, não se explicitava no documento que tipo de inquisição deveria ser esta.

No mais, o documento recomendava também, dentre outras coisas, os cuidados para eleição dos membros do Cabido da Sé, e as restrições a estes a respeito da concessão de benefícios, regulava os abusos relativos às dispensas e ao acúmulo de benefícios e ainda

criticava os problemas e obrigações dos funcionários da Cúria Romana, em suas diversas funções, apontando a inutilidade e os abusos de seus oficiais.²² Muitos dos pontos elencados pelo bracarense foram questões debatidas ao longo desta terceira fase do Concílio.

3.2) O *ius divinum* e a reforma da Igreja: a luta pela afirmação do poder episcopal

3.2.1) A residência como debate teológico: a instituição divina dos bispos

Depois de inúmeras congregações preparatórias, finalmente, em 18 de janeiro de 1562, deu-se a sessão de abertura do Concílio, com 110 prelados, de acordo com a relação oficial,²³ e já nesta primeira congregação os Legados encontrariam dificuldades para estabelecer o consenso entre os presentes. O decreto de abertura estipulava que a congregação deveria votar as fórmulas apresentadas pelos legados. A impossibilidade de que as propostas partissem dos prelados desagradou profundamente ao Arcebispo de Granada, que retirou a aprovação que havia dado em 15 de janeiro, alegando que então a fórmula *proponentibus legatis* não constava no decreto quando de sua formulação pela Congregação preparatória.²⁴ Os Legados afirmaram não ser possível modificar o decreto já aprovado, mas Guerrero e o embaixador espanhol em Trento ainda viriam a insistir muito nesta questão. Em missiva de 19 de janeiro, o Bispo de Modena Egidio Foscarari comentava que os espanhóis pediam que a expressão fosse retirada do decreto com o argumento de que os adversários da Igreja Católica poderiam afirmar que “este Concílio não fosse livre, mas fosse para servir às vontades de Sua Santidade.”²⁵

O Concílio teve um início lento; as primeiras sessões foram dedicadas à formação de comissões. Dentre elas, a que aqui nos interessa é a *Comissão do Index*, discutida em maiores detalhes à frente. Em 27 de janeiro, os legados, que não queriam começar os debates com assuntos dogmáticos ou de reforma, propuseram uma revisão do *Index* de Paulo IV. Em fins de março, o Concílio contava já com cento e quarenta e cinco religiosos congregados e, passada a discussão sobre o *Index*, iniciou-se a discussão sobre a reforma.²⁶ Tal debate já vinha sendo cobrado pela delegação espanhola desde o ano anterior. De acordo com Foscarari,²⁷ estes

²² AGOP, X, 488.

²³ JEDIN, Hubert. op. cit., p. 151.

²⁴ CT, III/1, p. 247.

²⁵ “questo Concilio non fosse libero, ma fosse per servire alle voglie de Sua Santità.” Cf.: Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 19 de janeiro de 1561. ASV, Con. Trid., 42, f. 185-185v.

²⁶ O debate sobre os sacramentos foi adiado pelos Legados devido à oposição que a ele fazia o Imperador. Sobre este assunto, ver: JEDIN, Hubert. op. cit., pp. 153-186.

²⁷ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone Trento, 26 de janeiro de 1562. ASV, Con. Trid., 42, f. 193-193v.

aguardavam seu embaixador para, em aliança com os portugueses, requisitar aos legados em nome do Rei a reforma dos abusos, bem como a garantia do cumprimento do que fosse decidido nas congregações, aparentando “em certo modo querer que o Concílio esteja sobre o Papa.”²⁸

A grande questão relativa à reforma, considerada o cerne dos abusos do clero, era a obrigatoriedade da residência. Se a Igreja enfrentava tamanha crise, culpava-se o episcopado pelos abusos e excessos. O perfil majoritário daqueles que obtinham a distinção de mitrados consistia em homens jovens, pouco instruídos e que acumulavam benefícios e não residiam nas suas dioceses e, conseqüentemente, não cumpriam com suas obrigações pastorais. Além da negligência para com suas responsabilidades, apresentavam costumes mundanos e acumulavam para si as rendas de suas igrejas. Este quadro correspondia a toda Europa, e em Portugal não foi diferente. Como indicou José Pedro Paiva, pouquíssimos eram os bispos que residiam em suas dioceses, e mesmo as exceções a esta tendência não fugiam a outras faltas comuns. A dedicação aos prazeres terrenos, o acúmulo de benefícios e a falta de cuidado eram predominantes na cultura episcopal lusitana.²⁹

Mesmo no século XV, podia ser observada a crítica a estes comportamentos nos escritos de alguns teólogos e religiosos. Em seu discurso no Concílio de Reims, Jean Gerson apontava a pregação e a divulgação do Evangelho como deveres principais do antístite, ressaltando a obrigatoriedade das tarefas relativas à cura de almas, como a realização de visitas e administração dos sacramentos. Denis O Cartuxo apontava a necessidade de entrega pessoal do prelado às tarefas de cura de almas, sem delegá-las a terceiros. Já Lorenzo Giustiniani, um dos pioneiros na ênfase à posição do bispo como líder da Igreja local, responsável por seu governo,³⁰ em *De institutione et regimine praelatorum*, direcionou suas críticas à dimensão espiritual do episcopado, insistindo na humildade, contemplação e pureza como qualidades essenciais aos candidatos à posição, aproximando-se um ideal de santidade a ser refletivo em sua prática concionatória.³¹

No século XVI, esta cultura da crítica intensificou-se. Na França, Claude de Seyssel, Arcebispo de Marselha, autor de *Tractatus de triplici statu viatoris* (1518) apontou a pregação como a mais importante função do bispo e insistiu na conduta exemplar e inspiradora do prelado. Na Península itálica, Gasparo Contarini, em *De officio viri boni ac probi episcopi*,

²⁸ “in certo modo di volere chel concilio sia sopra il Papa.” Cf.: Ibid., pp. 193-193v.

²⁹ PAIVA, José Pedro. **Os Bispos de Portugal e do Império**...op. cit., pp. 114-122.

³⁰ FOIS, Mario. Vescovo e chiesa locale nel pensiero ecclesiologico. In: GASPARINI, Giuseppina; RIGON, Antonio; et al.. **Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla meta del XVI secolo**. Herder: Roma, 1990, v. 1, pp. 27-81, especialmente p. 37.

³¹ PAIVA, José Pedro. **Os Bispos de Portugal e do Império**...op. cit., pp. 111-113.

escrito em 1517, afirmava como tarefas cotidianas do bispo a oração, a leitura da Bíblia, a celebração da missa, a cura de almas, o exercício da justiça, a pregação e a prática da caridade. Gian Matteo Giberti, datário do Papa e Bispo de Verona, inspirava pelo exemplo de dedicação. Além de nunca ter deixado sua diocese, dedicou-se à caridade, à assistência aos fiéis e instituiu um seminário para preparação do clero. Em Espanha, renomados teólogos e religiosos como Hernando de Talavera, Arcebispo de Granada, Ximenes de Cisneros, Arcebispo de Toledo, Francisco de Vitória, Domingo de Soto e Bartolomé Carranza também contribuíram para a construção do arquétipo do bispo ideal. Já em Portugal não houve produção do tipo, mas o conteúdo das constituições diocesanas mostra que o debate era conhecido no Reino³² Os críticos do episcopado do século XVI apontavam como a corrupção, ao longo dos séculos, de função definida, acabou por transformá-lo em um benefício autônomo dotado de jurisdição política.³³ Apesar de não constituírem um grupo fechado, defendiam uma mesma ideia; clamavam pela figura do bispo como o condutor de uma renovação necessária. Para Alison Forrestal, Trento deu forma oficial e objetiva ao que antes eram princípios dispersos, e o modelo do bispo como pastor de almas passou a ser reproduzido em tratados e biografias de bispos reformadores tomados como modelo.³⁴

A residência era a condição fundamental para o governo da diocese e para o cuidado com os fiéis e a cura de almas. A pregação, a visita às paróquias do território e o exercício da jurisdição eram possíveis somente se o bispo estivesse presente e não abandonasse a mitra que lhe fora entregue. Da presença episcopal advinha um maior controle sobre o clero local e sobre a população sob sua jurisdição, esta última desmembrada em presença e proximidade do pastor a suas ovelhas, pronto para guiá-las e fornecer-lhes o alimento espiritual e o conforto, e em vigilância e policiamento sobre os comportamentos que pudessem infringir a moralidade ou a ortodoxia. O bispo seria alçado, a partir dos debates de Trento, ao papel de protagonista da reforma de Igreja; somente com sua presença poderiam ser evitadas as cisões e questionamentos à doutrina católica. Mas, para reformar, era necessário antes ser reformado. Para dar fim aos abusos era preciso elaborar uma doutrina espiritual que afirmasse a cura de almas e, conseqüentemente, a residência como deveres irrevogáveis dos bispos e estabelecer a proibição do absenteísmo e do acúmulo de benefícios³⁵ através de decretos de caráter administrativo que

³² Ibid., pp. 123-128; FOIS, Mario. op. cit., pp. 46-48.

³³ BERGIN, Joseph. The Counter-Reformation Church and its bishops. **Past and Present**, 165(1). Oxford: Oxford University Press, pp. 30-73, 1999, p. 32.

³⁴ FORRESTAL, Alison. **Fathers, pastors and kings. Visions of episcopacy in seventeenth-century France**. Manchester: Manchester University Press, 2004, p. 25-26.

³⁵ De acordo com Eduardo Parente, o benefício pode ser definido como “um ofício sagrado ou espiritual pelo qual a autoridade eclesiástica anexou o direito perpétuo de receber as rendas de bens da Igreja. Como ao clérigo que

penalizassem severamente os infratores. No entanto, como dar fim aos abusos quando as dispensas para que muitos acumulassem benefícios e não residissem em suas dioceses eram oferecidas pelo próprio Papa? Como proceder quando boa parte dos que não residiam eram Cardeais, que deixavam suas dioceses para viver em Roma? A resposta, à qual o Concílio já havia se aproximado durante sua primeira fase (1545-1547),³⁶ era a afirmação do *ius divinum*, a instituição dos bispos por Deus, sem intermédio papal. De acordo com os partidários desta solução, a residência passaria a ser uma obrigação de consciência. Desejava-se que a afirmação da autoridade episcopal e da superioridade do bispo dentro da hierarquia eclesiástica fosse tratada não apenas como uma questão disciplinar, mas também sacramental, poder vindo diretamente de Deus. Não se travava somente de estipular os direitos e obrigações dos prelados mas também de oferecer-lhes um arcabouço espiritual. Mas, para além do fundamento teológico, a afirmação do *ius divinum* tinha caráter de lei positiva, uma vez que eliminaria o poder papal de dispensar. Se o concílio declarasse que não havia intermédio papal, as dispensas oferecidas por Roma seriam nulas. Estariam assim vetadas todas as exceções – solução que certamente desagradou ao Papado e à Cúria Romana, que viam seu poder e privilégios ameaçados, ainda que, em seus discursos, os que votavam pelo *ius divinum* mostrassem respeitar a autoridade do Papa como Sumo Vigário, pois seu poder ficava restrito à distribuição das dioceses e à confirmação dos antístites. O Papado tornar-se-ia um distribuidor, e perderia a jurisdição direta sobre as mitras e os fiéis.³⁷

cumpria os direitos e obrigações do serviço divino, estabelecidos perpetuamente por umato dopoder eclesiástico, lhe era assinada uma certa porção nas rendas da igreja, o ofício tinha também o nome de benefício. Ainda segundo o autor, devem ser destacados quatro elementos: o exercício de uma função sagrada, o acesso a esta função por um ato da autoridade eclesiástica competente, o direito de se beneficiar das rendas anexas à função, a perpetuidade da concessão ou inamobibilidade do que exerce a função.” Cf: PARENTE, Eduardo. **O benefício paroquial no Antigo Regime**. 2002. 238 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, p. 8.

³⁶ As discussões relativas à residência na primeira fase do Concílio de Trento não foram tão intensas quanto as da terceira, apesar do número de padres votantes pela reforma ter sido proporcionalmente maior nos primeiros anos da assembleia, mas estas não deixaram de atrair a atenção e a oposição de Roma. A demanda pela afirmação do *ius divinum*, no entanto, esteve relacionada mais à origem da obrigação de residência que da instituição episcopal. Os principais nomes do grupo litigante eram os Bispos de Astorga, Calahorra, Badajoz, Lanciano, Worcester, Sinigaglia, Aquino e Fano. Ver: JEDIN, Hubert. **A History of the Council of Trent. The first sessions at Trent (1545-1547)**. Londres: Thomas Nelson and Sons, 2010, v. 1. O Decreto de Reforma da Sessão VI afirmava a obrigação de residência para todos os bispos, salvo nos casos (não determinados) em que houvesse impedimentos ou dispensa, estipulando como pena a perda da quarta parte dos frutos de um ano por uma ausência de seis meses contínuos, o que deveria se repetir no caso de outros seis meses de ausência. Caso a negligência perseverasse, o caso deveria ser remetido ao Pontífice, a quem caberia a execução de penas mais graves e a nomeação de um novo bispo para a diocese. Já o capítulo sobre os benfícios condenava o acúmulo de mais de uma igreja catedral, bem como o de “muitos beneficios eclesiasticos curados”, sob pena de privação dos benefícios. Ambos os capítulos eram extremamene vagos com relação às proibições e estabeleciam penas muito brandas. Cf: **O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez**. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781, t. 1, pp. 157-165.

³⁷ Segundo Giuseppe Alberigo, poucos padres conciliares, mesmo aqueles que defendiam a afirmação do *ius divinum*, compreendiam a diferença entre o episcopado como ofício abstrato de instituição divina e não humana,

Seripando havia se adiantado com relação aos outros legados, requisitando em fins de fevereiro a alguns bispos italianos que elencassem, com base nos problemas de suas próprias dioceses, propostas de reforma. Dentre os escolhidos estiveram seguramente o Bispo de Modena, os Arcebispos de Zara, Sorrento, Ragusa e o Bispo de Sutri. Disto resultaria o chamado *Libelo italiano de reforma*. Seus artigos propunham o reforço do poder episcopal dentro da diocese e procuravam obrigar os religiosos à residência, apresentando como possível solução para a desobediência a esta ordem a afirmação do *ius divinum*. Dezoito dos noventa e três artigos foram selecionados por Seripando – excluindo qualquer menção à possibilidade de afirmação do *ius divinum*, mantendo, porém, a questão da obrigatoriedade da residência – e doze destes apresentados para votação em assembleia geral.³⁸

Segundo o Bispo de Modena, os prelados ibéricos haviam procurado recorrentemente os Legados para debater o tema da reforma e estes teriam encarregado três deles para realizar a mesma tarefa designada aos italianos: que compilassem informações sobre os abusos e reformas necessárias a suas igrejas e à Igreja Universal. O grupo decidiu, no entanto, protelar a entrega de suas demandas de reforma aos Legados, aguardando uma oportunidade em que estivessem mais fortalecidos. Houve ainda uma parte, de acordo com o relato de Foscarari, que defendia que o documento deveria ser entregue aos Legados, e quando estes recusassem as propostas, toda a congregação espanhola deveria partir.³⁹ Segundo Jedin, Simonetta teria enviado o libelo espanhol a Roma em 6 de abril, o qual o Papa teria qualificado como insolente e maligno. Exigiam uma reforma da Cúria, especialmente no que dizia respeito à concessão de benefícios por parte do Papa, pediam que não se conferissem mitras estrangeiras a cardeais, pois estes não cumpriam a obrigação de residência, além da expansão da autoridade episcopal, com poderes para reforma dos Cabidos e maior controle sobre os benefícios com cura de almas. Por restringir-se a um conteúdo positivo de reforma, nada sobre o *ius divinum*.⁴⁰

através do qual a jurisdição sobre cada igreja é conferida não por um ato papal mas imediatamente por Deus, sendo o Papa não uma causa intermediária mas mero instrumento. Para o historiador, a maior parte tinha uma concepção mais vaga, limitando-se apenas a seguir os votos anteriores cujo conteúdo requisitava a instituição divina dos bispos. Dentre aqueles que teriam uma concepção mais apurada, fazia-se distinção entre jurisdição verdadeira, concedida através da consagração da Ordem, e exercício da jurisdição, conferido pela atribuição de um território e rebanho, e recusava-se que ambos fossem concedidos simultaneamente, estabelecendo uma distância entre *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, fazendo o Papa, neste caso, causa segunda, e não mero instrumento na concessão das igrejas. Cf.: ALBERIGO, Giuseppe. Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini. In: ROGER, Igino (ed.). **Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del Convegno Storico Internazionale**. Roma: Herder, 1965, v. 1, pp. 471-523.

³⁸ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento*...op. cit., v.4/t.1, pp. 179-182.

³⁹ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 9 de março de 1562. ASV, Con. Trid., 42, ff. 234-235v.

⁴⁰ CT, XIII, pp. 624-629.

Os doze capítulos de reforma foram propostos no dia 11 de março. Sem mencionar a afirmação do *ius divinum* como solução, o primeiro capítulo levantava a questão do que se poderia fazer para que aqueles que tivessem benefícios aos quais se aplicava a cura de almas residissem em suas igrejas. A residência, a concessão do sacramento da Ordem e a obrigação de cura de almas que dela advinha e a distribuição de benefícios eram os pontos abordados na proposta de reforma. A figura do pastor obrigado a cuidar de seu rebanho de fiéis instaurava-se definitivamente em Trento.⁴¹

Quase um mês depois do início da votação, em 8 de abril, Frei Bartolomeu dos Mártires deu sua opinião sobre os quatro primeiros capítulos, deixando suas críticas amplamente registradas em seu diário.⁴² Resultado do acúmulo de reflexões proporcionadas pelo tempo em que aguardou o início dos trabalhos, teria discorrido sobre praticamente todas as questões que viria a destacar durante sua participação no Concílio. Em primeiro lugar, ressaltava o absenteísmo e os abusos do clero como origem dos males que enfrentavam; além de lembrar que esta era uma das principais críticas feitas pelos luteranos; mais uma vez o dominicano advertia que se a Igreja encontrava-se dividida e enfrentava dissidências e questionamentos, a culpa era do próprio clero, pouco preocupado com suas obrigações e seu rebanho, interessado somente na vida mundana e pueril, deixando o mal se alastrar:

Na verdade, quem duvida de que todos os perigos e calamidades das ovelhas resultem da ausência dos pastores? Se pastores forem e não lobos, o pastor reside, vela, sai ao encontro do lobo que se aproxima, porque é pastor. O mercenário não reside, pelo contrário, foge, porque é mercenário e não se preocupa com apascentar as ovelhas, mas apenas com apascentar o seu ventre. Por isso, juntamente com esses Padres, e pelas entranhas misericordiosas do nosso Deus, suplico e imploro que ocupemos o tempo que o Senhor se dignou conceder-nos, na eliminação das enfermidades e dos abusos maiores e mais perniciosos, de tal modo que (queira Deus que não), se em algum momento nos for retirada esta oportunidade, não fiquem por tratar nem sejam postas de lado as questões mais graves, mas apenas as mais ligeiras, tendo nós diante dos nossos olhos, com o clamor de todo orbe, que foram os abusos eclesiásticos que deram ensejo aos males presentes, às heresias e aos cismas, e são ainda hoje causa de eles se manterem.⁴³

⁴¹ CT, VIII, pp. 378-379. Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 12 de março de 1562. ASV, Conc. Trid., 42, ff.238-239.

⁴² Refere-se aqui ao diário de D.Frei Bartolomeu dos Mártires em Trento, fonte não integralmente publicada. O documento foi cedido a mim para consulta por Giuseppe Marcocci. MÁRTIRES, Bartolomeu dos. Collecta in Concilio Tridentino circa decreta discutienda (cópia do original). Arquivo Histórico Dominicano Português, cx. 44, IV, 1. Utilizo como referência a tradução feita por Raul Rolo na publicação de alguns trechos do diário e o índice do diário apresentado por Marcocci em um de seus artigos sobre o Arcebispo de Braga. Cf.: ROLO, Raul (org.). Collecta in Concilio Tridentino. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, vol. XLII, nº. 93, pp. 442-523, 1990; MARCOCCI, Giuseppe. Il governo dell' arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento. Archivio Italiano per La Storia della Pietà. vol. 15, pp. 81-150, 2003, pp. 131-142.

⁴³ ROLO, Raul (org.). Collecta in Concilio Tridentino... op. cit. p. 447. Os escritos do diário sobre o voto de 8 abril consistem quase integralmente no voto escrito do Arcebispo, que pode ser encontrado em CT, VIII, pp. 418-421.

A principal solução sugerida para pôr fim ao mau comportamento eclesiástico era a afirmação do *ius divinum*, mencionado também pelo Arcebispo de Granada no dia anterior, quando se iniciaram os votos sobre os capítulos de reforma. Afirmada nas Escrituras e pelos grandes Doutores da Igreja, a natureza divina do poder episcopal, transmitido diretamente dos apóstolos aos prelados, tornava-se a grande pauta da reforma:

A primeira coisa que penso é que se deve discutir segundo que direito devem ser obrigados a residir todos os pastores de almas. Na verdade, visto que tantos decretos pontifícios, tantas cominações pouco adiantaram a este caso, não nos resta outra solução senão que, conhecida claramente a sua obrigação, nos termos da qual são obrigados a apascentar e a curar por força do direito natural e divino, despertem do seu sono mortal e da sua negligência.⁴⁴

Para além da afirmação do *ius divinum*, Bartolomeu dos Mártires declarava ser necessário aumentar os poderes dos bispos residentes, como compensação, bem como infligir novas penas aos que não cumpriam a lei. As gratificações por ele sugeridas, no entanto, consistiram em amplos poderes para os prelados sobre seus territórios e fiéis sob seu comando, que diziam respeito, fundamentalmente, ao exercício de policiamento dos comportamentos religiosos. O pastor, sendo aquele que melhor conhece seu rebanho, encarregado de levá-lo à salvação, deveria ser também o sumo executor da justiça em seu território. O perdão, a culpabilização e as sentenças sobre os delitos, na medida em que eram decorrentes da falha do próprio pastor, por deixar qualquer uma de suas ovelhas seguir pelo caminho errado, cabiam somente a ele.

É evidente como a própria lógica do poder pastoral somava-se à aspiração dos prelados por uma maior autoridade sobre seus territórios frente às justiças concorrentes. A busca pela ampliação do poder dos ordinários imiscuia-se aos princípios de uma teologia catequética, e a obrigação divina do pastor de conduzir seus diocesanos à salvação fundamentava o desejo de afirmação da soberania prelatícia.

Não coincidentemente, as recompensas sugeridas por Frei Bartolomeu dos Mártires diziam respeito a questões de fundamental importância em sua breve experiência em Braga. Uma das principais requisições é que apenas aos prelados coubesse o direito de visitar as igrejas de seu território, repugnando os costumes antigos que davam privilégios aos Cabidos e permitiam que grande parte das igrejas fosse visitada por clérigos desconhecidos pelo prelado

⁴⁴ Ibid., pp. 447-448. Como advertiu Marcocci, o Arcebispo fazia ainda uma crítica em nota paralela ao texto ao dominicano Ambrogio Catarino Politi, autor de um tratado sobre a residência episcopal que afirmava esta obrigação como proveniente da autoridade papal, sendo somente uma lei canônica e não preceito divino. Cf: MARCOCCI, Giuseppe. Il governo dell' arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires...op. cit., p. 132.

e não necessariamente qualificados para a tarefa. Neste ponto, é possível perceber o peso dos conflitos entre o Arcebispo e o Cabido de Braga, já existente desde o início de seu período como antístite, assunto tratado em detalhes no próximo capítulo.

Outra das compensações propostas, muito interessante para a questão levantada nesta tese, foi a retomada da defesa da absolvição no foro da consciência pelos bispos, ponto de reforma debatido durante a Sessão XXIV, como já afirmamos acima, ao tratar das *Petições*. O Bracarense escrevia assim em seu diário:

entre os justos favores, postular que se deem aos residentes amplos poderes no foro da consciência, como poder absolver nos casos reservados ao Sumo Pontífice (salvo alguns casos gravíssimos), poder dispensar, no foro da consciência, de alguns graus de parentesco não permitidos no matrimônio. [...] Poder, ainda, dispensar em algumas irregularidades, sobretudo daquelas em que se incorreu por ignorância, esquecimento ou inadvertência, como alguns bispos na Espanha podem fazer por privilégio.⁴⁵

É notável a semelhança entre esta reflexão e aquelas que deixava registradas em suas anotações do Mosteiro da Batalha. A possibilidade de se absolver um indivíduo que tenha errado por ignorância foi mencionada diversas vezes nos comentários à *Suma Teológica*, como já foi discutido no capítulo anterior. A ignorância não configuraria erro consciente, um sentir-se mal da fé, e deveria poder ser perdoada, mas apenas por aquele que tem como responsabilidade imediata a salvação dos fiéis: o bispo. E a concessão do direito de absolvição de casos reservados ao Sumo Pontífice (dentre eles a heresia), ainda mais se esta prerrogativa pudesse ser somada à alegação de ignorância e desconhecimento de determinados dogmas e preceitos, colocava em risco os poderes dos Tribunais do Santo Ofício.

Em seu voto do dia 21 de abril sobre as questões restantes, insistiu fundamentalmente sobre dois pontos: o preparo do clero menor e a responsabilidade da Cúria Romana por boa parte dos abusos e absenteísmo. Ainda em suas notas sobre o voto da sessão anterior, o dominicano indicava, como já haviam feito muitos dos que participaram da primeira fase do Concílio, como os benefícios e dispensas concedidos por Roma minavam quaisquer esforços dos prelados para fazerem o clero menor residir.⁴⁶ O bracarense iria ainda muito mais longe, denunciando, inclusive, a falta de escrúpulos da Cúria para calar aqueles que a criticassem:

Quem poderá suportar que, neste sacratíssimo lugar onde todos nós devíamos estar inflamados pelo zelo divino e aqui entrar sem nenhum respeito humano, alguém diga que ninguém aqui ousa abrir a boca para dizer que na Cúria há algum abuso merecedor

⁴⁵ ROLO, Raul (org.). *Collecta in Concilio Tridentino*..., op. cit., p. 453.

⁴⁶ *Ibid.* p. 449.

de correção sem que imediatamente se submeta com um arganel a boca de quem assim fala e se tolham com um freio suas maxilas?⁴⁷

Esta passagem do diário deixa claro como a assembleia conciliar estava submetida aos limites impostos por Roma; a censura às críticas era, de acordo com as palavras do dominicano, enérgicas, um enorme entrave à correção dos problemas. A reforma da Cúria foi uma das grandes demandas dos prelados que insistiam na reforma e na residência, e ao fim do Concílio permaneceu em aberto.⁴⁸ Infelizmente não é possível saber se o Arcebispo teria realmente seguido estas notas para o seu discurso e falado tais palavras diante da congregação geral. As atas oficiais dificilmente deixariam tal ofensa registrada, mas não encontramos nenhuma menção a isto na correspondência que partia de Trento.

Apesar do controle de Roma sobre o Concílio, a grande pressão impulsionada pelo grupo partidário da reforma para que se votasse se o dever de residência era de direito positivo ou divino alcançou resultado. Cabe lembrar que o Papa havia proibido por instruções enviadas aos legados em 18 de março a discussão sobre o tema, voltando atrás em sua decisão poucos dias depois, em 29 do mesmo mês.⁴⁹ Como já foi dito, o Arcebispo de Granada foi, junto com D. Frei Bartolomeu dos Mártires, o grande iniciador da demanda, seguida até mesmo por muitos dos bispos italianos. Segundo o Arcebispo Antibarense, a maioria defendia o *ius divinum* em segredo.⁵⁰ Para Hubert Jedin, os italianos que o defendiam o faziam como um imperativo moral, próprio da natureza do ofício, na tentativa de pôr fim aos abusos e fazer com que a obrigação de residência fosse obedecida, sem questionar a autoridade papal, diferindo dos bispos ibéricos, que defendiam o poder episcopal como vindo diretamente de Deus, sem intermédio de Pedro e seus sucessores.⁵¹ Tal distinção pode ser problemática, visto que mesmo os ibéricos afirmavam reconhecer o lugar do Papa na hierarquia da Igreja, apesar de questionarem sua autoridade jurisdicional, e que a afirmação da ordenação divina dos bispos tinha como fundamento a diminuição do poder papal para evitar as dispensas. O Bispo de Modena, defensor da afirmação do *ius divinum*, viu-se obrigado a escrever a Roma em 18 de maio justificando sua opção. Foscarari disse apoiar sua opinião em renomados teólogos, como Bartolomé Carranza, que defendia a origem divina do poder episcopal em seu tratado sobre a residência, propôs medidas de reforma e criticou os benefícios e dispensas fornecidas pela Cúria.⁵² É certo que poucos dias

⁴⁷ Ibid. p. 467. O texto do diário parece ser uma versão ampliada do voto escrito do Arcebispo sobre os capítulos V-VII. Cf: CT, VIII, pp. 469-470.

⁴⁸ Outra menção à falta de liberdade de discussão no Concílio pode ser encontrada em: Carta do Bispo de Gallarate ao Cardeal Morone. Trento, 30 de março de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, f. 251.

⁴⁹ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v.4/t.1, p. 194.

⁵⁰ Carta do Bispo Antibarense ao Cardeal Morone. Trento, 22 de junho de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 330-331.

⁵¹ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v.4/t.1, pp. 207-210.

⁵² Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 18 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 291-300.

depois, provavelmente arrependido pelo desprestígio que se seguiria a esta primeira carta, escreveu uma segunda, na qual moderava sua opinião, afirmando que o assunto não podia ser debatido sem escândalo e pedindo dispensa para voltar a sua diocese, o que, por fim, não foi permitido.⁵³ Ludovico Beccadelli, Arcebispo de Ragusa, foi outro que se sentiu compelido a enviar satisfações a Roma, possivelmente alertado por Modena.⁵⁴ O centralismo papal os impeliu às desculpas, mas não os impediu de apoiar a questão mais polêmica da reforma, arriscando suas imagens aos olhos de Roma.

A matéria dominava as congregações, e em 10 de abril Gonzaga optou pela convocação de uma comissão para tratar da reforma, da qual Frei Bartolomeu dos Mártires faria parte.⁵⁵ Os clamores sobre a residência, todavia, permaneceram, até que os Legados decidiram-se pela votação da questão, ocorrida em 20 de abril. De acordo com a contagem dos Legados, 68 votaram a favor da afirmação do *ius divinum*, 35 contra e 36 condicionaram seu voto a uma consulta com o Papa – somados, os votos negativos eram a maioria.⁵⁶ Pio IV posicionou-se, obviamente, pela manutenção dos privilégios curiais, e em 8 de maio ordenou que o debate fosse suspenso.⁵⁷ O controle exercido pelo Papa sobre o Concílio gerava enormes insatisfações e rumores de que o Concílio não era livre e estava sujeito aos desejos de Roma, como se pode notar através da correspondência que partia de Trento.⁵⁸

Após a amarga indefinição de 20 de abril, os ibéricos seguiram pressionando os legados para que se tratasse da questão da residência.⁵⁹ Em carta de 21 de maio estes mencionam terem se reunido com Granada, Messina e Frei Bartolomeu dos Mártires, que requisitavam que o artigo sobre a residência fosse tratado na sessão seguinte.⁶⁰ As reuniões privadas com os legados não os acalmaram, e na congregação de 4 de junho muitos votaram contra o decreto proposto sobre a prorrogação da sessão em protesto, e alguns, dentre eles Frei Bartolomeu dos Mártires, reclamavam a discussão sobre a residência. A insistência do Arcebispo de Braga na discussão

⁵³ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 25 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 306-307.

⁵⁴ Carta do Arcebispo de Ragusa ao Cardeal Morone. Trento, 29 de junho de 1562. ASV, Conc. Trid., 42, ff. 341-343.

⁵⁵ Sobre os votos da assembléia, ver CT, VIII, 402-463. Sobre a comissão e a nomeação de Frei Bartolomeu dos Mártires, ver JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v.4/t.1, pp. 196-197; Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 13 de abril de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, f. 269; Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 16 de abril de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, f. 271.

⁵⁶ CT, VIII, pp. 463-465; Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 20 de abril de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, f. 273.

⁵⁷ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v.4/t.1, p. 205.

⁵⁸ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 14 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 289; Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 21 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 304-305.

⁵⁹ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 12 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 285-286; Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 21 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid, 42, ff. 304-305.

⁶⁰ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 21 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid., ff. 15v-16v; Carta dos Legados ao Cardeal Morone. Trento, 25 de maio de 1562. ASV, Conc. Trid., 60, ff. 284-285.

do *ius divinum* acabou por lhe render maus frutos e levou o embaixador de Portugal a tentar melhorar sua imagem dentro da Cúria:

O Arcebispo de Braga é um dos mais mexericados em Roma. E porque sei delle seu zelo, e o amor com que trata todas estas matérias para o serviço de Nosso Senhor e da sua igreja, me pareceu devê-lo de desculpar sem falar nele nem em outros que também culpavam em Roma que falavam na mesma matéria e com o mesmo zelo. Que sem nomear nenhum escrevi a Sua Santidade uma carta de que o treslado com esta mando a Vossa Majestade.⁶¹

De acordo com o embaixador português, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que tão boa impressão havia causado ao chegar a Trento, tornava-se definitivamente um incômodo para os defensores dos privilégios de Roma. O destaque que havia ganhado em sua chegada colaborava para que tivesse se tornado objeto de especial desgosto. Apesar da afirmação de Mascarenhas sobre os outros padres conciliares que insistiam no assunto com o mesmo empenho, é possível crer que, para que se tornasse um dos mais comentados, o Arcebispo de Braga tenha tratado do assunto com particular fervor e conteúdo, como se percebe pelo teor de suas falas nas congregações gerais.

Pouco depois, na congregação de 6 de junho, Pedro Guerrero teve uma acalorada discussão com o Arcebispo de Rossano, que insinuava que a matéria do *ius divinum* fosse herética, além de um entrave ao andamento dos trabalhos conciliares.⁶² Zara e Ragusa, que falavam logo após a Rossano, colocaram-se ao lado do Arcebispo de Granada, e Frei Bartolomeu dos Mártires aqueceu a discussão. A fala do bracarense teria, inclusive, fomentado reclamações por parte dos legados. Gonzaga declarou que os padres não podiam se afastar das matérias propostas para votação (naquele momento debatia-se a eucaristia).⁶³ De acordo com o relato de Muzio Calini:

o Arcebispo Bracarense entrou com tanto fervor neste propósito que parecia um fogo, dizendo particularmente ‘nós demandamos esta declaração a Vossas Senhorias Ilustríssimas por rigorosa justiça como procuradores da Igreja universal, e cada um de nós como procuradores de nossas Igrejas paroquiais privadas de seus curas [...]. Vós sois obrigados a declarar se Deus ordenou ou não que os pastores possam privar de sua presença os seus rebanhos [...]’.⁶⁴

⁶¹ Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a D. Sebastião. Trento, 29 de maio de 1562. ANTT, Gav. 2, mç. 5, n. 39, f. 1v.

⁶² A discussão foi relatada em detalhes pelo Arcebispo de Zara. Cf.: Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 8 de junho de 1562. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 212-214.

⁶³ CT, VIII, p. 531.

⁶⁴ “l’Arcivescovo Bracarense entrò con tanto fervore in questo proposito, che parve uno fuoco, dicendo particolarmente noi domandiamo questa dichiarazione alle V. Sre. Illme. per rigorosa giustitia come procuratori della Chiesa universale, et poi ciascheduno di noi come procuratori delle Chiese nostre parochiali prive de loro curati. [...] [Voi siete astretti a dichiarare se Dio ha commandato o no, che ipastori possano con la presenza abbandonare il loro gregge [...].” Cf.: Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 8 de junho de 1562. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 212v-213.

De acordo com o registro de Paleotti, Bartolomeu dos Mártires teria declarado que seria heresia afirmar que aqueles que requisitavam que se determinasse pelo *ius divinum* o faziam em detrimento da autoridade do Papa, e atestado ainda que os legados deviam atender aos pedidos dos bispos solicitantes.⁶⁵ A fala transcrita nas atas do Concílio traz também a obrigatoriedade do voto sobre o *ius divinum*, do qual nenhum prelado deveria ficar isento, bem como uma firme declaração de que não era o desejo dos que o afirmavam prejudicar a autoridade papal.⁶⁶ Nas notas de seu diário para o voto do dia 6,⁶⁷ o pedido pela declaração sobre a partir de qual direito devem residir era também explícito, e tinha como alguns de seus argumentos a necessidade de se mostrar para os protestantes que o Concílio era um lugar de livre debate e o fato de que tal assunto nunca havia sido definido por nenhuma outra assembleia ecumênica, além, é claro, dos argumentos mais frequentes e imperativos, como o fim dos abusos do clero e a cura de almas:

Conjecturo que aquele que perscruta os rins e os corações vê nos corações de alguns este argumento: este decreto impede que se multipliquem as rendas, as vaidades e as pompas de alguns, logo não deve ser aprovado; como se dissessem: antes seja destruída a Igreja de Deus e a chama da heresia devore todas as coisas, do que diminua e atalhe a cupidez deles.⁶⁸

Durante as sessões seguintes, o debate foi evitado pelos legados. A oposição da ala curialista pode ser analisada através de um interessante documento que apontava as razões pelas quais a questão do *ius divinum* não deveria sequer ser debatida. Infelizmente, o documento, intitulado *As razões que ocorrem per mostrar não ser expediente An Residentia sit de iure divino*, não apresenta autor nem data, mas elenca os principais argumentos utilizados pelos defensores dos privilégios do Papa e da Cúria Romana.⁶⁹ Ressaltava-se, dentre outras coisas, que o Concílio fora convocado para debater os dogmas católicos contra os hereges, que estimulava a ideia de que os bispos deviam obedecer mais às leis da Igreja que à vontade de Deus, que havia uma grande quantidade de pareceres diversos sobre a ordenação dos bispos, o que tornava a discussão confusa e inconveniente, que o debate ia contra muitos cânones e decretos papais que regulavam a concessão de dispensas, que a declaração do *ius divinum* poderia abrir uma porta àqueles que desejassem fugir de ordens papais que implicassem deslocamento ou saída da diocese ou estimular demandas por mais autoridade dos bispos sobre o clero secular e regular local e que o Papa perderia seu direito de dispensar. É possível pensar

⁶⁵ CT, III/1, p. 340.

⁶⁶ CT, VIII, p. 531.

⁶⁷ ROLO, Raul (org.). *Collecta in Concilio Tridentino...*, op. cit., pp. 473-477.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 477.

⁶⁹ ANTT, Gav. 2, mc. 3, n. 58.

que o documento fosse um relato da posição do partido curialista para a Coroa portuguesa. Apesar de conter argumentos muito questionáveis, provavelmente utilizados pelos opositores do *ius divinum* como um arcabouço teológico (muito frágil) para silenciar o debate, apresentava também aquelas que seriam as reais motivações do grupo, questões políticas, uma tentativa de contenção da expansão do poder dos bispos em suas respectivas dioceses e do avanço da autoridade episcopal sobre a papal.

O Concílio analisou o problema do cálice para os leigos e do sacrifício da missa, paralelamente a questões diminutas de reforma que estavam ainda muito distantes da desejada afirmação do *ius divinum* para garantir a residência. De forma geral, durante a terceira fase, em cada sessão discutia-se uma questão dogmática e um projeto de reforma. Os primeiros decretos de reforma, no entanto, apesar de trazerem questões importantes como a união de benefícios, a visita e reforma de monastérios, a instituição de novas paróquias, os requisitos para a ordenação, dentre outros avanços episcopais frente aos Cabidos, tiveram sua importância minimizada frente aos textos sobre a reforma das Sessões XXIII, XXIV e XXV. Os decretos elaborados nas três últimas sessões retomaram boa parte das discussões anteriores e constituíram o arcabouço sobre o qual a reforma pós-tridentina foi efetivamente posta em prática.

Em agosto, Pedro Guerrero e D. Frei Bartolomeu dos Mártires entregavam aos legados um documento com as demandas de reforma dos espanhóis e portugueses. Estas tratavam fundamentalmente do absenteísmo daqueles que possuíam benefícios com cura de almas. Em diversas passagens, é clara a manifestação para que se discutisse a partir de que direito se dava a obrigação de residência; o documento não chega a utilizar a expressão *ius divinum*, mas apontava a necessidade do debate: “Para que mais facilmente os Pastores e reitores eclesiásticos possam ser impelidos a residir nas igrejas a si confiadas será necessário ao Sacrossanto Concílio estabelecer e decidir a que ordem nesta causa devem obedecer.”⁷⁰ Possivelmente temerosos a respeito da reação que tais petições causariam em Roma, procuraram apenas garantir uma ocasião para a discussão do problema, na qual tivessem a chance de vencer pelos votos, como poderia ter acontecido poucos meses antes, se não fosse pelas respostas condicionadas. Os legados consideraram as petições de “non piccola importanza” e mostravam-se até mesmo favoráveis à discussão. A resposta de Borromeo, no entanto, era taxativa e mostrava, ainda, os pequenos desentendimentos dentro da congregação espanhola. Salamanca e Tortosa haviam escrito a Roma denunciando que o texto, entregue em nome de espanhóis e portugueses, havia

⁷⁰ “Sed quo facilius Pastores et ecclesiae Rectores cogi possint in ecclesiis sibi commissis residere erit necessarium a sacros.ta synodo constitui ac decerni ordinem qui hac in causa servari debeat [...]” Cf: *Petitiones Hispanorum et Lusitanorum fatte in Concilio Trident. Anno 1562. ASV, Conc. Trid., 12, ff. 25-26.*

sido feito por Guerrero e Bartolomeu dos Mártires, sem que os demais fossem consultados. Uma justificativa perfeita para que o documento fosse ignorado.⁷¹

O tão aguardado momento da discussão sobre o sacramento da Ordem chegou em fins de setembro. A comissão para a elaboração do decreto formou-se em 3 de outubro, um dia após o fim das congregações dos teólogos. Esta contava com Muzio Calini, Arcebispo de Zara, como presidente, além dos Bispos de León e Coimbra (estes três partidários do direito divino) e o Geral jesuíta Laínez, dentre outros. Dois dias depois a Comissão entregava aos Legados um projeto de decreto que mais uma vez excluía o *ius divinum*, embora pareça que sua versão original, diferente daquela entregue aos Legados, apresentava a expressão, de acordo com missiva de Monsenhor Visconti a Borromeo.⁷²

Em 13 de outubro iniciou-se a votação geral. O Arcebispo de Granada afirmava que o cânone proposto era insuficiente a não ser que se proclamasse que os bispos, como sucessores diretos dos apóstolos, eram instituídos pela lei divina, verdade indubitável expressa nas Escrituras e nos testemunhos dos Doutores da Igreja, mas negada pelos hereges e, por este motivo, deveria obrigatoriamente ser definida pelo Concílio. Nomeados pelo Papa ou aclamados pelo povo, os prelados recebiam sua autoridade diretamente de Deus. Guerrero assegurava ainda que tal definição não cancelava a dignidade e superioridade papal.⁷³ Sobre o voto de Bartolomeu dos Mártires, ao qual subscreveram-se outros prelados, as atas são pouco informativas, exaltando apenas a exigência de afirmação do *ius divinum*.⁷⁴ Mais elucidativa foi a carta escrita ao Cardeal Cornaro pelo Arcebispo de Zara⁷⁵ comentando o voto do bracarense:

dentre os outros o Arcebispo Bracraense disse então em seu lugar que ainda que os hereges concedam que o Episcopado é de Deus não devemos nos contentar com isto uma vez que vemos que eles não se referem a nossos bispos, mas a aqueles seus falsos superintendentes e pastores. [...] entrando então na matéria disse que não via neste artigo nenhuma dúvida, porque os bispos eram sucessores dos Apóstolos, e sobre o poder da Ordem conferido a eles por Deus se vêem claríssimos testemunhos nas Escrituras que mostravam também o poder de jurisdição ser de Deus, embora seja necessário confessar e ter em conta que não poderia existir se não por mão do Sumo

⁷¹ Carta de Pio IV. Roma, [agosto] de 1562. ASV, Conc. Trid., 53, f. 189-189v; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 7 de setembro de 1562. ASV, Conc. Trid., 53, ff. 193-194v; Carta de Borromeo aos Legados. Trento, 2 de setembro de 1562. ASV, Conc. Trid., 53, ff. 208v-211, ff. 210-210v.

⁷² JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v.4/t.1, pp. 325-332. Carta de Monsenhor Visconti a Borromeo. Trento, 12 de outubro de 1562. Apud: SUSTA, Josef. **Die Romische Kurie und Das Konzil von Trient Unter Pius IV. Aktenstücke zur geschichte des konzils von Trient**, III. Wien: Alfred Holder et al., 1911, pp. 380-385.

⁷³ CT, IX, pp. 44, 48-51.

⁷⁴ CT, IX, p. 45, 60.

⁷⁵ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Conaro. Trento, 15 de outubro de 1562. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 314-316.

Pontífice e que por Sua Santidade se pudesse ampliar, restringir e suspender como a Ele parecesse mais útil à Igreja da qual era o chefe supremo e moderador.⁷⁶

A posição de D. Frei Bartolomeu dos Mártires é muito interessante, visto que não só afirma a instituição divina episcopal mas também apresenta uma concepção determinada acerca do poder papal – este era um poder de distribuição, e não de jurisdição. Tal justificativa permitia que o Papa mantivesse sua posição na hierarquia da Igreja, apesar de destituído de sua autoridade direta sobre as mitras e os fiéis. O ordinário aparecia então como soberano em seu território. O argumento representava uma boa solução de compromisso para os partidários do *ius divinum*, mas que certamente não servia ao Papado e à Cúria.

Muitas reclamações sobre a ausência da expressão na proposta se seguiram e a partir de 25 de outubro juntaram-se à comissão os Arcebispo de Rossano, Lanciano, os Bispos de Modena e Chioggia e o canonista Gabriele Paleotti em repetidas e frustradas tentativas de elaboração de uma proposta que agradasse a todos,⁷⁷ mas até o último dia do mês não foi possível chegar a uma solução. Em carta do mesmo dia 25, Foscarari lamentava a ausência de uma conclusão, mas permanecia em sua defesa da instituição divina dos prelados sem questionar a autoridade papal: “embora o episcopado seja de direito divino, não prejudica em nada a majestade da autoridade de Sua Santidade [...]”.⁷⁸ Em outra correspondência, escrita quatro dias depois, relatava sobre as tentativas de se encontrar soluções que atendessem as demandas de todos os partidos.⁷⁹ A votação teve novo início em 3 de novembro com um formato que, apesar de citar os prelados como sucessores dos apóstolos, não mencionava o *ius divinum* e reforçava a autoridade papal.⁸⁰ O Arcebispo de Granada mais uma vez tinha o cuidado de afirmar o poder episcopal como obediente ao Papado, aclamando os prelados como sucessores dos apóstolos, vigários de Cristo instituídos por direito divino sob o sumo vigário, o

⁷⁶ “fra gli altri l ‘Arcivescovo Bracarense disse poi al suo lough, che sebene gli eretici concedevano che il Vescovato è da Dio non dimeno non debbiamo contentarsi di questo poiche noi vediamo che non intendono de nostri Vescovi, ma que loro falsi, soprintendenti et pastori. [...] entrando poi nella materia disse che non vedeva in questo articolo niun dubio, perche i vescovi succedevano in luogo degli Apostoli, et oltra la potesta dell’ordine data loro da Dio, si vedevano chiarissimi testimony nelle scritture che mostravano ancho la potesta della giurisdictione essere da Dio benche era necessario confessare, et tenere che non si potesse hevere se non per mano del somo pontefice et che dalla S Sta si [315v] potesse ampliare, ristringere et sospendere come a lei paresse piu utile alla Chiesa della quale era supremo capo, et moderartore.” Cf.: Ibid., ff. 315-315v.

⁷⁷ As propostas podem ser encontradas em: CT, IX, ff. 108-110. É interessante notar que muitas delas mencionam claramente a instituição divina episcopal. Algumas são de Rossano, outras de autores desconhecidos. O posicionamento de Rossano em meio aos dois grupos que polarizavam o Concílio é difícil de precisar.

⁷⁸ “sebbene il vescovato sia di iure divino, non pregiudica però niente alla maestà dell’autorità di Sua Beatitudine [...]”. Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 25 de outubro de 1562. ASV, Conc. Trid., 42, f. 394.

⁷⁹ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 29 de outubro de 1562. ASV, Conc. Trid., 42, ff. 396-397.

⁸⁰ CT, IX, pp. 105-107.

Romano Pontífice.⁸¹ Já o bracarense, em voto proferido logo no dia seguinte à retomada do debate, insistia também na instituição divina da autoridade episcopal, mas pedia ainda que se explicitasse que o múnus episcopal incluía também as obrigações de governar, cuidar e pregar.⁸² Mais uma vez, Muzio Calini, Arcebispo de Zara, deu sua impressão sobre o voto de Bartolomeu dos Mártires, acrescentando detalhes sobre o discurso que as atas oficiais sequer mencionam:⁸³

O Arcebispo Bracarense que voltou a fazer a mesma requisição disse com uma simplicidade admirável: eu não desejo com este Decreto outra coisa a não ser a afirmação de que a residência é de direito divino. Isto é o que mais desejo. E tendo encarado todos os prelados disse: eu os tomo como por bom sinal que qualquer um conhecendo esta verdade não somente não adere a ela mas se alegra e consola contra minha opinião, porque teria duvidado que a muitos fosse perdida lamentavelmente mais que digna de riso. Depois seguindo o voto sobre o Decreto disse que se maravilhava de ver a variedade de opiniões porque meses antes quando alguns pediam que se declarasse a residência de direito divino aqueles que eram contrários respondiam que não se ouvisse esta discussão mas se elaborassem penas contra os não residentes, e agora que o Decreto continha estas penas o repugnavam mas com prazer se referiam ao Decreto feito neste mesmo Concílio sob Paulo III sem dúvida porque queriam penas que não fossem verdadeiramente penas e remédios que não fossem remédios.⁸⁴

Fica evidente no discurso de Bartolomeu dos Mártires que a afirmação da instituição divina dos bispos não representava simplesmente o desejo de expansão de sua autoridade. É claro que a elevação do prelado a sucessor direto dos apóstolos por si só era questão de extrema importância para atestar o título e os privilégios de ser antístite; a disputa pelo *ius divinum* era política, mas era também teológica. Tal declaração implicava uma série de obrigações relativas ao cuidado da grei, e este era um dos objetivos daqueles que apoiavam a afirmação do *ius divinum*, o remédio do qual o bracarense falava: medidas que dessem fim aos abusos do clero. A ampliação do poder dos ordinários e a ampla execução das obrigações pastorais no sentido de garantir a salvação das ovelhas eram dois lados de uma mesma moeda, um dependente do outro. Mas não só o remédio era negado, como também a aplicação de penas rígidas contra os

⁸¹ CT, IX, p. 111.

⁸² CT, IX, p. 122.

⁸³ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, [14] de novembro de 1562. ASV, Conc. Trid., 70, ff. 376-378v.

⁸⁴ “L’Arcivescovo Bracarense che volse fare la medesima domanda disse con una simplicità mirabile io non vorrei in questo Decreto altro se non *verba illud abbreviatum idest definitum residentiam esse iuris divini. Hoc est quod maxime cuperem*. Onde essendo [377] mosso il viso a tutti i prelati disse: io li piglio per buon segno che ognuno conoscendo questa verità non solamente non l’adirisce ma se ne rallegra et consola contra la mia opinione, perche avrei dubitato che a molti fosse persa lacrimevole piuttosto che degna di riso. Poi seguitando il voto sopra il Decreto disse che si meravigliava di vedere stata varietà di pareri percio’che a mesi passati quando alcuni domandavano che si dichiarasse la residenza essere de iuri divino quelli che erano contrari rispondevano che non sentiasse in questa disputa ma si mettessero pene contra i non residenti, et hora che il Decreto conteneva di queste pene il ributavano ma volentieri si riferivano al Decreto fatto in questo medesimo Concilio sotto Paolo [III] altro se non perche volevano pene che non fossero veramente pene e rimedi che non fossero remedi.” Cf.: Ibid., ff. 376v-377.

negligentes. A proposta do Arcebispo de Sorrento, que mencionava a origem divina do poder episcopal e ao mesmo tempo colocava sua jurisdição como concedida pelo Papa, foi citada por Bartolomeu dos Mártires e outros de seu grupo como uma possibilidade válida, mas foi recusada pelos curialistas.⁸⁵

Em missiva de 2 de novembro⁸⁶ o Bispo de Modena dava notícia das congregações particulares articuladas pelos legados. Em uma delas, os prelados ibéricos suplicavam que fosse proposta em assembleia geral a origem divina do poder episcopal e ameaçavam não comparecer às sessões enquanto isso não fosse feito, “não podendo aplacar suas consciências cada vez que se obscurecesse esta verdade [...]”.⁸⁷ Foscarari rememorava ainda o voto de Guerrero, na tentativa de enfatizar o que seria uma demonstração de boa vontade e lealdade de seu grupo a Roma:

Granada havia dito em seu discurso que se fazia injúria a eles por aqueles que pensavam que esta requisição nascesse da pouca fidelidade que tinham a Santa Sé, porque em matéria de fidelidade não cediam a ninguém, se contentavam muito bem que se alguém pensasse que isto fosse em prejuízo da obediência que tinham a S. Beatitude, que pusessem no cânone que por direito divino os bispos eram sujeitos ao Papa e obrigados.⁸⁸

Àquela altura, não apenas em Roma havia oposição à insistência dos prelados espanhóis. A postura do Arcebispo de Granada causava um enorme alarme na Corte de Castela. Em 27 de novembro os Cardeais Crivelli e Odescalchi escreviam a Borromeo:

O rei católico e todos estes senhores, isto é Ruy Gomez, o Arcebispo de Sevilha e o Bispo de Cuenca se alteraram tanto e mostraram tanta indignação contra o Arcebispo de Granada e todos os aderentes que se estivessem aqui, creio que a inquisição já teria posto as mão neles, porque [...] uns falam livremente contra os outros.⁸⁹

Tais palavras deixam muito clara a relação que pode ser estabelecida entre a luta pela afirmação do *ius divinum* e a oposição ao Santo Ofício. Ambas representam um enfrentamento

⁸⁵ CT, IX, p. 112.

⁸⁶ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone. Trento, 2 de novembro de 1562. ASV, Conc. Trid., 42, ff. 399-400v.

⁸⁷ “non potendo placarsi le conscientie loro ogni volta che s’oscurasse questa verità[...]” Cf.: Ibid., f. 399.

⁸⁸ “Granata havea detto nel suo discorso che loro era fatta ingiuria da quelli che pensavano che questa domanda nascesse da poca fedeltà che haveano a Santa Sede, perchè di fedeltà non cedeano a niuno, si contentarono molto bene che s’alcuno pensasse che questo fosse in pregiudizio dell’obediencia che haveano a S. Beatitudine che ponessero nel canone che iure divino i vescovi erano soggetti al Papa, et obbligati.” Ibid., f. 399v.

⁸⁹ “Il re catholico et tutti questi signori, cioè il duca d’Alba, Ruygomez, l’arcivescovo di Siviglia et il vescovo di Cuenca hanno preso tanta alteratione et mostrata tanta indignatione contro l’Arcivescovo di Granata et tutti adherenti, che se fossero qui, crederei che l’inquisitione haveria loro posto le mani adosso, perchè [...] ognuno parla liberamente contro di loro.” Cf.: NOVALÍN, José. **El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra.** Oviedo, 1968, p. 368. Apud: PASTORE, Stefania. Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi e inquisitori nella Spagna del Cinquecento. In: **L’Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell’ambito della conferenza annuale della ricerca.** Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 109-148, p. 122.

às autoridades que concorriam com o poder episcopal ou estavam acima dele. Um desrespeito à ordem estabelecida em prol do pastor como sumo governador de seu rebanho e seu território, capaz de rechaçar a interferência do poder inquisitorial. A insistência na afirmação do *ius divinum* como declaração e expansão dos poderes do bispo resultava em uma disputa com o Papado, a Coroa e os Tribunais inquisitoriais.⁹⁰

A atmosfera acusatória que pairava sobre os prelados hispânicos alargou-se por meses; quanto mais avançavam em prol da autoridade episcopal, mais contestados eram na Corte. A discórdia compeliu-os a uma tentativa de defesa. Os bispos de Granada, Segóvia, Vich, Girona, Segorbe, Orense, León, Calahorra, Guadix, Pamplona e Lugo defendiam-se da má fama, alegando que cumpriam com as obrigações de votar as matérias propostas, zelando pela autoridade dos Concílios e das Mitras – ou seja, de suas próprias posições:

o que fizemos foi não concordar com coisas que aqui por várias e requintadas maneiras nos foram propostas, explicando a razão porque nos desagradam com a devida modéstia, as quais, a nosso parecer, e de muitos outros que bem sentem de outras nações e de sua própria, são prejudiciais à autoridade dos santos concílios, à dignidade episcopal, e ao bem das almas e bom governo da igreja universal.⁹¹

Todavia, os prelados iam além da simples defesa de suas atuações em Trento, e acusavam a existência de calúnias e conspirações, pedindo que fossem julgados de forma justa, com a possibilidade de se defenderem do que se dizia contra eles:

Por estas repugnações e contradições que temos e queixas que damos pelo bem público, que não vão nada a seu gosto, somos caluniados, a estas chamam desacatos, sedições e cismas e outros nomes piores que eles sabem pôr e assim nos colocar em má opinião com Sua Santidade, e se queixaram à magnitude imperial, e agora tem pretendido fazer o mesmo com Vossa Majestade para que já não haja justiça [...] suplicamos a Vossa Majestade nos dê honesto crédito, ou suspenda o juízo até ser informado da verdade.⁹²

Certamente a polêmica participação destes prelados em Trento foi utilizada como combustível em intrigas cortesãs, quadro agravado pela ausência e pela distância, inflamando

⁹⁰ Aqui pode-se observar a lógica do herege como aquele que ao desrespeitar a autoridade divina, desrespeita também a civil, transformando-se em inimigo da comunidade. O questionamento às instituições vigentes e a profissão de heresias estavam intrinsecamente relacionados.

⁹¹ “que havemos echo es no conferir en cosas que aqui por varias y exquisitas maneras se nos an propuesto, explicandola razon porque nos desplacen con la modestia devida, las quales, a nostro parecer, y de muchos otros que bien sienten de otras naciones y dela suya propia, son perjudiciales a la authoridade de los santos concilios, a la dignidad episcopal, y al bien de las animas y buen gobierno dela iglesia universal” Trento, 6 de abril de 1563. AGS, Est. Leg., 893, 199, f.1.

⁹² “Por estas repugnaciones y contradiciones que havemos y quexas que damos por el bien publico, que no van nada a su gusto, somos calumniados, a estas llaman desacatos, sediciones e scismas y otros nombres peores que ellos saben poner y por lo mismo nos poner en mala opinion con su sanctidad, y se han queixado a la magnitud imperial, y agora han pretendido hacer lo mismo con V.M. para que ja no tiene justicia. [...] suplicamos a V.M. nos de honesto credito, o suspenda el juicio hasta ser informado de la verdad.” Ibid., ff. 1v-2.

ainda mais a insatisfação do monarca. Mas o desprazimento de Felipe II provinha de sua oposição ao enaltecimento da dignidade episcopal, como um desafio às demais autoridades.

O debate sobre o *ius divinum* se tornaria ainda mais complicado em novembro de 1562. Para a infelicidade dos legados, dia 13 chegou a Trento a comitiva de prelados franceses, liderada pelo Cardeal de Lorena e Arcebispo de Reims Charles de Guise. Após a pausa para recepção da delegação, as atividades foram retomadas três dias depois e as discussões tornavam-se ainda mais longas e acaloradas. Os temores dos legados a respeito dos franceses logo começaram a se justificar. Mas ainda mais ameaçadora que o fantasma do conciliarismo era afinidade entre os objetivos de espanhóis e franceses. O Cardeal de Lorena rapidamente impôs sua influência junto aos legados. Em 22 de novembro, propôs a Seripando o voto por reinos, sugestão imediatamente negada. Em 10 de dezembro, proferiu seu longo voto sobre nova proposta para o sacramento da Ordem, aproximando-se da concepção dos ibéricos sobre o ofício episcopal, mas sem mencionar o *ius divinum*.⁹³ A sugestão chegou a ser considerada por Seripando, mas foi criticada por Simonetta e definitivamente vetada por Roma.⁹⁴ Todavia, os laços entre franceses e espanhóis ainda se estreitavam. De acordo com relato do Bispo de Viterbo Sebastiano Gualterio de 7 de dezembro, Frei Bartolomeu dos Mártires encontrou-se com Guise, na tentativa de constituírem um grande bloco de oposição aos curialistas.⁹⁵

Diante do lentíssimo andamento do debate sobre o sacramento da Ordem, optou-se pela discussão concomitante sobre a reforma. A discussão sobre o *ius divinum* ainda prosseguia, mas paralelamente ao debate sobre a reforma da Igreja, em uma tentativa de solucionar a questão da residência com um decreto de caráter disciplinar. Os debates sobre este decreto de reforma acabariam por ter enorme importância para a conclusão da querela sobre a ordenação dos bispos.

3.2.2) A residência como debate disciplinar

Em 6 de novembro, preocupados com o andamento do Concílio, os legados propuseram um novo decreto, nomeadamente sobre a residência episcopal. A partir deste ponto tiveram início as mais importantes discussões sobre a reforma no Concílio. Como já foi dito, os Decretos de Reforma das Sessões XXIII, XXIV e XXV constituíram o arcabouço legal sobre o qual os

⁹³ CT IX, p. 207.

⁹⁴ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento*...op. cit., v.4/t.1, pp. 359-362.

⁹⁵ O despacho de Gualterio encontra-se transcrito em: JEDIN, Hubert. *Krisis und wendeputnkt des Trienter Konzils*. Wurburg: Ritaverlag und Drukerei der Augustiner, 1941, p. 129.

bispos reformadores pós-tridentinos como D. Frei Bartolomeu dos Mártires fundamentaram a expansão de sua autoridade e suas ações de combate aos abusos do clero local. O projeto inicial de reforma da Sessão XXIII procurava reforçar a obrigação da residência e da cura de almas como de direito divino e humano, estabelecendo o prazo de seis meses para que aqueles que não residiam passassem a cumprir a obrigação. O texto elencava uma série de exceções à regra, como os casos em que o prelado fosse convocado pelo Papa, Imperador, Rei ou Príncipe, participasse em sínodos, provinciais ou gerais, e ainda casos de doença grave do prelado, invasão da diocese, ou surto de peste. O Decreto ressaltava ainda como benefícios dos residentes a plena jurisdição sobre a diocese, com total poder de visita e correção dos comportamentos.⁹⁶

Em 10 de dezembro teve início a discussão sobre a proposta, que entrou em debate com algumas das modificações sugeridas pelo Cardeal de Lorena⁹⁷ a respeito das penas aplicáveis aos não-residentes – um decreto com muitas brechas, como ressaltaram muitos dos padres ibéricos. A grande diferença entre a nova fórmula e a original era a supressão do prazo de seis meses para que os não-residentes estabelecessem-se em suas dioceses. Outra modificação interessante era a omissão do estímulo ao auxílio aos padres mais pobres em décimas e subsídios.⁹⁸ Mesmo com a mudança da pauta, os votos dos bispos espanhóis prosseguiram afirmando a instituição divina do poder episcopal, apontando-a como a razão principal pela qual os prelados devem residir, cuidar de suas ovelhas e conduzi-las à salvação. Já os curialistas criticavam as penas impostas como árduas demais e sugeriam que se retornasse ao decreto da sessão VI, do início do Concílio. Como afirmou Pedro Guerrero, “nenhum remédio é mais apto e mais cômodo que se declare que são obrigados [os prelados] por direito divino [...]”⁹⁹ O Bispo de Segóvia, seguido por muitos, foi enfático ao criticar a proposta, em 18 de dezembro, afirmando que os impedimentos aceitos eram demasiados, e nenhum decreto de residência seria útil enquanto não fossem providenciados verdadeiros remédios e fosse declarado a partir de que direito devem residir.¹⁰⁰

Frei Bartolomeu dos Mártires fazia coro a Pedro Guerrero em seu voto proclamado em 11 de dezembro, entrando mais profundamente na questão da obrigação de residência e do recebimento de benefícios e frutos. De acordo com seu diário, afirmava o cardinalato e o

⁹⁶ CT, IX, pp. 135-137.

⁹⁷ Carta do Bispo de Modena ao Cardeal Morone Trento, 10 de dezembro de 1562. ASV, Conc. Trid., 42, f. 421-422.

⁹⁸ CT, IX, pp. 242-243.

⁹⁹ CT, IX, pp. 246-247.

¹⁰⁰ CT, IX, pp. 270-271.

episcopado como incompatíveis¹⁰¹ e seguia insistido na declaração de uma fórmula que combinasse a afirmação do *ius divinum* como um arcabouço teológico e o maior rigor das penas para os negligentes:

Quando pedimos que se defina que a residência foi ordenada por Deus, há outros que respondem: Isto não seria útil para os bispos pouco escrupulosos. Mas quando se fulminam penas, responde-se que contra os bispos não se pode agir com penas de escravos, porque são de uma dignidade tal que deles se deve esperar que não faltarão ao seu dever. E assim nos evadimos a todos os argumentos. Por conseguinte, deviam pôr-se em prática as duas medidas, a saber, tanto a declaração do preceito divino, como a das penas, para que se acudisse tanto aos espirituais quanto aos imperfeitos.¹⁰²

Nas anotações dos legados, o Arcebispo de Braga comentou diretamente sobre as dispensas papais:

Concedo – disse – que alguns motivos de ausência são legítimos e que o Papa pode dar uma dispensa. Mas pode, porventura, o Papa dar-nos uma dispensa para sermos avarentos, tirar-nos a lã e não tratarmos das ovelhas? Certamente que não. Obter uma dispensa é descer ao inferno com uma licença do Papa – falo da dispensa que se obtém sem necessidade. Mas raramente vemos necessidade nas dispensas que se dão por favor segundo alegações, não segundo provas.¹⁰³

A transcrição das atas mostram que, além de tratar do problema da residência, procurava reforçar o poder dos bispos sobre o território e o clero local. O Arcebispo tocava, neste ponto, em questões de seu interesse, provavelmente estimuladas também por seus problemas com o Cabido bracarense:

[os prelados] tenham pleno direito de visita, e que ninguém possa visitar a não ser aprovado pelo bispo. E seja adicionado também que os curas ausentes não recebam seus frutos, e que os cônegos não possam ter benefícios curados, mas tenham que residir na Catedral, e que seja dada autoridade contra vigários e capelães não residentes.¹⁰⁴

Bartolomeu dos Mártires aproveitou o texto do decreto e tentou ir além para garantir seu direito de visita sobre todo o território da Arquidiocese e controlar a intervenção do Cabido sobre determinados territórios que, de acordo com antigos privilégios, seriam de jurisdição da instituição. O Arcebispo procurava restringir a mobilidade, influência e a renda de seus membros requisitando rigor no cumprimento da obrigação de residir e na concessão de benefícios.

A insistência no debate sobre o *ius divinum* era definitivamente o maior impasse enfrentado no Concílio de Trento e parecia ameaçar a continuidade da assembleia. Tudo o que

¹⁰¹ A afirmação encontra-se à margem da cópia do decreto (f. 96v.).

¹⁰² Ibid. p. 497.

¹⁰³ Ibid., p. 503; CT, II, pp. 786-788.

¹⁰⁴ CT, IX, p. 248.

se falava dizia respeito às alianças entre os distintos grupos formadas em torno do debate sobre o poder episcopal. Em 15 de janeiro os legados escreviam a Borromeo:¹⁰⁵

no particular da residência, os espanhóis, que queriam tantos feitos, acomodaram-se e concordaram com aquilo que queriam os franceses, onde é verossímil que os franceses tenham também em alguma outra coisa se conformado com eles; já os Imperiais, como se vê por seu escrito, conjugam suas demandas com aquelas dos franceses, que foram mandadas, e instam estes por aqueles, e aqueles por estes, como por causa comum [...].¹⁰⁶

É evidente a aflição dos legados e a percepção de uma profunda cisão no Concílio que, naquele momento, não apresentava uma saída viável. Pode-se entender que os legados planejavam vencer a resistência ibérica pela exaustão, uma vez que o acordo não parecia possível. A pressão de Roma era certamente muito forte – não só para que o texto aprovado assegurasse a autoridade papal mas também para que a querela fosse solucionada com rapidez. O impasse ameaçava a continuidade da assembleia, e era preciso resolvê-lo; no entanto, era necessário um extremo cuidado com as delegações espanhola e francesa, que mais de uma vez haviam ameaçado partir. Ao mesmo tempo, os legados não podiam contar com seus líderes, visto que o Arcebispo de Granada não cederia a um acordo, e Guise, apesar da surpreendente boa vontade que demonstrava para com a afirmação da autoridade papal nos cânones, não era sempre seguido pelo restante da delegação.¹⁰⁷ Perdido em meio às disputas políticas e teológicas, e o Concílio tornara-se palco dos confrontos entre Episcopado e Papado. Nas instruções enviadas de Roma, Borromeo sugere que os legados deveriam advertir os prelados ibéricos, especialmente Pedro Guerrero e Bartolomeu dos Mártires.¹⁰⁸

As notícias enviadas a Portugal pelo embaixador Mascarenhas evidenciam que os legados recorreram também aos embaixadores das Coroas para tentar um acordo, o que, devido à polarização das opiniões, não foi possível.

A banda que quer a residência ser de *iure* divino e a superioridade dos Bispos são o arcebispo de Braga, Granada e Leiria, e a maior parte dos prelados castelhanos e franceses, a outra é dos italianos e alguns espanhóis, e os padres da Companhia de Jesus: em algumas coisas destas me encomendaram os legados que procurasse de os acordar, na qual coisa fiz todo o meu ofício, e na residência os acordara se não foram meus pecados e alguns destes prelados italianos não deitarem mão do que se lhe oferecia, e quando vieram a querer, nem uns nem os outros se puderam concertar. Os franceses também por si duvidaram das palavras do canon 7º. *de ordine* que vão nele

¹⁰⁵ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 15 de janeiro de 1563. ASV, Conc. Trid., 53, ff. 409-415.

¹⁰⁶ “nel particolare della residenza gli spagnoli, che volevano tanti facende, si sono accomodati, et condiscisi a quello che hanno voluto i francesi, onde è verissimile che i francesi habbiano anch’essi in qualche altre cose da conformarci similmente con esso loro, l’Imperiali poi, come dal loro scritto si vede, congiungono le loro dimande con quelle de francesi, che si sono mandate, et instano questi per quelli, et quelli per questi, come per causa commune [...]” Cf: Ibid., f. 414.

¹⁰⁷ Ibid., ff. 30-31.

¹⁰⁸ Carta de Borromeo aos Legados. Roma, 27 de janeiro de 1563. ASV, Conc. Trid., 53, ff. 450-452v, f. 451.

apontadas. Na qual coisa também a requerimento dos legados trabalhei pelos concertar. [...] Todavia eles por sua antiga opinião do concílio ser sobre o papa dizem que as não consentiram e se irão se as pusessem [...].¹⁰⁹

Sem opções, os legados propunham constantemente que fossem prorrogadas as datas das próximas sessões, o que deixava os padres conciliares ainda mais impacientes. Em 3 de fevereiro, diante de mais uma proposta de prorrogação, Frei Bartolomeu dos Mártires irrompeu em reclamações:

O Arcebispo de Braga falou mais que qualquer outro, mostrando que na mesma matéria não lhe pode parecer justa tanta prorrogação, que se mesmo assim a sessão tiver de ser prorrogada, não devia se prorrogar por mais de três semanas, porque o decreto da residência já estava feito, e então passou a dizer que era necessário atentar à reforma e deixar os dogmas, tendo a igreja e o mundo muito mais necessidade daquela que destes, e se alargou tanto e disse tanto altamente cada coisa que parecia que dizia por ele e por outros [...]. Houve ainda outros que falaram bastante e especialmente Coimbra que instou que se proponha ao Sínodo as matérias quando os deputados estão estabelecidos, mas ninguém falou mais terrivelmente que Braga.¹¹⁰

O bracarense não desistiria da afirmação do *ius divinum*, mas, como já havia feito desde o início das atividades em Trento, insistia na legislação sobre a tão desejada reforma da Igreja. D. Frei Bartolomeu dos Mártires percebia o impasse em que se encontrava o Concílio pela discussão do sacramento da Ordem e insistia em decretos de caráter disciplinar, punitivo, para que alguma coisa fosse resolvida a respeito da reforma da Igreja. De acordo com o Arcebispo de Zara, o bracarense não só criticou as constantes prorrogações como também questionou a lógica do Concílio, como o sistema de elaboração dos decretos e funcionamento das congregações, declarando:¹¹¹

que o mundo ficaria escandalizadíssimo depois de tantas prorrogações []. Não se podia esperar que no futuro tomassem boa forma as coisas do Concílio se não fossem observadas estas duas condições: primeiro que os decretos feitos pelos Deputados fossem imediatamente propostos à Congregação, e a outra que ao escrevê-los não se elegessem pessoas interessadas porque não era crível que se por exemplo se tratasse de encontrar algum modo que quem tem duas igrejas Catedrais pudesse permanecer

¹⁰⁹ Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei. Trento, 5 de fevereiro de 1563. ANTT, Gav. 2, mç. 5, n. 11.

¹¹⁰ “l’Arcivescovo di Braga poi ha detto piu d’ ogni altro, mostrando che in misma maniera non gli può piacere giusta tanta prorrogatione, che si pur la sessione s’aveva da prorrogar, non doveva prorrogarsi per più di tre settimane, poi che gia il decreto della residenza era fatto, et di qui passo a dir che bisognava attendere alla riforma et lasciarsi star i dogmi, havendo la chiesa et il mondo molto più bisognoso di quella che di questi, et si diffusi tanto et disse tanto altamente ogni cosa che pareva che dicessi per lui et per altri et sopra di questo ha avuto il seguito che havemo detto di sopra. Sono stati degli altri ancora che hanno detto assai et ispitualmente Coimbra che ha instato che si propongano alla sinodo le cose quando delli deputati sono stabiliti, ma nessuno ha parlato piu terribilmente di Braga [...]” Cf.: Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 3 de fevereiro de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 72-73; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 3 de fevereiro de 1563. ASV, Conc. Trid., 53, ff. 461v-462v.,

¹¹¹ CT IX, p. 393.

com apenas uma, fosse bom instrumento encontrar remédio para esta de ordem quem possuísse muitas dioceses.”¹¹²

As medidas sugeridas pelo Arcebispo de Braga certamente dariam uma maior agilidade ao Concílio, visto que o interregno entre a elaboração de uma proposta e sua votação em congregação geral era normalmente muito grande. Além disso, a maior parte dos que não acumulavam benefícios e residiam em suas dioceses eram aqueles que defendiam a instituição divina dos bispos e uma reforma profunda da Igreja que alçava o antístite ao papel de protagonista, garantindo assim que os textos apresentados para votação estariam de acordo com estes princípios. Mas, certamente, os italianos não seriam excluídos da elaboração das propostas.

Mas logo o impasse chegaria a seu ápice e todas as atividades seriam suspensas devido à morte do presidente do Concílio, Ercole Gonzaga, em 3 de março, seguida pelo falecimento de Seripando em 17 do mesmo mês. Mesmo após a morte de Gonzaga, Seripando optou por dar continuidade às atividades com as congregações dos teólogos sobre o sacramento do Matrimônio no início de março, até que ele mesmo adoeceu. Todas as congregações e reuniões foram suspensas até a chegada dos novos nomeados para os postos vagos, os Cardeais Morone e Navagero. As tensões políticas, no entanto, não foram desfeitas e encontraram expressão em um conflito entre os homens dos prelados italianos e espanhóis.¹¹³

3.2.3) A conclusão sobre o sacramento da Ordem

Antes do falecimento de Gonzaga e Seripando, em 13 de fevereiro havia sido nomeada a comissão para elencar os abusos do sacramento da Ordem na tentativa de renovar e dar um novo impulso ao debate sobre a reforma. O trabalho, no entanto, fora interrompido devido às sucessivas mortes dos legados. O primeiro documento produzido, pronto em 10 de abril, tinha a marca do grande número de franceses que faziam parte da comissão. Antes mesmo de chegar aos legados em 29 de abril, a fórmula já havia sido contestada por Pio IV por limitar a autoridade papal. A proposta era certamente diferente das precedentes. Mas as inovações mais

¹¹² “che’l mondo sarebbe rimasto scandalisatissimo dopo tanti prorrogationi[...]: ne potessi sperare che nell’avenire si pieghasse alcuna buona forma alle cose del Concilio, se non fossero state servate queste due conditioni prima che i decreti che si facevano dalli Deputati fossero immediate proposti alla Congregatione, et l’altra che a scriverli non si eleggeressero persone interessate, [percio]che non era credibile che se per esempio si trattasse di trovar modo che chi ha due chiese Cathedrali ne potesse ritenere una sola; fosse buon instrumento a trovar rimedio a questo disordine che fosse canto di molti vescovati.” Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 4 de fevereiro de 1563. ASV, Conc. Trid., 69, ff.36-38, f. 36v-37

¹¹³ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento*...op. cit., v.4/t.1, pp. 405-414; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 15 de março de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 150-151.

significativas – e, portanto, polêmicas – diziam respeito ao longo capítulo sobre a nomeação dos bispos e à obrigação das igrejas metropolitanas e catedrais fundarem seminários para a preparação e educação dos que futuramente receberiam o sacramento da Ordem. O primeiro capítulo, sobre a nomeação, refletia o projeto francês de retorno à Igreja primitiva, de acordo com o qual as Coroas e o Papado estavam excluídos da escolha, que caberia ao clero local e à população. Tal proposta, além da óbvia oposição movida pela ala curialista, pelos legados e pelos embaixadores das Coroas,¹¹⁴ recebeu também o desdém da maior parte da congregação, que considerava a ideia antiquada e pouco funcional. Já o projeto sobre os seminários instituiu como requisitos a idade mínima de 12 anos e saber ler e escrever para o início da preparação, que consistia no ensino de Gramática, Canto e das Sacras Escrituras, estabelecia um público alvo, formado preferencialmente pelos meninos pobres das províncias, para o qual seria necessário oferecer apoio financeiro, e instituiu cotas a serem pagas, sob designação dos concílios provinciais por todas as instituições da diocese para custear os seminários.

Mesmo os bispos ibéricos recusaram a complicada proposta francesa. Frei Bartolomeu dos Mártires foi profundo e objetivo em sua crítica. Em 16 de maio, seu voto abriu-se com uma fala sobre o quanto a Igreja encontrava-se deformada e necessitada de uma profunda reforma. As principais questões elencadas diziam respeito à disciplina e preparação de um clero minimamente instruído e presente. O dominicano seguiu exigindo que os exames para o recebimento do sacramento elencados pelo Decreto fossem mais rigorosos. Além disso, apontou uma série de condições para a execução da primeira tonsura: além da genuína vontade do ordenando, era necessário ter no mínimo 14 anos e ter conhecimento do latim. O bracarense pedia também o estabelecimento de uma idade mínima para o recebimento do cardinalato. Seu discurso atentava ainda para o poder do bispo dentro da sua diocese e pedia que se expandisse a cláusula sobre nenhum clérigo poder ouvir confissão sem licença do antístite, o que já havia sido designado também por Granada. Colocava a afirmação da autoridade do bispo junto a uma preocupação com a qualidade do atendimento espiritual que os fiéis recebiam. A respeito do debate sobre a nomeação, colocou-se ao lado da Coroa portuguesa, e negou a resposta francesa, afirmando o direito dos monarcas e Cabidos escolherem os prelados de seus reinos.¹¹⁵ Mais

¹¹⁴ O embaixador português Mascarenhas pediu que o capítulo fosse retirado do Decreto. Cf.: Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 29 de abril de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 216-217; Carta de D. Álvaro de Castro a D. Sebastião. Trento, 21 de maio de 1563. ANTT, Gav. 2, mç 3, n 15. Em carta do próprio Mascarenhas à Coroa, fica claro que ele trabalhou junto ao embaixador de Castela, Conde de Luna, em uma tentativa de intervenção junto aos legados, que mostraram-se também contrários ao capítulo. No entanto, Mascarenhas assegurava que a proposta não passaria pela congregação geral. Cf: Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei. Trento, 10 de maio de 1563. ANTT, Gav. 2, mç. 3, n. 16.

¹¹⁵ CT, IX, p. 502.

uma vez foi o Arcebispo de Zara quem forneceu um precioso relato sobre o voto do bracarense, muito diverso daquele apresentado pelas atas oficiais:¹¹⁶

Disse dentre outros o Arcebispo de Braga com muita piedade e zelo como costuma fazer sempre o qual no princípio de seu argumento recordou aos prelados que os males da Igreja não necessitavam de remédios agradáveis e lenitivos, mas rigorosos e dolorosos porque assim como os membros do corpo removidos de seu lugar natural não podiam ser recolocados sem dor assim era necessário que se fizesse nas ordens [] que estavam tão distanciados da pura e reta disciplina de nossos antigos prelados [onde] pedia que de forma alguma entre nós valesse aquela lei que fez o Faraó quando ordenou que os filhos homens dos hebreus que nasciam fossem todos assassinados e as filhas mulheres preservadas que seria dizer em propósito nosso que deixando de lado todas as leis que possam conter qualquer aspereza e dureza e se conservem as frouxas e aquelas que possam sarar as enfermidades na superfície. Seguido então o seu voto com diversas observações, cheias de espírito e de caridade cristã e semelhantemente fez instância que se desse alguma forma à eleição dos Cardeais.¹¹⁷

O Arcebispo de Braga enfatizava mais uma vez a necessidade de correção do clero, destacando que o processo de reforma do episcopado não poderia ser feito sem rigor e punições severas caso se desejasse realizar uma reforma que desse fim aos abusos. Mais uma vez, aparece com destaque o tópico da reforma dos cardeais, requisitada em diversos momentos, como um dos mais fortes núcleos de negligência episcopal. Este passaria a ser um dos principais pontos de discussão pouco depois. D. Frei Bartolomeu dos Mártires atentava também, em suas notas para o voto do dia 16 de maio,¹¹⁸ para a grande importância da realização de um exame para o recebimento da Ordem, ressaltando que “é inútil preconizar e decretar que não sejam elevados a dignidade episcopal senão homens que o mereçam, etc., se não fixarmos previamente uma norma segura que torne possível que isto mesmo seja investigado e posto em prática.”¹¹⁹ Em seguida, o Arcebispo oferecia uma proposta de modelo de exame, baseado no interrogatório de testemunhas que pudessem confirmar a idoneidade do candidato.¹²⁰

¹¹⁶ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 17 de maio de 1563. ASV, Conc. Trid., 69, ff. 108-112v.

¹¹⁷ “Disse fra gli altri l’Arcivescovo Bracarense con molta pietà , et zelo come suole fare sempre [110v] il quale nel principio del suo ragionamento ricordo a’prelati che i mali dela Chiesa non haveano bisogno di rimedi piacevoli, et lenitivi ma rigorosi, et dolorosi perche sicome i membri del corpo smossi dal loro luogo naturale non potevano essere rassentati senza doglia, così era necessario che si facesse negli ordini [ilegível] che erano tanto allontanati dalla pura et retta disciplina de nostri antichi Prelati onde pregava che per niun modo [tra] noi valesse quella legge che fece Pharaone quando comando dei Figli hebrei, che nascevano, Omne masculinum occidete, et omne femininum servate, che sarebbe a dire in proposito nostro lasciandosi da canto tutte le leggi che parano havere, qualche asperezza , et durezza et si ritengono le molli et quelle che possano sanare le infirmità solamente, nella superfice. Seguito poi el suo voto con diverse osservationi, piene di spirito, et di carità Christiana, et similmente fece istanza che si desse qualche forma alla elettione de’ Cardinali.” Cf.: Ibid., ff. 110-110v. Estas mesmas metáforas aparecem nas notas de seu diário. Cf. : ROLO, Raul (org.). *Collecta in Concilio Tridentino* ...op. cit., p. 505.

¹¹⁸ Ibid. pp. 505-513.

¹¹⁹ Ibid.,p. 507.

¹²⁰ Ibid., pp. 507-511.

O evidente fracasso do projeto francês e todas as críticas da congregação levaram à formação de uma nova comissão para elaborar o decreto. Desta vez, tanto o Arcebispo de Granada quanto Frei Bartolomeu dos Mártires faziam parte dela.¹²¹ A correspondência que partia de Trento oferece notícias sobre os principais questionamentos dos padres sobre a reforma. O principal pedido dos representantes do partido pró-reforma na comissão – Sens, Verdun, Braga, Lérida e Modena - era que se fizessem considerações específicas sobre a necessária reforma dos Cardeais.¹²² O assunto já havia sido comentado em carta de 7 de junho, na qual os legados afirmavam que não se passava uma congregação da comissão na qual não se debatesse a necessidade de reforma dos Cardeais.¹²³

O debate paralelo sobre o cânone 7º. do texto sobre sacramento da Ordem, apesar de tratado com menor intensidade devido às dificuldades e ao debate sobre a reforma, ainda se desenvolvia, mesmo que em menor escala, e continuava a ser ponto de grande discórdia. Os franceses, que já tardaram a comparecer, ameaçavam ir embora.¹²⁴ Os espanhóis perdiam a esperança de uma grande reforma.

Mas, para alívio generalizado, em julho chegou-se repentinamente a uma conclusão. Morone compôs com o Cardeal de Lorena em 4 de julho uma forma para o Decreto do sacramento da Ordem que não discutia a relação entre papado e episcopado e tratava apenas da doutrina do sacramento, assegurando a hierarquia eclesiástica. Morone apresentou a fórmula a um grupo grande de prelados em congregação particular e a maioria concordou com a proposta, e mesmo Arcebispo de Granada e o Bispo de Segóvia, que antes haviam se oposto, acabaram aceitando-a. O principal questionamento dos bispos ibéricos continuava sendo sobre o *ius divinum*, mas naquele momento passava a outros cânones, nomeadamente o sexto, sobre a instituição da hierarquia da Igreja, e o oitavo, sobre a autoridade papal. Pediam que ao invés de *hierarchiam divina ordinatione institutam* o texto dissesse *episcopos institutos a Christo*, ou *hierarchiam institutam a Christo*, e negavam o 8º. cânone, que declarava que a jurisdição episcopal era atribuída aos bispos pelo Papa.¹²⁵ Segundo o Arcebispo de Zara, havia em torno

¹²¹ JEDIN, Hubert. **Storia del Concilio di Trento: Il terzo periodo e la conclusione. Superamento della crisi per opera di Morone, chiusura e conferma.** Brescia: Morcelliana, 2010 v. 4/ t. 2, pp. 58 e 72; Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei. Trento, 23 de julho de 1563. CDP, X, pp. 106-109.

¹²² Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 14 de junho de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 319-320.

¹²³ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 7 de junho de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 286-286v.

¹²⁴ A ameaça da partida francesa se devia principalmente aos conflitos com os espanhóis pela precedência de seus embaixadores. Sobre o assunto, ver: JEDIN, Hubert. **Storia del Concilio di Trento...** op. cit., v. 4/t.2, pp. 75-116.

¹²⁵ CT IX, p. 602; Carta de Monsenhor Visconte ao Cardeal Borromeo. Trento, [14] de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 56, ff. 2111-211v, Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei. Trento, 23 de julho de 1563. ANTT, Gav, 2, mç. 5,n. 47, ff. 2-2v.

de cinquenta padres na reunião, e muitos teriam aceitado a fórmula, que não agradava completamente a nenhum dos grupos, por estarem cansados.¹²⁶

Assim, na congregação geral de 9 de julho foram apresentados os decretos reformados da Ordem e de Reforma. A principal mudança deste último dizia respeito ao primeiro capítulo, sobre a nomeação. Muito menor que o anterior, tinha o objetivo de enfatizar a desejada idoneidade dos candidatos ao recebimento da Ordem. O exame deveria ser realizado pelo clero local, assim como afirmava o projeto francês, mas a ausência de maiores detalhes tornava a nova proposta mais exequível que a anterior; além disso, era estipulada claramente a necessidade de aprovação e confirmação papal. Esta proposta era já mais próxima daquilo que seria publicado como Decreto de Reforma oficial. Regulava a concessão das Ordens pelos bispos e os requisitos dos ordenandos os deveres dos subdiáconos, diáconos e presbíteros. A principal mudança sobre os seminários dizia respeito ao financiamento da instituição, que cabia a todas as instituições da diocese, incluindo a Mesa Arquiepiscopal e o Cabido.¹²⁷ A proposta reformulada era mais objetiva e procurava vetar explicitamente abusos comuns relativos à concessão de ordens e benefícios estabelecendo pontualmente regras relativas à idade e ao grau de instrução dos que os recebessem.

Alguns dos italianos – nomeadamente Otranto, Verallo e Rossano - ameaçavam não aprovar o texto sobre a reforma em oposição às reclamações dos espanhóis sobre o texto do sacramento da Ordem e botavam em risco o sucesso da reunião, do qual dependia a sobrevivência do Concílio. D. Frei Bartolomeu dos Mártires teve papel fundamental para a aprovação das propostas. Interpelou os legados e encorajou os demais a darem seu consentimento para os textos apresentados, afirmando que as propostas deviam ser aceitas.¹²⁸ Em seu voto, dado dia 10 de julho, sobre o Decreto de Reforma, questionou pontos menos problemáticos, como as idades mínimas para o recebimento das ordens menores e as nomeações para direção dos seminários.¹²⁹ Novamente uma carta escrita pelo Arcebispo de Zara oferece um relato daquilo que foi suprimido das atas:

Quando se começou a dar os votos sobre esta matéria os Patriarcas de Jerusalém e Veneza com os Arcebispos de Otranto, Verallo e Rossano não responderam da primeira vez se não sobre Doutrina e os Cânones, dizendo que responderiam depois ao fim sobre a residência o que se acreditou que fosse feito com o conhecimento de muitos outros padres, os quais se por sorte tivessem visto que no sexto cânone se impunham dificuldades e opiniões que fossem decididos de não aceitarem o Decreto da Residência. Mas como teve de dar seu voto o Arcebispo de Braga, disse com

¹²⁶ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 8 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 69, ff.154-155.

¹²⁷ CT IX, pp. 592-601.

¹²⁸ CT, IX, p. 602.

¹²⁹ CT, IX, p. 605.

aquele seu fervor costumeiro e sinceridade que se maravilhava que os senhores legados aceitassem que os sobreditos prelados não dissessem uma vez sobre todas as propostas feitas as suas sentenças, como faziam, os outros; e que aqueles senhores ilustríssimos deviam se esforçar para isto, e se houvesse ainda necessidade que assim ordenassem sob pena de excomunhão. Disto houve tanta confusão que vendo os senhores legados ser quase requisição unanime de todo o Concílio, ordenaram que os Padres respondessem também sobre a residência, e que cada um observasse a mesma ordem de responder de forma conjunta a uma e a outra proposta. Assim então sendo feito, no fim houve pouquíssimos contraditores à residência e muitos ao sexto cânone da Ordem, os quais todos disseram que deveria ser mais claro e mostrar mais expressamente que a instituição da hierarquia fosse feita por Deus porque aquele modo de dizer *Divina ordinatione instituta* poderia ser entendido muito largamente e se verificava ainda na instituição de Reis e Principados políticos, e muitos daqueles outros Prelados que aceitaram o Decreto disseram que reconheciam o quanto faltava para declarar a verdade mas por desejo de que a sessão não fosse prolongada se contentavam. O Arcebispo de Granada, embora o tivesse aprovado em congregação particular, no entanto disse que naquele momento não havia decidido bem, e que não se contentava com aquilo de modo algum.¹³⁰

O relato de Muzio Calini indica o jogo dos bispos italianos para que o texto sobre o sacramento da Ordem fosse aprovado sem comprometer a autoridade papal, valendo-se do desejo dos padres ibéricos de aprovar a proposta de reforma, e ressalta o papel fundamental de liderança assumido por Bartolomeu dos Mártires para o desenrolar da situação. É interessante notar como a visão oferecida por Hubert Jedin é diferente desta do Arcebispo de Zara, pois para o primeiro aqueles que se opuseram à forma dos cânones sobre a Ordem eram pouquíssimos, e não poderiam oferecer resistência ao voto da maioria.

É muito curioso que Frei Bartolomeu dos Mártires tenha votado diferentemente de Pedro Guerrero, talvez uma tentativa de ver andar o trabalho conciliar e fazer com que o decreto de reforma, que instituía importantes mudanças, fosse aprovado. É intrigante também que a

¹³⁰ “Quando si cominciò a dar i voti sopra queste materie i Patriarchi di Hierusalem et Vinetia con gli Arcivescovi d’Otranto, Verallò et di Rossano non risposero la prima volta se non sopra la Dottrina et i Canoni, dicendo che harebbono poi alla fine risposto della residenza il che fù creduto che fosse fatto con la intelligenza di molti altri Padri, li quali se per sorte havessero visto, che nel sesto canone si facesse difficoltà, et opinione che fossero risoluti di non accettare il Decreto della residenza. Ma come hebbe a dar il voto l’Arcivescovo Bracarense, disse con quel suo solito fervore, et sincerità che si meravigliava che i signori legati comportassero che i sopradetti Prelati non dicessero unitamente sopra tutte le proposte fatte, la loro sentenza, come facevano gli altri; et che le loro signori illustrissime dovevano sforzarsi a questo, et se fosse ancho bisognato comandarlo sotto pena di scomunicatione. Diche fece tanto rumore, che vedendo i signori legati quanto essere quasi commune domanda di tutto il Concilio, ordinarono a que Padri che rispodessero anche della residenza, et che ognuno servasse il medesimo ordine di rispondere insieme all’una et all’altra proposta. Così adunque essendo fatto, si trovò alla fine, che pochissimi contraditori furono alla residenza et parecchi al sesto canone dell’ordine, li quali tutti dissero che bisognava fosse più chiaro et mostrasse più espressamente che la istituzione della Hierarchia fusse da Dio perche quel modo di dire *Divina ordinatione instituta* si poteva intendere troppo largamente, et si verificava ancho nella institutione de Regni et Principati politici, et molti di quelli altri Prelati, che accetarano il Decreto dissero, che conoscevano, quanto gli mancasse per dichiarare la verità ma per desiderio che la sessione non fusse prolungata, se ne contentavano. L’arcivescovo di Granata, benché l’havesse approvato in congregazione particolare, nondimeno disse che all’hora non haveva bene inteso, et che non se ne contentava per alcun modo.” Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 12 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 69, ff. 156-157v, especialmente ff. 156-157.

maior parte dos padres tenha optado por seguir o bracarense, deixando a resistência de Guerrero de lado. É possível que a exaustão e a intenção de aprovar a proposta de reforma tenham estimulado os ibéricos e franceses a acatarem uma solução de compromisso.

O embaixador Mascarenhas relataria o episódio à Coroa de forma elogiosa a D. Frei Bartolomeu dos Mártires:

Do Arcebispo de Braga afirmo a Vossa Alteza que mostrou claramente neste negócio ser um grande servo de Deus, e governado tudo por ele, porque com o arcebispo de Granada, e Bispos de Ourense e Segóvia, que é gente a que ele dá muito crédito, contrariou tanto neste negócio, e lhe deu tantas e tão fortes razões, que a eles e a todos os que ouviam confundia, e foi principal parte de se a sessão fazer com quietação como digo.¹³¹

Mas, apesar do relativo sucesso, as oposições não haviam acabado. Muitos dos padres espanhóis não queriam aprovar o 6º. cânone do sacramento da Ordem sobre o qual haviam discutido, e a eles juntaram-se ainda alguns italianos. Sob mediação de Conde de Luna,¹³² reuniram-se com os legados dia 13 e finalmente concordaram em aprovar o texto mediante a promessa de que em tempo cômodo se trataria do problema. O tempo cômodo encontrado seria o Concílio Vaticano I. No dia seguinte à reunião, quando foram lidos os decretos aprovados, pouquíssimos foram os que protestaram contra o Decreto do sacramento da Ordem.¹³³ Os cânones 6º., 7º. e 8º. acabaram por reafirmar a doutrina católica contra a luterana e calvinista:

Canon VI. Se alguém disser que na Igreja Católica não há hierarquia eclesiástica, estabelecida por ordem de Deus, a qual se compõe de Bispos, Sacerdotes e Ministros: seja excomungado.

Canon VII. Se alguém disser que os Bispos não são superiores aos Presbíteros, ou não tem poder de confirmar e ordenar, ou que esse que tem é comum aos Presbíteros [...]: seja excomungado.

Canon VIII. Se alguém disser que os Bispos, que são eleitos por autoridade do Romano Pontífice, não são legítimos e verdadeiros Bispos, mas fingimento humano: seja excomungado.¹³⁴

Os três últimos cânones constituem uma afirmação da hierarquia católica – não só de sua existência, mas da ordem que esta estabelecia entre os distintos graus do sacramento. O poder dos bispos é colocado enfaticamente como superior ao dos demais sacerdotes; o recebimento do Espírito Santo pelo sacramento, a possibilidade de consagrar corpo e sangue de Cristo e de absolver os pecados marcava a distância entre o ministro católico e os das igrejas

¹³¹ Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei. Trento, 23 de julho de 1563. ANTT, Gav, 2, mç. 5, n. 47.

¹³² Claudio Virgil de Quiñones, o Conde de Luna, foi embaixador espanhol, personagem de grande importância para questões que serão discutidas adiante.

¹³³ JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento*...op. cit., v. 4/t.2, pp. 99-102, pp. 99-102. CT IX, p. 602; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 15 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff.407-408; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 15 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 409-410; Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 15 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 69, 158-161.

¹³⁴ **O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez.** op. cit., pp. 157-159.

protestantes. A relação entre os poderes episcopal e papal vinha apresentada no âmbito desta mesma hierarquia, com a declaração da autoridade de eleição e distribuição das dioceses pelo Papado. No entanto, a origem da instituição dos antístites era simplesmente silenciada.

Por fim, a insistência ibérica sobre a importância da residência não foi de todo em vão. Os decretos aprovados, apesar de não estabelecerem como cânone a instituição divina dos bispos e afirmarem que estes são eleitos por autoridade do Papa, consolidavam um novo arquétipo episcopal voltado para a responsabilidade da cura de almas, ressaltando como funções pastorais ordenadas pelo preceito divino o cuidado, a proximidade e conhecimento dos fiéis, e a disposição do verdadeiro pastor para se sacrificar pela salvação das ovelhas. O texto que aparece nos cânones como Decreto de Reforma, correspondia ao Decreto sobre o abuso do sacramento da Ordem, trazendo o debate sobre a residência realizado anteriormente como Capítulo 1º. O texto afirmava a obrigação de residência mesmo para os Cardeais, mas não inseria novas penas ou diminuía os casos excepcionais elencados no decreto da época de Paulo III (cap. 1); apesar de ser claro em definir o desrespeito a residência, como obrigação ordenada por Deus, como pecado mortal, as justificativas para ausência ainda eram amplas e generalizantes, possibilitando o desrespeito à regra:

Sendo ordenado por preceito divino a todos os que estão encarregados do cuidado das almas conhecer as suas ovelhas, oferecer por elas Sacrifício, apascentá-las com a pregação da Palavra Divina, administração dos Sacramentos, e exemplo de boas obras, e ter cuidado paternal dos pobres e outras pessoas miseráveis, e aplicar-se em todas as mais funções Pastorais, que não podem exercitar nem cumprir os que não vigiam nem assistem ao seu rebanho, mas a modo de jornaleiros o desamparam: o sacrossanto Concílio os avisa e admoesta que se lembrem dos Preceitos Divinos, e as apascentem e governem com prudência e verdade. [...] o santo Concílio declara que todos os que governam quaisquer Igrejas Patriarcais, Metropolitanas, qualquer que seja a sua denominação, ainda que sejam Cardeais da Santa Igreja Romana, estão obrigados a residência pessoal na sua Igreja ou Diocese, ou devem satisfazer as obrigações do seu cargo, nem poderão estar ausentes, se não pelas causas e motivos infra ditos. [...] determina o mesmo sacrossanto Concílio que estas causas de legítima ausência sejam aprovadas pelo Pontífice Romano, ou pelo Metropolitano, ou na ausência deste pelo Sufragâneo [...].¹³⁵

A afirmação da residência como obrigação de lei divina satisfazia aos prelados ibéricos, mas sem a afirmação do *ius divinum* as dispensas papais seguiam sendo possíveis e válidas. As inúmeras brechas para se justificar a ausência e as penas consideradas pouco severas faziam com que o Capítulo, que tanta disputa suscitou, fosse pouco útil no combate à negligência. Ainda assim, a imagem do bispo como pastor responsável por guiar e garantir o alimento espiritual e a salvação de suas ovelhas está presente no Decreto.

¹³⁵ Ibid., pp. 161-163.

Além disso, o Decreto de Reforma ordenava o exame público para admissão às ordens, ressaltava a vontade de servir à Igreja como condição para a prima tonsura, além de institucionalizar a necessidade do conhecimento do latim para recebimento das Ordens Menores e regular as idades mínimas para o subdiaconato (22 anos), diaconato (23) e presbiterado (25). A autoridade episcopal vinha fortalecida com a ordem de que ninguém, nem regulares nem seculares, poderia confessar sem autorização do bispo. Por fim, ordenou o estabelecimento dos seminários e forneceu o parâmetro para seu funcionamento: eram condições para o início dos estudos a idade mínima de 12 anos e saber ler e escrever; a instituição devia acolher preferencialmente os meninos mais pobres da diocese; lá receberiam aulas de Gramática, Canto e Escrituras. A renda para a construção e manutenção dos seminários deveria ser dividida entre a Mesa Episcopal, o Cabido e os mosteiros e ordens da diocese (desde que não fossem mendicantes).¹³⁶ O decreto era vago no que dizia respeito aos outros debates mais polêmicos, como a nomeação dos prelados e a questão dos bispos auxiliares.

3.3) A reforma disciplinar e os poderes do ordinário

Superada a crise com o desfecho do debate sobre o sacramento da Ordem, o Concílio seguia para a Sessão XXIV com a discussão sobre o sacramento do Matrimônio. Já os decretos de reforma passavam da definição do múnus episcopal para os poderes dos antístites em suas dioceses.¹³⁷ As últimas sessões foram marcadas pela pressa. Tanto Morone, como presidente, quanto o Papa desejavam o fim próximo do Concílio. Fosse pela ameaça da delegação francesa partir, lançando dúvidas sobre a autoridade papal e autenticidade de Trento como assembleia da Igreja, fosse pelo temor de convulsões políticas internas, sabia-se que o Concílio não poderia alargar-se mais. Em contraste com a longuíssima Sessão XXIII, os últimos debates foram conduzidos com mais velocidade e objetividade.

Após as primeiras análises da proposta de reforma do sacramento do Matrimônio, que não seguiremos aqui por estar muito distante de nossos objetivos centrais, em 11 de setembro iniciou-se o debate sobre 21 primeiros capítulos de reforma divulgados aos padres dia 5, que diziam respeito fundamentalmente à regulação dos sínodos diocesanos, das visitas pastorais, e dos poderes de correção dos prelados e ao acúmulo de benefícios. O Decreto determinava a

¹³⁶ Ibid., pp. 159-215.

¹³⁷ Uma vez que a solução para este problema está relacionada à atividade diplomática muito mais que ao debate teológico desenvolvido em Trento, remetemos, para mais informações sobre esta discussão a: JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v. 4/t.2, pp. 175-200.

periodicidade e as funções dos Concílios Provinciais, bem como a obrigatoriedade de comparecimento dos bispos sufragâneos; a periodicidade e função de edificação e correção das visitas pastorais, as visitas do metropolitano às dioceses sufragâneas, a possibilidade de se nomear visitantes e regulamentava o direito de visita do Cabido e clero menor; a pregação como função principal dos antístites; a exclusividade do Papa para julgar delitos cometidos por prelados, mesmo os de heresia; os poderes de correção e punição do bispo fora das visitas nas igrejas Catedrais e colegiadas, relativamente limitados pela obrigatória presença de membros do Cabido durante o procedimento e pelo necessário consenso entre as duas partes nos casos de alienação de bens eclesiásticos ou causas contra cônegos; o poder episcopal de correção de heresias no foro da consciência¹³⁸ e de comutar penitências públicas em secretas; a jurisdição episcopal sobre aqueles que possuíam privilégios, como protonotários, acólitos, capelães régios e oblatos de mosteiros; a união de igrejas e rendas; a autoridade do bispo para punir a simonia; a proibição da posse de mais de um benefício e as exceções a esta regra, como a insuficiência da renda para o sustento; o exame para a concessão de benefícios, a ser realizado pelo próprio prelado ou por examinadores eleitos por ele durante o Concílio Provincial e a jurisdição exclusiva episcopal sobre causas de primeira instância.¹³⁹

O Decreto de Reforma proposto não extinguiu os privilégios do Cabido, não tratava profundamente da reforma do Colégio Cardinalício e continuava oferecendo brechas para o acúmulo de benefícios, reclamações feitas por muitos dos padres ibéricos presentes. No entanto, aumentava a jurisdição e autoridade episcopal e prosseguia definindo a cura de almas como sua função principal. Frei Bartolomeu dos Mártires impôs inúmeras condições ao texto. Assim como Guerrero,¹⁴⁰ pedia que fosse elaborado um capítulo exclusivo sobre a reforma dos Cardeais e que estes fossem eleitos dentre os Bispos através de um diligente exame. O bracarense insistia no fim dos privilégios do clero capitular, entrave ao exercício do múnus episcopal, requisitando que as visitas de membros do Cabido fossem autorizadas pelo antístite. As prerrogativas dos capitulares foram questionadas também em seu comentário ao capítulo 18, sobre o acúmulo de benefícios. Bartolomeu dos Mártires foi extremamente crítico ao advertir que o Concílio permitia que se permanecesse nos abusos comuns. Por fim, ressaltou a jurisdição episcopal e a impossibilidade de intromissão da Cúria ou do Papado nas causas dos

¹³⁸ O debate sobre os capítulos 5º. e 7º. será tratado adiante separadamente, por sua relação direta com a jurisdição inquisitorial.

¹³⁹ CT, IX, pp. 747-759.

¹⁴⁰ CT III/1, p. 716; IX, p. 800.

ordinários, pedindo que se acrescentasse que uma vez que em Roma não se pode ter informações das partes distantes, não se pode haver justiça.¹⁴¹

Assim como nos debates acerca do sacramento da Ordem, foi notável então a defesa da ala curialista aos privilégios dos Cardeais. O grupo votou em massa contra o alargamento dos poderes episcopais e tentou suavizar as ordens contra o acúmulo de benefícios. Mais uma vez colocados diante de um impasse, os legados nomearam uma comissão para refazer o projeto de reforma. A comissão elencada para a tarefa era composta majoritariamente por curialistas, e o único espanhol partidário da reforma nomeado, o Bispo de Segóvia, recusou-se indignado a participar da comissão, sendo substituído por mais um italiano.¹⁴² As ordens papais de 15 de outubro são emblemáticas do quanto a oposição dos chamados bispos teólogos incomodava e de como Roma tentava estabelecer sua posição central, confiando na fidelidade dos prelados ligados à Cúria. Estas instruíam os legados a seguirem em frente, sem confrontar ninguém face a face, deixando quem quisesse protestar, uma vez que bastava o consenso da maioria.¹⁴³

Enquanto o texto sobre a reforma era reelaborado, D. Frei Bartolomeu dos Mártires aproveitou o interregno para visitar Roma. Inicialmente, os legados foram contra sua viagem, uma vez que outros padres também requisitavam um período de ausência e aqueles não desejavam um esvaziamento do Concílio¹⁴⁴. De acordo com missiva de Francisco de Faria,¹⁴⁵ capelão do Arcebispo, este teria partido de Trento em 18 de setembro, em companhia do Cardeal de Lorena, que também se dirigia a Roma. O capelão era insistente em afirmar o enorme sucesso que Bartolomeu dos Mártires teria alcançado em Roma, sendo calorosamente acolhido e valorizado por Pio IV, que teria tratado dos assuntos do Concílio com o bracarense quase diariamente e estimado seus conselhos e clamores sobre a reforma da Igreja e até mesmo da Cúria Romana, tratando-o com grande favoritismo:

depois que o Papa o ouviu divagar começou de gostar tanto da prudência e pureza com que advertia da obrigação de seu ofício Pastoral que não o deixava partir de si, et quod maius est que despejando o Arcebispo o peito de quanto tinha dentro contra os abusos daquela Cúria Romana e de toda a cristandade, pondo-lhos diante e estranhando-os muito e exortando a remédio deles, com tal atenção o ouvia [...] e dava-lhe graças por tais lembranças, veio a coisa crescer tanto de monte a monte que em saindo pela manhã de sua câmara metia-se numa varanda com o sor. Arcebispo, passeando mão por mão tratando de negócios da Reforma do mundo, e deixava atrás la no principio da varanda cardeais, sobrinhos seus e outros com toda a mais Cúria, e lembra-me [147v] que uma vez andando assim ambos chamou o Papa o

¹⁴¹ CT III/1, p. 717; IX, p. 812.

¹⁴² JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento*...op. cit., v. 4/t.2, pp. 203-215.

¹⁴³ BA, R 122, ff. 32v-33.

¹⁴⁴ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 16 de setembro de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 538-538v.

¹⁴⁵ Carta que Francisco de Faria capelão do arcebispo de Braga Dom Frei Bartolomeu escreveu ao Provincial de São Domingos de Trento a 29 de novembro de 1563. BPE, CVIII/2-2, ff. 145-152v.

Cardeal Borromeo seu sobrinho e disse ao Senhor Arcebispo: vedes aqui este há de ser o primeiro que me haveis de reformar.¹⁴⁶

O relato do capelão deve obviamente ser problematizado como estratégia para enaltecer a figura do Arcebispo. No entanto, alguns colóquios com o Pontífice certamente aconteceram e trouxeram a ele algum conforto no que dizia respeito às intenções do Papa quanto à reforma, como veremos adiante. Além disso, o Arcebispo fez jus à boa impressão de erudição e dedicação que havia passado desde que chegara em Trento e sua postura e insistência na reforma agradaram a Pio IV. O embaixador Mascarenhas falava à Coroa sobre Frei Bartolomeu dos Mártires:

sabe negociar mui bem com Deus e com os homens. Sua Santidade ficou mui satisfeito dele e ele muito mais de Sua Santidade e do Cardeal Borromeo. Tem os amores passado a tanto que sua santidade o gabou num conclave e o Arcebispo a Sua Santidade e a Borromeo na congregação primeira em que esteve depois que veio.¹⁴⁷

Ainda sobre o relato do capelão, é de grande interesse o peso que o Arcebispo de Braga pode ter tido para a mudança de comportamento de Carlo Borromeo, de Cardeal afeito aos prazeres mundanos e riquezas materiais a dedicado Arcebispo e cura de almas, também presente na hagiografia escrita por Luís de Souza, segundo a qual Bartolomeu dos Mártires e Borromeo estabeleceram laços de proximidade, e o Cardeal “dava-lhe conta de sua alma e de sua vida e exercícios, [...] pedindo-lhe lições e regras pera se dar a Deus de todo pronto, e gastando nisso muitas horas.”.¹⁴⁸ Apesar da imagem de extrema proximidade ao Papa ter claramente sido elaborada pelo capelão Faria com o intuito de glorificar o bracarense como dedicado reformador, dotado de uma espiritualidade mais profunda que os demais, e ainda responsável pelos avanços que se pôde obter em Trento devido a sua proximidade com Pio IV, a boa relação entre o Arcebispo de Braga e Carlo Borromeo e o impacto que o primeiro teria causado sobre o segundo com sua insistência sobre a reforma e seu tratado sobre o múnus episcopal não teriam sido mero exagero daqueles que escreveram sobre o episódio. Uma versão manuscrita e bem diferente daquela que seria publicada em 1565 do *Stimulus Pastorum* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, e que parece ser cópia da original, escrita pelo Arcebispo em Trento, encontra-se na Biblioteca do Capítulo de Milão, Arquidiocese que Borromeo assumiu após o fim do Concílio. Na correspondência trocada entre Borromeo e Cesare Spetiano, fica clara a estima que o primeiro tinha sobre o tratado e o volume com que edições do livro circulavam no

¹⁴⁶ Ibid., 147-147v.

¹⁴⁷ Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei. Trento, 15 de novembro de 1563. CDP, X, pp. 139-140.

¹⁴⁸ SOUSA, Luis de. op. cit., v. 2, p. 310.

território milanês.¹⁴⁹ Há que se acrescentar ainda que as cartas escritas pelo bracarense ao Cardeal após o fim do Concílio de Trento indicam que Frei Bartolomeu dos Mártires sentia-se em posição de requisitar apoio e favores a Borromeo, pedidos respondidos com diligência, como será tratado no próximo capítulo desta tese.

Ao retornar a Trento, nas vésperas da votação sobre a proposta de reforma reelaborada, iniciada dia 2 de novembro, o Arcebispo de Braga demonstrou entusiasmo com a disposição que tinha visto em Roma para a reforma da Igreja, como indicam relatos, e o próprio bracarense tornou público em um de seus votos sobre os capítulos de reforma dado logo após seu retorno:

Mons. Bracarense retornou bem satisfeito das coisas de Roma que não se poderia dizer mais. Não cessa de pregar a piedade e ótima intenção de Nossa Senhora e assegura a todos que nada pode ser mais caro a Sua Beatitude que fazer uma boa e útil reforma, e a mesma coisa afirma sobre mon. Illmo. Borromeo e sobre quantos outros senhores com os quais falou sobre esta necessidade.¹⁵⁰

O projeto reformulado era evidentemente composto sob um outro princípio norteador após a mudança na comissão. A maior diferença era a supressão do quarto capítulo, que tratava da pregação como atividade principal do antístite. O novo decreto afirmava, em diversas passagens, os privilégios do clero capitular, equiparando sua autoridade à do bispo em determinadas situações, como a obrigação de levar em consideração os conselhos dos membros do Cabido para a correção de fiéis fora da visita episcopal. Os capítulos 17 e 18 foram dos mais polêmicos, pois abriam possibilidades para a manutenção do acúmulo de benefícios. O primeiro passava a autorizar o acúmulo de um benefício de Igreja Catedral com outro de igreja paroquial; já o segundo ordenava que o exame dos párocos para assumir benefícios fosse realizado pelo prelado, ou por aqueles eleitos por ele (como vinha expresso na primeira versão do decreto), ou pelo colador. Por fim, o último capítulo restringia a jurisdição especial do antístite sobre delitos de primeira instância, com limites de tempo e possibilidade de apelação a juízes superiores, como à Sé Apostólica.¹⁵¹

Frei Bartolomeu dos Mártires procurou, além de apontar as mudanças que desejava que fossem feitas no Decreto, motivar os padres conciliares a insistirem na ideia de reforma e a retirarem os empecilhos às possíveis mudanças. Afirmou resolutamente que tanto o Papa quanto

¹⁴⁹ BA, F 49, inf. 28-29v; F 124, inf. 253-255v; F 128, inf. 37-40v.

¹⁵⁰ “Mons. Bracarense è tornato tanto ben sodisfatto delle cose di Roma che non si potrebbe dir più. Non cessa di predicare la pietà et ottima intentione di Nostra Signoria et fa certo ognuno che niuna cosa può essere più cara a Sua Beatitudine che l’attendere a fare una buona, et utile Riforma, et questo medesimo afferma della mente di mon. Illmo. Borromeo, et di alquanti altri Signori del Sacro Collegio con i quali ha parlato di questo bisogno.” Cf.; Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 1º de novembro de 1563. ASV, Conc. Trid. 69, ff. 223-223v.

¹⁵¹ CT, IX, pp. 906-911.

o Cardeal Borromeo desejavam dar impulso à reforma e instigou a assembleia: “...de nós mesmos depende todo o impedimento. [...] esvaziemo-nos de todos os afetos particulares.” O bracarense também pedia novamente que fosse feito um capítulo especial sobre os Cardeais e clamava contra o acúmulo de benefícios que fosse obrigado a renunciar não só aqueles que tivessem duas paróquias, mas também os que tivessem um benefício de canonicato e um paroquial. Ia contra a restrição dos poderes de correção e visita dos bispos e afirmava que a reforma deveria ser feita pelos bispos “domésticos”, que conhecessem a grei. Sobre o último capítulo, seguia Madruzzo, afirmando que o apelo à Santa Sé só poderia ser requisitado em causas gravíssimas.¹⁵²

O Bispo de Segóvia, que havia se retirado da comissão para reformulação do decreto devido ao desequilíbrio de sua composição fez um discurso duríssimo e não deixou de mencionar a maioria esmagadora de padres de dioceses italianas pró-curialistas como definidora do caráter conservador do decreto. Afirmou-o como ineficaz e insuficiente, permitindo a permanência dos abusos.¹⁵³

Os legados consideraram que, apesar dos inúmeros votos entregues por escrito e das inúmeras mudanças requisitadas em diversos capítulos, o decreto não havia sido substancialmente recusado. Desta forma, os tópicos que causaram mais pedidos de alterações (capítulos 2,3,5 e 6, acerca dos direitos dos metropolitas, das causas criminais dos bispos e dos privilégios dos Cabidos) seriam reelaborados e votados posteriormente, o que se deu em 12 e 15 de novembro. Com os capítulos remanescentes aprovados definitivamente na sessão conclusiva do Concílio, o Decreto de reforma foi, assim, aprovado.

O texto final atendeu a muitas das reclamações dos partidários da reforma; regulava a periodicidade das visitas pastorais; o antigo Capítulo Quarto, sobre a pregação, voltava ao Decreto, afirmando a atividade como obrigatória aos domingos e dias de festas solenes e ordenava ainda que os mais novos fossem instruídos nos rudimentos da fé; o antigo Capítulo Sexto, sobre o poder de correção dos bispos fora das visitas pastorais, acabou sendo suprimido (tendo sido retomado na sessão seguinte) e tomou seu lugar a afirmação do poder episcopal de absolvição de delitos ocultos no foro da consciência. Seguiu-se a afirmação de que as penitências públicas aos pecadores públicos poderiam ser comutadas pelo antístite. A declaração do projeto original acerca da jurisdição episcopal sobre aqueles que possuísem privilégios também era mantida. Para promoção às dignidades capitulares mantinha-se em relação às propostas anteriores a idade mínima de 25 anos para o recebimento de benefícios

¹⁵² CT IX, pp. 916-917.

¹⁵³ CT, IX, pp. 925, 928-930.

curados e de 22 para aqueles sem cura de almas e os graus de Mestres em Teologia ou Doutores em Cânones para os arcediagos. A necessidade de autorização do Cabido para união de benefícios de Catedrais e Colegiadas também foi mantida. Para o exame dos párocos, o colador foi descartado e o conhecimento em primeira instância de todas as causas eclesiásticas pelo prelado tomou uma forma similar à da proposta reformulada, possibilitando exceções e apelações. O polêmico capítulo sobre o acúmulo de benefícios permanecia incluindo a exceção para as situações em que apenas um benefício não fosse suficiente para o sustento do clérigo, contanto que nenhum dos dois acumulados requisitasse a residência pessoal e ordenava o prazo de 6 meses (um ano nas anteriores) para a regularização de todos os casos.¹⁵⁴ Tal resolução procurava respeitar a determinação do Concílio sobre a obrigação de residência e autorizava ainda o acúmulo em diversos casos, visto que a condição do sustento apropriado do clérigo não era específica. Mesmo o prazo de seis meses estabelecido para que os acúmulos impróprios fossem abandonados não foi respeitado devido à pressão exercida pelo clero capitular e diocesano junto a Roma, como ocorreu em Braga. Todavia, a medida representava já um avanço com relação à oposição que a ela fazia o partido curialista e às propostas anteriores.

Assim, é notável que os capítulos de reforma da Sessão XXIV ampliaram os poderes episcopais diante do clero local, secular e catedralício, e afirmaram e expandiram a jurisdição sobre os diocesanos, conferindo-lhes ainda autoridade especial no que diz respeito a correção de erros contra a fé, como veremos a seguir. Um ótimo exemplo de tal avanço do episcopado é o capítulo relativo ao direito de visita do ordinário, que o Arcebispo de Braga tentou de diversas formas impor contra o Cabido da Sé, instituição com a qual rivalizava por esta possuir o privilégio de visita sobre as principais igrejas da Arquidiocese, incluindo aquelas da cidade de Braga, tópico analisado no próximo capítulo. A concepção da visita como um dos principais atos de jurisdição e exercício do múnus episcopal vinha contemplada nos decretos, que asseguravam ao ordinário amplos poderes para visitar todo o seu território, mesmo as partes que tradicionalmente eram de visita do Cabido.¹⁵⁵

Os Patriarcas, Primazes, Metropolitanos, e os Bispos não deixem de visitar por mesmos, não estando legitimamente impedidos, e pelo seu Vigário Geral, ou visitador, se não puderem, cada ano toda a Diocese por ser mui extensa, ao menos a maior parte dela; em forma que dentro de dois anos completem a visita inteira. [...] Os Arcediagos porém, os Decanos, e outros inferiores, naquelas igrejas, aonde até o presente foi costume visitar legitimamente, devem daqui em diante, agregando a si um Notário, com consentimento do bispo visitar somente por si mesmos. Também os Visitadores, que hão de ser deputados pelo Cabido, onde este tem direito de visitar, sejam primeiro aprovados pelo Bispo, ou estando ele impedido, o seu Visitador, ficará embarçado

¹⁵⁴ **O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez.** op. cit., t. 2, pp. 255-343.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 269-279.

para visitar separadamente daqueles as mesmas igrejas que eles visitarem; pois os mesmos Arcediagos, e os outros inferiores tem obrigação de dar conta ao Bispo da visita que fizeram e exhibir-lhe os depoimentos das testemunhas, e os autos inteiros; não obstando costume algum, ainda imemorial, e quaisquer isenções e privilégios.¹⁵⁶

A visita pastoral era claramente colocada como uma das obrigações do ordinário, e as aquelas não realizadas por ele estavam submetidas ao acompanhamento do antístite, fosse pela escolha dos visitantes ou ainda pela prestação de informações. O direito de visitar em tal amplitude seria um dos instrumentos utilizados pelos prelados tidos como modelo no pós-Trento como recurso para atestarem sua autoridade, afirmando-se sobre o clero local e aproximando-se dos diocesanos como autoridade no policiamento e correção dos delitos contra a moral e a fé.

Depois de tantos conflitos, em meados de novembro chegou-se à Sessão XXV, a última do Concílio, com a esperança de poder encerrá-lo até 9 de dezembro. Se a sessão anterior foi marcada pela pressa, esta foi uma verdadeira corrida em direção ao fim. Para acelerar os trabalhos, formaram-se três grupos para a elaboração de propostas de reforma sobre as questões doutrinárias ainda pendentes: o purgatório, o culto das imagens e as indulgências. Esta sessão tratou ainda da reforma das ordens regulares, além de finalizar o debate sobre a reforma com os quatorze capítulos pendentes que estavam já em posse dos padres conciliares desde setembro.¹⁵⁷

As medidas do Decreto de Reforma diziam respeito às alterações nos benefícios curados, ao direito de Padroado, ao acesso a benefícios por regresso ou coadjutorias, à punição para o desrespeito ao celibato e à proibição do acesso dos filhos ilegítimos do clero às mesmas igrejas de seus pais, e à posição dos bispos diante dos representantes do poder temporal, dentre outros tópicos. O texto declarava ainda que os cânones do Concílio devem ser observados e as exceções concedidas com prudência.

O debate sobre a segunda parte do projeto de reforma foi bem mais ágil que a primeira. Os votos exigiam mudanças pontuais no texto e não houve nenhuma grande polêmica. Dentre as principais demandas de Frei Bartolomeu dos Mártires estavam a suspensão das coadjutorias, o poder episcopal de rever todas as colações de benefícios realizadas em qualquer tempo, a extensão da punição aos clérigos concubinários sobre os quais não houvesse provas plenas e a proibição de clérigos terem servas domésticas. O poder episcopal sobre os delitos morais do clero era um assunto muito caro ao Arcebispo de Braga, como se pode notar pela análise dos

¹⁵⁶ Ibid., pp. 269-279.

¹⁵⁷ Estes quatorze capítulos haviam sido reformulados: CT, IX, pp. 766-771.

decretos do Concílio Provincial Bracarense por ele celebrado, dos memoriais deixados por ele sobre a assembleia e ainda das visitas pastorais, indicativas da vigilância que fazia o Arcebispo sobre o assunto, temas que serão tratados adiante. Era natural, então, que se colocasse a favor de proibições severas e explícitas e punições rígidas a respeito deste problema.

Após a votação, foram preparados seis capítulos adicionais. O primeiro constituía uma extensão sobre a obrigação de residência e cura de almas, a frugalidade, a modéstia, a humildade do exemplo e da mesa como qualidades do prelado, declarando a proibição do uso da posição para benefício próprio ou enriquecimento dos familiares. Um capítulo simples demais para colaborar com a definição do *múnus episcopal*, como alguns diriam. Os outros cinco versavam sobre o abuso da excomunhão, o pagamento de décimas aos cobradores eclesiásticos, a construção de arquivos diocesanos, a obrigação dos sínodos provinciais de aceitarem as decisões tridentinas e a possibilidade dos bispos e superiores acumularem as fundações de missas para os defuntos.¹⁵⁸

A opinião emitida pelo bracarense acerca dos capítulos complementares, nomeadamente do primeiro, foi taxativa:

O cânone I é péssimo, por ele nada será estabelecido, a não ser friamente, nem se proverá sobre os abusos dos luxos dos bispos, nem sobre seus costumes depravados. Que seja feito um cânone para reduzir seu mobiliário e mesa, e se declare quais itens devem ser restringidos, e o mesmo para a sua mesa e familiares, e um cânone que proíba o enriquecimento.¹⁵⁹

O capítulo que tratava do *múnus episcopal* não correspondia ao desejo de correção dos abusos. Além da falta de profundidade teológica que definisse as obrigações do prelado como pastor responsável pela salvação do rebanho, o texto era reticente com relação ao que deveria ser proibido aos clérigos. Frei Bartolomeu dos Mártires, que então já havia escrito seu espelho de bispos, não poderia ter feito uma crítica pouco severa à proposta. Mesmo com as contestações recebidas, a forma final do capítulo permaneceu praticamente a mesma, e pouco oferecia em matéria de estímulo espiritual:

Deve-se desejar que aqueles que recebem o ministério episcopal conheçam quais são as suas partes, e que entendam que não são chamados para as próprias comodidades, mas para os trabalhos e cuidados pela glória de Deus. [...] Primeiramente componham os seus costumes em forma que os mais possam tomar deles exemplos de frugalidade, modéstia, continência, e da santa humildade que tanto nos faz agradáveis a Deus. Por cuja causa, a exemplo de nossos Pais no Concílio Cartaginense, não só manda se contentem com modestas alfaías e mesa frugal mas também no mais gênero de vida e em toda sua casa se não veja coisa alguma que seja alheia deste santo Instituto e não

¹⁵⁸ CT, IX, 1033-1036.

¹⁵⁹ “I canon pessimus est, cum nihil in eo statuatur, nisi frigide neque providetur abusibus luxus episcoporum neque eorum moribus depravatis. Sed fiat canon de restringendis suppellectile et mensis, et declaretur, qualis suppellex esse debeat et qualis mensa et qualis familia, et canon de non thesaurizando.” Cf.: CT, IX, pp. 1047.

mostre singeleza, zelo de Deus e desprezo das vaidades. Inteiramente pois lhe proíbe que procurem enriquecer seus parentes ou familiares com as rendas da Igreja, quando os Cânones dos Apóstolos proíbem que as coisas eclesiásticas, que são de Deus, se deem aos parentes [...].¹⁶⁰

Vê-se que o texto, como já foi dito, não fornecia aos prelados uma doutrina que pudesse sustentar uma reforma interior, a mudança dos costumes ou qualquer arcabouço espiritual que tratasse da importância da presença e do cuidado do antístite como reformador. O Decreto insistia nas proibições, naquilo que um cura de almas não deveria fazer, sem apontar uma justificativa. Texto muito diferente dos espelhos de bispo, de caráter não punitivo, mas estimulante, oferta de um modelo positivo a ser seguido, como veremos à frente.

A leitura de todos os decretos da Sessão XXV nos primeiros dias de dezembro foi prosseguida pela de decretos complementares, como um texto que afirmava que as deputações especiais, como aquelas para a revisão do *Index* e para a elaboração de um catecismo haviam avançado em seus trabalhos, mas não puderam concluí-los. Por fim, todos os decretos foram aprovados e o Concílio de Trento deu-se por encerrado após todos os padres terem dado sua assinatura, confirmando a conclusão.

O Decreto de Reforma aprovado era substancialmente diferente da proposta inicial em sua forma, mas não em conteúdo, visto que as maiores mudanças foram relativas à ordem dos capítulos. Acrescentou-se também o capítulo abandonado na sessão anterior sobre os poderes do bispo fora da visita em uma versão moderada que não submetia o seu julgamento ao dos membros do Cabido. Sobre o celibato do clero e as punições a suas práticas sexuais, assunto sobre o qual havia insistido o Arcebispo de Braga, determinou-se que aqueles admoestados que não se corrigissem deveriam perder um terço dos frutos e rendas de quaisquer benefícios ou pensões, e prosseguindo no erro perdessem todas as rendas e fossem suspensos da administração do benefício.¹⁶¹

Por fim, a reforma instituída pela terceira fase do Concílio ficou muito aquém do que desejavam os partidários de mudanças profundas, a serem conduzidas pelo bispos. O arquétipo do antístite instituído por Deus, sucessor direto dos apóstolos, obrigado por isso a cumprir suas obrigações de guia e salvador das almas sob sua jurisdição, presente e próximo dos fiéis, disposto a sacrificar-se por suas ovelhas, a ensiná-las e corrigi-las, a dar-lhes o alimento espiritual, não aparecia nos decretos como desejava o grupo que lutou pela afirmação do *ius divinum*. Os textos oficiais são um reflexo fraco do bispo pastor de almas das discussões. A obrigação da residência, da presença e do cuidado encontraram expressão nos decretos de

¹⁶⁰ O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez. op. cit., t. 2, pp. 409-413.

¹⁶¹ O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez. op. cit., t. 2, pp. 409-483.

reforma das últimas sessões, mas sem alcançar minimamente a profundidade almejada, corroídas ainda pelas brechas que as medidas contra os abusos apresentavam, as inúmeras exceções aos não-residentes e a falta de especificidade com relação aos privilégios dos Cardeais. É certo que os antístites acumularam poderes de jurisdição e correção, e clamava-se pela residência e pelo pastoreio das almas como obrigações de consciência, mas tais concessões eram ainda muito distantes da reforma desejada. Esta encontraria vida plena na atuação e nos escritos de prelados envolvidos nos debates conciliares que se dedicaram integralmente a suas dioceses, como Paleotti, Borromeo e o próprio Frei Bartolomeu dos Mártires. O *Estímulo de Pastores* de Bartolomeu dos Mártires, por exemplo, teve ampla circulação na França com diversas edições, constituindo uma das importantes obras que possibilitaram a edificação de uma espiritualidade para os prelados franceses.¹⁶²

As interpretações sobre o resultado do Concílio de Trento como instituição reformadora da Cristandade podem ser muito discrepantes, condição similar à da própria assembleia ecumênica, que esteve muito longe de poder ser considerada homogênea, ou a serviço dos interesses da Cúria Romana e do Papado. Apesar da imagem superficial de confirmação dos dogmas católicos que os decretos tridentinos possam passar, foi nas disputas teológicas que só podem ser compreendidas através da análise das atas, propostas diversas de decretos e, principalmente, da correspondência que tinha como assunto o Concílio que germinaram os princípios orientadores da atividade episcopal. Os bispos foram contemplados pelos capítulos disciplinares, que, de forma geral, afirmavam e ampliavam seus poderes sobre o clero local, mas sofreram a censura de Roma e não tiveram sucesso na tentativa de implantação de uma nova concepção eclesiológica que lhes favorecesse. Todavia, alguns dos bispos que deixavam a cidade de Trento em fins de 1563 acabariam concretizando através de suas atuações como mitrados o modelo do bispo ideal, do pastor de almas, que se consolidava durante o Concílio conforme se expunha uma de suas mais fortes características, que não convinha ser declarada nos cânones: a luta pela afirmação da autoridade episcopal, do poder supremo do pastor sobre seu rebanho como condição para o exercício do múnus episcopal e da jurisdição sobre os fiéis. O bispo pastor do período pós-tridentino é aquele que se dedica à pregação, ao ensino e à correção de suas ovelhas, mas também é, fundamentalmente, aquele que luta pela afirmação de sua autoridade para fazê-lo, mesmo que esta luta seja contra instituições que ele não deveria questionar.

¹⁶² FORRESTAL, Alison. op. cit., p 40.

3.4) A Comissão do *Index*: fautores de Carranza contra o Santo Ofício

Como indicado no início deste capítulo, junto aos debates gerais, corriam paralelamente os trabalhos de comissões, nomeadas com finalidades específicas, como a Comissão do *Index*. Apesar das pouquíssimas informações que temos sobre sua atividade, a revisão do *Index* de Paulo IV foi objeto de grande controvérsia por causa de uma das obras analisadas: os *Comentários ao Catecismo* de Bartolomé Carranza. Não é possível tratar dos conflitos de interesse e autoridade entre bispos e inquisidores no século XVI sem mencionar o emblemático processo contra o Arcebispo de Toledo Bartolomé Carranza, preso pelo Santo Ofício espanhol por suspeita de envolvimento com os luteranos.

Antes de assumir o Arcebispado de Toledo, Bartolomé Carranza percorreu caminhos de fato invejáveis, e há aqueles que acreditam que sua rápida ascensão tenha sido uma das razões que impulsionaram Melchor Cano a dar um parecer desfavorável aos *Comentarios sobre el Catechismo christiano* de Carranza, selando seu destino. Após algum tempo exercendo diversas atividades comparativamente menores, como o magistério no convento dominicano de Valladolid, Carranza participou das duas primeiras fases do Concílio de Trento e acompanhou Felipe II à Inglaterra e posteriormente aos Países Baixos como conselheiro eclesiástico. Em 1555, foi designado pelo Sínodo da Igreja inglesa a elaborar um catecismo católico, encargo que deu origem ao polêmico livro que toma o papel central nesta parte de nosso estudo. Este seria publicado em 1558 em Anversa, pouco depois de seu autor ter sido agraciado com a mitra de Toledo, título confirmado por Paulo IV em 10 de dezembro de 1557. No caminho para assumir o Arcebispado, passou boa parte dos meses de agosto e setembro de 1558 em Valladolid. As primeiras denúncias contra Carranza aconteceram justamente em agosto de 1558, após seu polêmico sermão em Valladolid, quando a Inquisição começava a investir contra o grupo suspeito de luteranismo, através do qual pediu misericórdia e conclamou que os hereges fossem reincorporados ao seio da Igreja. Esta teria sido a conduta de Carranza com Carlo de Sessa, a quem o Arcebispo teria corrigido fraternalmente aproximadamente cinco anos antes, quando o interrogou a respeito de suas crenças sobre a inexistência do purgatório e a absolvição dos pecados sem necessidade de confissão. Segundo Stefania Pastore, a aplicação do preceito da correção fraterna, sem ter denunciado Sessa ao Santo Ofício, e a afronta que isto representava ao poder inquisitorial foram o principal impulso para o início de um processo contra o Arcebispo. Carranza foi preso em 22 de agosto de 1559, acusado de envolvimento com

o foco luterano de Valladolid, enquanto visitava seu Arcebispado.¹⁶³ Seus confrades Domingo de Soto e Melchor Cano – sobre os quais muito já se falou aqui – examinavam em segredo o livro. Este último teria encontrado 141 passagens ditas suspeitas.

Por Breve de 24 de fevereiro de 1560, Pio IV confirmou os poderes do Inquisidor-Geral concedidos pelo recentemente falecido Paulo IV para instituir processos contra bispos por um biênio, ampliando-os ainda por outro. Um dia antes do Breve ser datado, Carranza conseguia retirar Valdés da condução do processo. A relação de Carranza com o Inquisidor Geral Valdés era há muito turbulenta, devido à insistência do primeiro na necessidade de reformulação do perfil dos inquisidores; estes deveriam ser, segundo Carranza, teólogos, e não juristas. Em dezembro de 1566, o processo foi transferido para Roma, encerrando-se apenas em 1576, com uma sentença de compromisso. Poucos meses depois de deixar os cárceres romanos, Carranza faleceu no Convento dominicano de Santa Maria sopra la Minerva.¹⁶⁴ Outro Breve de 5 de maio de 1560 permitia à Coroa nomear bispos ou varões eclesiásticos para substituir o Inquisidor-Geral, posição que veio a ser ocupada pelo Arcebispo de Santiago de Compostela a partir de março de 1561. Através de um terceiro Breve, no entanto, os juízes nomeados por Felipe II ficavam restritos a formar o processo sem elaborar uma sentença, que ficava reservada ao Papado.¹⁶⁵

Para a análise do caso de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, no entanto, a investida contra o Arcebispo de Toledo torna-se muito mais que um caso exemplar. Além do enorme peso que os escritos de Carranza tiveram sobre a concepção de Bartolomeu dos Mártires sobre o múnus episcopal, como veremos no último capítulo desta tese, o Arcebispo de Braga foi protagonista na aprovação do *Catecismo* de Carranza no Concílio de Trento, ator em uma polêmica que envolveu não apenas os bispos espanhóis favoráveis a Carranza e a Comissão do *Index*, mas também causou enorme tensão entre os agentes do Santo Ofício em Roma e Trento e ainda ao próprio Felipe II. A provocação ao Santo Ofício que a aprovação do livro representava mobilizou os esforços dos representantes de Castela junto ao Papa e aos legados em uma intensa atividade diplomática que indicava com frequência o nome de Frei Bartolomeu dos Mártires como uma espécie de inimigo da Inquisição espanhola.

¹⁶³ Em 7 de janeiro de 1559, o Santo Ofício espanhol obteve uma Bula papal que autorizava o julgamento de prelados pela justiça inquisitorial.

¹⁶⁴ Sobre a vida e o processo movido contra o Arcebispo de Toledo, conferir: EDWARDS, John. Carranza, Bartolomé de. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell'Inquisizione**. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010, v. 1, pp. 285-287; PASTORE, Sefania. **Il vangelo e la spada...** op. cit., pp. 229-241.

¹⁶⁵ TELLECHEA IDIGORAS, José. **El Arzobispo Carranza. “Tiempos Recios”. Un obispo evangelico**. Salamanca; Madrid: Universidad Pontificia; Fundación Universitaria Española, 2003, v. 1, pp. 243-383.

Em 27 de janeiro de 1562, os Legados, que não queriam começar os debates com assuntos dogmáticos ou de reforma, propuseram a revisão do *Index*. O debate estendeu-se por quatro congregações, até 12 de fevereiro, nas quais foram indicadas as dificuldades de tal projeto. O próprio Frei Bartolomeu dos Mártires destacou a ausência de uma grande biblioteca em Trento, e a enorme quantidade de livros lançados regularmente, trabalho sem fim para uma comissão diminuta.¹⁶⁶ A maioria, no entanto, aprovou a proposta. Durante a Congregação do dia 17 foi formada a Comissão, a ser presidida pelo Arcebispo de Praga, e dentre os seus demais membros estavam o Patriarca de Veneza, os Arcebispos de Nasso, Ragusa, Sorrento, Braga, Palermo, e os Bispos de Cava, Modena, Senigalia, Lérida, Brixen, Cremona, Verona, e os Gerais dos Franciscanos e dos Agostinianos.¹⁶⁷

A primeira proposta de decreto elaborada pela Comissão consistia em um amplo salvo-conduto, que prometia que todos que haviam se afastado da Igreja seriam escutados caso desejassem retornar à comunidade. Apesar de aprovada, as sugestões do Arcebispo de Rossano, que tornavam o decreto ainda mais amplo, vinham exatamente a favor do desejo dos Legados Gonzaga e Seripando, e assim Rossano foi incluído na comissão que elaborava o decreto, juntamente com o Cardeal Paleotti. A nova fórmula assegurava a absolvição para todos aqueles que desejassem retornar ao seio da Igreja, bem como o diálogo a todos os protestantes, e as duas medidas seriam válidas inclusive para aqueles que tivessem sido acusados pelos Tribunais do Santo Ofício espanhol ou romano. O projeto foi imediatamente contestado pelos espanhóis filo-inquisitoriais; estes estavam certamente preparados para questionar qualquer decisão que invadisse diretamente os privilégios da Inquisição espanhola, visto que em Trento já se sabia da insatisfação gerada pela proposta de revisão do *Index*. Os legados afirmavam, todavia, que a forma como foi aprovado o salvo-conduto servia para mostrar a benevolência de Roma e convidar a todos que desejassem ser ouvidos pelo Concílio, na esperança de misericórdia.¹⁶⁸ Na tentativa de minimizar o que poderia se tornar uma grande discussão, os legados optaram por deixar a proposta de Rossano e Paleotti de lado, voltando à primeira fórmula, aprovada na sessão de 26 de fevereiro.¹⁶⁹

A Comissão do *Index* desenvolvia seu trabalho paralelamente às outras atividades do Concílio. A polêmica sobre o processo contra Carranza no Concílio de Trento teve início muito antes que seu livro fosse julgado pela Comissão do *Index*. Em novembro de 1562 os Legados

¹⁶⁶ CT, VIII, p. 307.

¹⁶⁷ CT, VIII, pp. 328-329.

¹⁶⁸ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, [fevereiro] de 1562. ASV, Conc. Trid., 52, ff. 237v-238.

¹⁶⁹ CT, VIII, p. 358; JEDIN, Hubert. *Storia del Concilio di Trento...* op. cit., v.4/t.1, pp. 159-161.

enviavam a Roma um memorial escrito por um grupo de padres em Trento, cujo objetivo era pressionar o Papa para que este reclamasse para si o processo contra o Arcebispo de Toledo.¹⁷⁰ Infelizmente não é possível saber que prelados o assinaram, mas é provável que, além daqueles que se revelariam partidários da causa de Carranza com a aprovação do Catecismo, muitos dos espanhóis que lutavam pela afirmação do *ius divinum* episcopal, como grupo coeso, tenham se manifestado em prol da transferência do processo para Roma.

No memorial, os prelados lembravam o conjunto da obra de Carranza sempre em defesa da autoridade papal e sugeriam que ao abandonar a causa de tão grande Arcebispo, o Papa desestimulava a lealdade dos demais. Ressaltava-se ainda – e este era o mais contundente argumento do Memorial – que de acordo com a tradição apostólica cabia somente ao Papado julgar causas relativas a mitrados. O “novo modo de julgar” não devia ser tolerado, ainda mais ao se levar em conta que aqueles que atuavam no chamado Processo Carranza eram suas próprias criaturas.¹⁷¹

O Memorial foi enviado a Roma pouco depois de Pio IV ter ordenado que o processo contra o Arcebispo de Toledo fosse interrompido. Meses depois, o Licenciado Ventura de Guzmán seria enviado a Roma para tentar obter a permissão para a continuação do processo, encontrando, no entanto, um terreno muito mais árido e ameaças de outra monta a sua missão.

Os chamados ultramontanos ganhavam força como grupo incômodo e combativo em Trento e aqueles que defendiam a causa de Carranza continuavam a pressionar os Legados para que estes intervissem junto ao Papa para que Carranza fosse julgado em Roma. Estes mostravam-se sensivelmente incomodados com a insistência do grupo, desculpando-se em sucessivas cartas por estarem novamente enviando o mesmo Memorial e o pedido de intervenção papal.¹⁷²

Já de maio de 1563 datam os primeiros registros mais claros da ameaça que os bispos teólogos, como grupo coeso e combativo, representavam para os privilégios do Santo Ofício. De acordo com o Dr. Zumel,¹⁷³ impulsionados pelo poder que lhes conferia a reunião conciliar, questionavam todas as demais autoridades: “lhes parece que com o Concílio podem tomar a

¹⁷⁰ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 5 de novembro de 1562. ASV, Conc. Trid., 53, ff. 284-285.

¹⁷¹ Cópia del Memorial que se dio a los Legados del Concilio por algunos prelados en favor de la causa del Arçobispo de Toledo. RAH, Processo Carranza, XXI, ff. 608-6009. O argumento de que tudo relativo aos bispos seria de jurisdição exclusivamente papal foi utilizado também em um grande memorial sobre o caso Carranza, sem qualquer indicação de data ou autoria. ASV, Segr. Stato, Spagna, 1, ff. 8-22v.

¹⁷² Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 1º de abril de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 174-175; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 27 de maio de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, f. 264.

¹⁷³ Pedro Zumel, cônego de Málaga, assistiu ao Concílio como procurador do Bispo de Málaga e do Arcebispo de Sevilha e Inquisidor-Geral Valdés.

residência ao Papa e aos príncipes, quanto mais à Inquisição de Espanha.”¹⁷⁴ O comentário de Zumel vinha certamente da percepção sobre a luta dos bispos espanhóis sobre o *ius divinum*; quando expressou esta opinião a querela encontrava-se no seu auge. Este comentava em carta de 6 de maio, a ida do Licenciado Ventura de Guzmán a Roma, reforçando que a notícia de sua chegada não havia sido bem recebida pelos prelados espanhóis em Trento:

estão descontentes os prelados de Espanha e frades e teólogos confessos, que não há poucos daquela nação aqui, que não podem aceitá-lo com paciência e estão espantados, dizendo que a qual propósito há de vir alguém pela Inquisição aqui, pois aqui não se trata nada contra ela, nem eles podem nada, e finalmente estão tomados de medo.¹⁷⁵

Poucos tinham conhecimento da real missão de Guzmán em Roma; o rumor que corria era o de que ele deslocava-se em direção ao Concílio para disciplinar a congregação espanhola. Em meio às batalhas teológicas e diplomáticas, a notícia da vinda de Guzmán foi recebida pela maioria dos espanhóis com pouco apreço em Trento.

Muito rapidamente cartas de diversos remetentes que procuravam mostrar seu favor à Inquisição começavam a encontrar o destinatário Guzmán enquanto este enfrentava a estrada para Roma. Francisco Sancho (inquisidor e qualificador do Santo Ofício), Juan de Quiñones, Bispo de Calahorra, Frei Juan Ramirez, O.F.M., Moya de Contreras, Bispo de Vich e Diego Ramirez, Bispo de Pamplona, o fizeram pouquíssimo tempo depois que se teve notícia em Trento da entrada de Guzmán na Itália.¹⁷⁶ O Bispo de Pamplona achou prudente frisar que não se falava nada contra a Inquisição de Espanha no Concílio.¹⁷⁷

Pouco depois, a ida de Guzmán à Itália ganharia mais uma finalidade. Em 2 de junho a Congregação do *Index* aprovou o *Catecismo* de Carranza.¹⁷⁸ A notícia do feito deixou todos

¹⁷⁴ “les parece que con el Concilio pueden tomar la residencia al Papa y a los príncipes del mundo, quanto más a la Inquisición de España.” Cf.: Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 6 de maio de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 1-2.

¹⁷⁵ “están descontentos los prelados de España y frayles y theólogos confessos, que no ay pocos de aquella nación aquí, que no lo pueden tragar con paciencia y están espantados, deziendo que a qué propósito a de venir nadie aquí por la Inquisición, que aquí no se tracta contra ella nada, ni ellos pueden nada, y finalmente están riscados de miedo.” Cf.: Ibid., f. 1v.

¹⁷⁶ Sefania Pastore indicou Cervantes, Bispo de Messina, Contreras, Bispo de Vich, Francisco Sancho, Bartolomé Sebastián, Bispo de Patti e o Dr. Pedro Zumel como os homens de confiança do Inquisidor Geral Valdés em Trento, sendo que apenas os dois últimos seguiram integralmente as ordens vindas de Castela. Cf: PASTORE, Stefania. Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione... op. cit., p.121.

¹⁷⁷ Carta do Bispo de Pamplona ao Licenciado Guzmán, 17 de maio de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 7.

¹⁷⁸ De acordo com Menendez y Pelayo, aqueles que votaram pela aprovação do livro nesta primeira reunião foram dez: o Arcebispo de Praga, presidente da Comissão, o Patriarca de Veneza, os Arcebispos de Palermo e Lanciano, os Bispos de Chalons, Modena, Nevers e Ticinia e o Geral dos Agostinianos, além de Frei Bartolomeu dos Mártires. Já segundo Hubert Jedin, não havia mais de seis membros da Comissão presentes. Já a carta dos Legados a Borromeo de 29 de julho afirma que as cédulas de aprovação foram assinadas por onze membros, sem nomeá-los. Cf.: MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. **Historia de los heterodoxos españoles**. Madrid: La editorial

extremamente surpresos e foi rapidamente passada adiante. O Arcebispo de Zara escrevia logo no dia seguinte ao Cardeal Cornaro contando sobre a aprovação unânime do livro.¹⁷⁹ O Geral da Ordem dos Pregadores, também já no dia seguinte, avisava a seu Procurador em Roma, dizendo-se contentíssimo com a aprovação.¹⁸⁰ Mestre Francisco Sancho, além de tentar deixar claro que achava o livro suspeito, oferecia mais detalhes a Guzmán, que a esta altura encontrava-se já em Roma, lembrando que a decisão ainda precisaria ser aprovada em Congregação Geral e que o fato do livro não entrar no catálogo romano não anularia sua proibição em Espanha.¹⁸¹ Uma missiva do Conde de Luna a Guzmán oferece algumas informações acerca do processo de aprovação dos livros proibidos; os deputados selecionavam três ou quatro deles para examinar um determinado livro para depois debatê-lo e votá-lo com a Comissão e posteriormente referir o resultado ao Concílio. A escolha de se examinar o *Catecismo* de Carranza deu-se após negociação de seus agentes em Roma para que Pio IV expedisse mais um breve que autorizava a leitura pelo Concílio de livros proibidos não incluídos no *Index* romano.¹⁸² Pouco depois, um dos agentes do Arcebispo de Toledo chegando a Trento, Frei Hernando de Santo Ambrósio, apresentou o Breve e o livro à Comissão, ganhando logo o favor de Frei Bartolomeu dos Mártires, do Bispo de Coimbra, e de um outro frade português, cujo nome não é citado, e estes três foram encarregados de analisar o livro pelo presidente da Comissão, O Arcebispo de Praga. Segundo o Conde de Luna, e de acordo com outros relatos de bispos e teólogos filo-inquisitoriais, a sessão em que se deu a aprovação foi arranjada de forma escusa e cheia de irregularidades:

em uma congregação extraordinária e pelo que se suspeita juntada para este efeito, aprovaram o dito livro, sem estar presente o secretário ordinário nem os prelados que podiam ter alguma notícia e embaçar este negócio e estando ausente o outro um frade dominicano português e sem guardar a ordem que tinham nem tem autoridade para isto disseram que o livro era bom e aprovado por outros doutos de Espanha dos quais parece que mostraram algumas firmas e com isto se resolveram em aprová-lo e dar cédulas dele sem consentimento dos demais deputados sem comissão nem autoridade para isto e esta coisa esteve três ou quatro dias que não se comentou nem souberam dela os demais deputados.¹⁸³

Catolica, 1978, v. 2, pp. 37-39v. JEDIN, Hubert. **Storia del Concilio di Trento...** op. cit., v.4/t.1, p. 338; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, de 29 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 434-436v.

¹⁷⁹ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. Trento, 3 de junho de 1563. ASV, Conc. Trid., 69, ff. 126-128.

¹⁸⁰ Cópia de un Capítulo de una carta que scribió el General de Sto. Domingo al Procurador General de su Orden. Trento, 8 de junho de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 16.

¹⁸¹ Carta do Mestre Francisco Sancho ao Licenciado Guzmán. Trento, 8 de junho de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII.

¹⁸² Sobre o Breve papal, ver também: Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 29 julho 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 434-436.

¹⁸³ “en una congregación extraordinaria, y a lo que se sospecha juntada para este efecto, aprobaron el dicho libro, sin estar el secretario ordinario presente ni los prelados que podian tener alguna noticia y enbaraçar este negocio siendo se excusado en ausencia del otro un fraile dominico portugues y sin guardar la orden que tenian ni tener

O Conde de Luna acrescentava ainda que, ao ser perguntado sobre a aprovação, o Arcebispo de Praga teria dito que “como não entendia a língua, confiou em uma pessoa tão santa e douta como o Arcebispo de Braga.”¹⁸⁴

Percebe-se que o Conde de Luna utiliza o argumento linguístico para apresentar o problema como uma situação arquitetada por D. Frei Bartolomeu dos Mártires, utilizando-se de sua credibilidade junto aos padres conciliares, ação rápida e ilegal de acordo com as normas de funcionamento da Comissão, como tentativa de eximir-se de qualquer culpa, ou dúvidas sobre sua lealdade e eficácia como embaixador. Ambas seriam ainda intensamente questionadas pela Coroa e por renomados prelados em Trento. O viés conspiratório sob o qual Luna relata os acontecimentos pode ser questionado especialmente devido a sua afirmação de que o resultado da reunião foi acobertado e permanecia desconhecido para os demais padres da Comissão, uma vez que a notícia sobre aprovação correu muito rapidamente dentro e fora do Concílio. O relato do embaixador, no entanto, não era de todo dissimulado; de acordo ainda com outras fontes, a reunião fugia às normas estabelecidas. Se D. Frei Bartolomeu dos Mártires e os outros aproveitaram-se do baixo quórum da sessão, a atitude tinha como objetivo afirmar a ortodoxia do Arcebispo de Toledo.

A escolha do Conde de Luna de comunicar o ocorrido apenas a Guzmán, sem enviar qualquer relato à Coroa, somada à própria aprovação do livro, colocou-o em uma posição extremamente delicada. As instruções a ele enviadas de Madrid indicam a enorme importância do assunto para a Coroa, entendido como uma aberta desautorização ao Santo Ofício:

Por um dos capítulos de nossa instrução o advertimos dos inconvenientes que aqui se apresentaram em tratar-se no Concílio do Índice dos livros em geral, como se havia determinado e feito sobre isso deputação e[...] pelo que concerne a estes reinos era muito perigoso, e de ocasião para tocar-se em coisas que não convêm e ainda que por algumas cartas particulares se tem aqui aviso que nisto se passou adiante e se tratou de aprovar alguns livros que aqui pelos ministros do Santo Ofício estão vedados, por não ter cartas vossas sobre isto, sendo ponto de tão grande importância e por não ser coisa verossímil não se teve por certo. Mas contado isto pareceu com esta ocasião tornarmos a adverti-lo que este é um dos artigos de maior substância que se pode oferecer, e de que poderia resultar maiores inconvenientes e em que queremos que estejas muito prevenido e que faças todas as diligências possíveis para que não se

autoridad para ello y dixeron quel libro era bueno y aprobado por otros doctos de España de los quales parece que mostraron algunas firmas y con esto se resolvieron en aprobralo, y dar cédulas dello, sin consentimiento ni sabiduría de muchos, ni de los demás diputados ni comisión, ni autoridad para ello, y esta cosa estuve tres o cuatro días que no se entendió ni la supieron los demás diputados[...].” Cf.: Carta do Conde de Luna ao Licenciado Guzmán. Trento, 8 de junho de 1563. ACDF, St.,St., R1 (e), ff. 562v-563.

¹⁸⁴ “como no entendia la lengua se avia confiado en una persona tan santa y docta como el arzobispo de Braga.” Cf.: Ibid., f. 563.

proceda adiante e se adie e impeça, e se nisto houver alguma novidade nos dêis disto aviso com muita diligência.¹⁸⁵

Em outra carta *post scripta*, Felipe II reforçava a importância do assunto, declarando seu estupor por ter recebido a notícia de Guzmán e exigindo que o embaixador cumprisse as ordens dadas para resolver o problema, além de reiterar sua desconfiança quanto à própria existência da Comissão do Index que, segundo o monarca, teria sido criada com fins específicos como o questionamento sobre o Processo Carranza:

[...] estando feita a que vai com esta se viu aqui uma vossa escrita a Roma ao Licenciado Guzmán sobre o que havia se passado sobre o Catecismo do Arcebispo de Toledo e nos maravilhamos grandemente de que se tenha procedido a tal coisa e com tão maus meios, e neste efeito se conhece bem o que desde o princípio se suspeitou nisto do Índice como se viu por um capítulo de vossa instrução, que querer tratar disto no Concílio havia sido com fins particulares, um dos quais e muito principal deveu de ser este [...] e porque podia bem ser que com esta ocasião se quisesse tratar de novo do que toca a este livro, e ainda de outras coisas concernentes a esta causa, ou remetendo-o aos deputados, ou querendo tratar disto no Concílio, estareis muito advertido de que a isso de nenhuma maneira se deve dar lugar nem permitir, e que este é ponto de maior importância e substância que aí se poderia nos oferecer, e como tal o estimamos, como tal o haveis vós de tratar [...].¹⁸⁶

Para além das enfáticas instruções enviadas nas missivas dirigidas ao Conde de Luna, Felipe II enviava ainda uma pequena nota junto a uma delas reiterando estar “mui maravillado” por algo tão grave ter acontecido, e sem que o embaixador comunicasse à Coroa.¹⁸⁷

Claudio Virgil de Quiñones havia enviado notícia do que havia se passado sobre o *Index* pouco antes que as cartas de Felipe II fossem escritas, mas esta só seria recebida muito depois que o embaixador recebesse as letras do monarca expressando seu descontentamento.

¹⁸⁵ “Por uno de los capitulos de nuestra instrucción se os advertio de los inconvenientes que aca se presentaron en el tratarse en el concilio del Indice de los libros en general, como se avia determinado y hecho sobre ello deputacion y [...] por lo que concernia a estos reynos era muy peligroso, y de ocasion para tocarse en cosas que no convienen y aunque por algunas cartas particulares se tiene aqui aviso que en esto se ha passado adelante y se ha tratado de aprovar algunos libros que aca por los ministros del Santo Oficio estan vedados, por no tener cartas vuestras dello, siendo punto de tan gran importancia y por no ser cosa verossímil no se ha tenido por cierto. Mas contado esso ha parecido con esta ocasion tornaros a advertir que este es uno de los articulos de mayor sustancia que se puede offerecer, y de que podria resultar mayores inconvenientes y en que queremos que esteis mui prevenido y que hagais todas las diligencias posibles para que no se proceda adelante y se defiere y impida, y si en esto huviere alguna novedad nos deis dello aviso con mucha diligencia.” Carta de Felipe II ao Conde de Luna. Madrid, 10 de agosto de 1563. AGS, Est. Leg., 652, doc. 94.

¹⁸⁶ “[...] estando hecha la que va con esta se ha visto aqui una vostra scripta a Roma al Licenciado Guzman sobre lo que avia passado en lo del Cathecismo del Arçobispo de Toledo y avemonos grandemente maravillado de que se aya procedido a tal cosa y con tan malos medios, y en ese efecto se conosce bien lo que desde principio se sospecho en esso del Indice, como avreis visto por uno de los capitulos de vostra instruccion, que querer tratar desso en el concilio, avia sido con fines particulares, uno de los quales y muy principal devio de ser este [...] y por que podria bien ser que con esta ocasion se quisesse tratar de nuevo de lo que toca a este libro, y aun de otras cosas concernientes a esta causa, o remitiendolo alos diputados o, quieriendolo tratar en el concilio, estareis muy advertido que a esso en ninguna manera se deve dar lugar ni permitir, y que este es el punto de mayor importancia y substancia que ay se nos podria ofrescer, y como tal le estimamos, y como tal lo aveis vos de tratar [...].” Carta de Felipe II ao Conde de Luna. Madrid, 10 de agosto de 1563. AGS, Est. Leg., 652, doc. 95.

¹⁸⁷ Carta de Felipe II ao Conde de Luna. Madrid, 7 de agosto de 1563. AGS, Est. Leg., 652, doc. 96.

Certamente então ciente de seu erro, escusava-se dizendo que suas cartas anteriores respondiam aos despachos recebidos enviados a ele em maio.¹⁸⁸ Sua reputação junto à Coroa como negociador, todavia, estava já manchada.¹⁸⁹

De acordo com o que o Bispo de Vich relatou dois meses depois a Guzmán, no dia seguinte à aprovação, o Arcebispo de Palermo teria ido até a casa de Pedro Guerrero, onde estavam presentes o Bispo de Lugo, Francisco Delgado, e ele, para transmitir a decisão da Congregação, confiando que os outros prelados que dela faziam parte, incluindo o Arcebispo de Granada, já haviam no passado aprovado o livro,¹⁹⁰ ao que Guerrero teria respondido ser necessário um exame mais cauteloso, visto que o livro havia sido aprovado com censuras. Ao ser informado também sobre as cédulas de aprovação emitidas na Congregação, o Arcebispo de Granada foi enfático ao dizer que a situação deveria ser remediada e as cédulas recuperadas.¹⁹¹ Esta seria uma das poucas situações em que ele e Frei Bartolomeu dos Mártires mantiveram posições diferentes a respeito de um assunto tão importante para a afirmação do poder episcopal frente às demais instituições eclesiásticas.¹⁹²

Rapidamente começavam a chegar a Guzmán os pedidos de desculpas daqueles que não repassaram a notícia de imediato, alertados sobre o erro provavelmente pelo próprio. Em seu pedido de desculpas, o Bispo de Vich, Moya de Contreras, relata ter recebido carta do Licenciado Guzmán comentando um escrito do Dr. Zumel sobre a culpa daqueles que sabiam da aprovação do *Catecismo* e nada haviam dito. Contreras dizia ter perdido todas as últimas congregações por motivos de doença e, por isso, não soube antes do ocorrido, aproveitando para declarar-se contra a aprovação e insinuar que, segundo corria notícia, alguns dos deputados haviam aprovado o *Catecismo* sem tê-lo visto.¹⁹³ O Bispo de Lugo, que tardou a relatar o que

¹⁸⁸ Carta de Conde de Luna a Felipe II. Trento, 29 de julho de 1563. AGS, Est. Leg., 652, doc. 114.

¹⁸⁹ Casado Quintanilla entende que Conde de Luna não teria caído em desgraça devido ao episódio da provação do *Catecismo*, visto que não teria havido nenhuma desautorização expressa a ele por parte da Coroa, interpretação da qual não partilhamos. Cf.: CASADO QUINTANILLA, Blas. **Claudio Fernandez Virgil de Quiñones, Conde de Luna, Embajador de Felipe II en el Imperio y en el Concilio de Trento**. 1982. Tese (Doutorado em História) - Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

¹⁹⁰ O Bispo de Vich referia-se então à aprovação dada por Guerrero, Arcebispo de Granada, Andrés Cuesta, Bispo de León, e Francisco Blanco, Bispo de Orense, - todos presentes no Concílio de Trento - em 1559. A eles se juntaria, de acordo com Pastore, Antonio Corrión, Bispo de Almería. Cf.: PASTORE, Stefania. Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione..., p. 122. Há registros do quanto a reiterada aprovação concedida por Cuesta desagradou ao Inquisidor-Geral Valdés. Cf.: TELLECHEA IDÍGORAS, José. El Obispo de León, D. Andrés Cuesta, y el proceso Carranza. **Archivos Leoneses**, n. 16, 1962, pp. 5-25.

¹⁹¹ Em carta endereçada a Guzmán de 8 de junho de 1563, Conde de Luna deu um relato ambíguo acerca das cédulas. Depois de ter afirmado que estas ainda não haviam sido dadas pelo secretário da Congregação, admitiu o risco de que algumas cédulas chegassem a Guzmán. Cf: Carta do Conde de Luna, ao Licenciado Guzmán. Trento, 8 de junho de 1563. ACDF, St., St., R1 (e), f. 563.

¹⁹² Carta do Bispo de Vich ao Licenciado Guzmán. Trento, 2 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 44.

¹⁹³ Carta do Bispo de Vich ao Licenciado Guzmán. Trento, 14 de junho de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 22.

sabia a Guzmán, justificou-se em missiva do dia 14, afirmando que não havia escrito antes sobre o que sabia já há seis dias pois tinha certeza de que outros “madrugariam” para fazê-lo, e acrescentava que a aprovação estaria cheia de irregularidades.¹⁹⁴ Aqueles que pediam desculpas procuravam aplacar a insatisfação de Guzmán oferecendo informações que poderiam ajudar a anular a medida. A partir daí, iniciava-se uma intensa atividade diplomática para reverter o que se considerava um enorme prejuízo ao Santo Ofício espanhol.

Guzmán procurou agir junto ao Papa, solicitando audiências privadas para tratar do caso. De acordo com as notícias que dava a Felipe II, Pio IV mostrava-se aberto e afirmava que favoreceria a causa da Coroa espanhola.¹⁹⁵ E ainda, segundo as informações que Borromeo passava aos legados como resposta aos constantes pedidos de intervenção papal que chegavam a Roma anexos ao *Memorial*, Pio IV afirmava querer apenas dar a sentença final sobre o processo, deixando seu julgamento para o Santo Ofício espanhol, como já havia estipulado seu antecessor, mas advertia que se o resultado fosse injusto, poderia absolver o processado e que os procedimentos deveriam ser finalizados até o fim de abril do ano seguinte.¹⁹⁶ Pio IV procurava marcar sua autoridade sobre o todos os bispos da Igreja, mas o fazia de forma reduzida para não confrontar os objetivos da poderosíssima monarquia de Castela:

Nosso Senhor viu o que V. Ilustríssimas Senhorias o escrevem, com o memorial incluso por conta do Arcebispo de Toledo, e recebeu em boa parte o ofício feito por eles, sabendo que nasce de sua piedade e bondade naturais: Sua Santidade quando ascendeu ao Pontificado encontrou esta causa usque ad sententiam exclusive já havia sido cometida a Inquisição de Espanha por seu Predecessor, reservando porém que a sentença fosse dada por Sua Santidade: onde para não mostrar discordância, não cabe a Sua Beatitude de inovar em coisa alguma, mas apenas sempre solicitou que se terminasse o processo e se remetesse para cá, assim como quando Deus quis isto foi feito, tendo vindo aqui o Licenciado Guzmán (um da dita Inquisição) e trazê-lo: e embora conste a Sua Santidade que a captura do Arcebispo não foi injusta, no entanto se na discussão da causa não merecer ser condenado, não haja dúvidas de que foi prejudicado, sendo Sua Santidade convencidíssima de que a sentença seja reservada a Ele mesmo, depois que o processo esteja de todo instituído; ao qual processo Sua Santidade não prorrogou o tempo para além de abril próximo, e quanto mais rapidamente acabar, mais rapidamente a causa se expedirá [...]¹⁹⁷

¹⁹⁴ Carta do Bispo de Lugo ao Licenciado Guzmán. Trento, 15 de junho de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 17-18.

¹⁹⁵ Carta do Licenciado Guzmán a Felipe II. Roma, 15 de junho de 1563. RAH, Processo Carranza, XVII, f. 5.

¹⁹⁶ Carta de Carlo Borromeo aos Legados. Roma, 19 de junho de 1563. ASV, Conc. Trid., 68, f. 121-122v.

¹⁹⁷ “Nostro Signore ha visto quel che V. Illustrissime Singnorie gli scrivono, con il memoriale incluso per conto del Arcivescovo di Toledo, et ha ricevuto in buona parte l’officio fatto da loro, sapendo che nasce de la pietà, et bontà lor naturali: Sua Santità a l’assumption sua al Pontificato, trovò, che dal suo Predecessore questa causa usque ad sententiam exclusive era già stata commessa a l’Inquisitione di Spagna, riservando però che la sentenza havesse darsi da sua Santità propria: Onde per non mostrar diffidenza, non parve a sua Beatitudine d’innovar cosa alcuna, ma solo ha sempre solicitato, che si finisse il processo, et si mandasse qua; si come quando Dio ha voluto, si à fatto, essendo venuto il Licentiato Guzman (uno da detta Inquisitione) a portarlo: et se bene sin hora consta a Sua Santità che la captura del Arcivescovo non è stata ingiusta, nondimeno se nella discussione de la causa sua non meriterà d’esser condannato, non ha a dubitare, che gli sia fatto torto, essendo Sua Santità risolutissima, che la sentenza sia riservata a lei propria, dopo che l processo sarà del tutto instituito ; al qual processo Sua Santità non

No que diz respeito a uma ação concreta sobre a congregação de deputados do *Index*, Guzmán deu ordens explícitas ao Dr. Zumel para que tentasse reverter a situação “sem papel algum”. Tal estratégia foi contestada por Zumel, que havia organizado uma reunião com o Arcebispo de Praga, presidente da Comissão, na qual participariam junto com ele o Conde de Luna, Pacheco e o Bispo de Pamplona. Zumel reclamava contundentemente de ter tido que abandonar o plano, caso contrário poderiam já então ter um decreto ou revogação do assunto. A Comissão elegeu os Bispos de Cava e Senigalia para servirem de intermediários com o Conde de Luna, sem muito sucesso nas negociações. Mas a primeira grande manobra contra a aprovação do livro foi realizada na Congregação do *Index* do dia 19 de julho.¹⁹⁸

Um gentil-homem alemão, não nomeado na correspondência espanhola, apresentou à Congregação, em nome do Conde de Luna, as razões pelas quais o feito deveria ser revogado. Dentre elas, acusava o procurador do processo de Carranza, Frei Hernando de Santo Ambrósio, de ter obtido clandestinamente as seis cédulas que atestavam a aprovação, o que teria sido também um erro dos membros da Comissão que as assinaram. De acordo com Dr. Zumel, muitos se sentiram enganados e, somando-se àqueles que estavam ausentes da sessão do dia 2 de junho, repreenderam o presidente, o Arcebispo de Praga, e acordaram que a aprovação do *Catecismo* deveria ser discutida na congregação seguinte.¹⁹⁹ Uma carta dos Legados a Borromeo ilustra muito bem a discórdia que se instaurava:

As opiniões daqueles padres foram muito diversas, porque aqueles que subscreveram aquela fé negavam querer revogá-la, tendo-a por bem feita e por justa, entendido que por ela não se fazia outra coisa que testemunhar a verdade, o que se deve fazer sempre; além do que revogá-la não seria de dignidade neste Santo Sínodo. Os outros, ao contrário, afirmavam que devia ser revogada, porque coisa de tal momento não devia ser feita sem o consenso de todos, e alguns deles diziam que não teriam se subscrito se soubessem aquelas apólices se soubessem que deviam ser publicadas, e se sentiam enganados e evidentemente notavam que a aquela subscrição não interveio nenhum espanhol, sendo ainda três ou quatro dentre esses deputados, o que dava a suspeita de que nisso se tivesse procedido artificialmente. Naquela congregação houve bastante alteração e não se concluiu nada, remetendo-se a deliberação a uma outra.²⁰⁰

ha anche prorrogato il tempo più che per tutto Aprili prossimo: et se più presto sarà finito, più presto ancora la causa s'espedita [...].” Cf.: Carta de Carlo Borromeo aos Legados. Roma, 19 de junho de 1563. ASV, Conc. Trid., 68, f. 121.

¹⁹⁸ Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 19 de julho. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 31-32.

¹⁹⁹ Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 19 de julho. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 31-32. Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 29 julho de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 434-436.

²⁰⁰ “I pareri di quei Padri furono diversissimi, perche quelli che havevano sottoscritta quella fede, negavano di volerla rivocar’, havendola per ben fatta et per giusta, inteso che in quella non si faceva altro che testimoniar’ per la verita, il che si deve far sempre;oltre che il revocarla non saria di degnita di questa santa Syndo. Gl’altri al’incontro,affermavano che era da rivocarsi, perche cosa di tal momento non era da farsi senza il consenso de tutti;et alcuni di loro dicevano che non si sarieno sottoscritto a quelle pollizze se havessero saputo che si dovessero pubblicare, onde si tenevano ingannati;et segnatamente notavano che a quella sottoscrizione non era intervenuto alcuno spagnolo, essendone pur tre o quatro fra essi deputati, il che dava sospetto che in cio si fosse proceduto

Ainda assim, Zumel encerrou seu relato sobre a sessão de 19 de julho de forma alarmante e desconfiada, insinuando que o Imperador havia pedido que o processo de Bartolomé de Carranza fosse remetido ao Concílio e que seria melhor que este terminasse em breve:

Esteja v.m. advertido de que os que daqui vão estragados, se não se tiver grandíssima conta deles, hão de infeccionar a Espanha, porque são muitos e podem muito. E não pense que isto é algum sonho ou imaginação de melancolia, quisesse Deus que assim fosse, e como esta não vai muito segura, calemos o demais, que é muito mais que nestas poucas linhas se pode dizer.²⁰¹

Mas a reunião seguinte seria ainda mais agitada que a anterior, uma vez que muitos dos deputados, tanto os anteriormente favoráveis à aprovação do *Catecismo* quanto aqueles que eram contra ela, haviam mudado de opinião. O Arcebispo de Praga, presidente da Congregação, tentou apresentar soluções de compromisso, como declarar que com a aprovação não se desejava ferir os privilégios do Santo Ofício espanhol, mas nada pôde satisfazer o conjunto de dezoito deputados, e a votação encontrava-se empatada. O principal argumento daqueles que defendiam a revogação da aprovação era a falta de autoridade da Congregação para aprovar qualquer livro, devendo apenas revisá-los e referir o parecer ao Sínodo Geral.²⁰²

O terreno para que os conflitos passassem de intrigas veladas para acaloradas discussões era evidentemente fértil. E a primeira delas envolvia justamente Frei Bartolomeu dos Mártires, intercedendo em defesa do Arcebispo de Toledo. Ao fim da caótica sessão de fins de julho realizada na casa do Conde de Luna e por ele organizada,²⁰³ o Bispo de Lérida deu um parecer pouco diplomático sobre a aprovação do livro: “a chamou feita maldosamente, injustamente, insidiosamente, maliciosamente, malignamente, impiamente, com quantos destes termos lhe souberam vir a boca.”²⁰⁴ A fala de Lérida teria incomodado não somente os demais prelados

artificiosamente. In quella congregazione s’alterco assai et non si conclude nulla, rimettendosi la deliberatione ad un’altra.” Cf.: Ibid., ff. 435-435v.

²⁰¹ “Esté v.m. advertido, que los que de aquí van estragados, sy nose tiene grandíssima cuenta con ellos, an de inficionar a España, porque son muchos e pueden mucho. Y no piense que esto es algun sueño o imaginación de melancolia; pluguiesse a Dios que assí fuesse, y porque ésta no va muy segura, callemos lo demás, que es mucho másque en estos pocos renglones se puede decir.” Cf.: Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 19 de julho. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 31-32.

²⁰² Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 29 julho 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 435v-436.

²⁰³ A decisão de Virgil de Quiñones de realizar congregação para tentar reverter a situação foi mal vista, uma vez que, de acordo com Guzmán e com o próprio Felipe II, uma nova aprovação poderia dar legitimidade à votação inicial. Cf.: Carta de Ventura de Guzmán ao Arcebispo de Santiago. Roma, 4 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 359; Carta de Felipe II a Ventura de Guzmán. Madrid, sem data. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 27.

²⁰⁴ “la chiamo fatta malamente, ingiustamente, insidiosamente, malitiosamente, malignamente, impiamente, con quanti di questi termini gli seppero venir a boca.” Cf.: Ibid., f. 436.

como também, e especialmente, o presidente da Congregação, que optou então por mudar novamente seu voto: “e porém se antes tinha determinado que se encontrasse qualquer forma de palavras que mitigasse aquela fé feita, agora dizia que não se devia fazer de outra forma, e que qualquer coisa que contra ela se fizesse, seria ímpia e injusta.”²⁰⁵ A situação do *Catecismo* de Carranza permanecia, portanto, a mesma. A discussão teria sido problemática para o Arcebispo de Praga a ponto de este ter se queixado a Morone e ter ameaçado não se apresentar para nenhum ato conciliar solene futuro. De acordo com o relato dos Legados, após a decisão do Arcebispo de Praga, a sessão deu-se por encerrada.²⁰⁶ Estes receberiam pouco depois ordens expressas para que a situação fosse resolvida e a presença de Praga nas sessões seguintes estivesse garantida.²⁰⁷ Outra carta, no entanto, sobre a qual infelizmente não se sabe mais que a data, 26 de julho de 1563, relatava a continuação do litígio. O Arcebispo de Praga, indignado, tentava deixar a sessão, sendo interrompido por Bartolomeu dos Mártires, com as seguintes palavras: “Não se afaste, distinto Orador, pois o Bispo de Lérida fala não como bispo, mas como advogado; e se amanhã dou a ele ouro, falará em favor do Arcebispo de Toledo.”²⁰⁸

A acusação de Frei Bartolomeu dos Mártires contra o Bispo de Lérida ganha respaldo com as palavras do Bispo de Pamplona ao Licenciado Guzmán sobre uma das estratégias utilizadas pelos agentes da Inquisição em Trento: “tratou que se desse algum remédio pelos deputados que ali se haviam deixado de estar, e a estes fomos de um a um, e alguns com promessas que lhes fazíamos vinham a favorecer o negócio [...]”.²⁰⁹ Esta, no entanto, não tinha o efeito esperado, pois aqueles que prometiam ajudar para que a aprovação fosse revogada acabavam por agir de forma contrária.²¹⁰

Ao repassar a notícia ao Arcebispo de Santiago, Guzmán foi breve, resumindo que por fim a Congregação não havia revogado o feito e nada mais se podia fazer então, uma vez que, para além da afronta ao Santo Ofício, a aprovação não seria um problema, pois sem a aprovação em Congregação Geral, a decisão não tinha crédito, e insinuava que o *Catecismo* de Carranza

²⁰⁵ “et pero se prima haveva laudato che si trovasse qualche forma di parole che mitigasse quella fede fatta, hora diceva che non era da far altramente, et che qualsivoglia cosa che contra essa si facesse, saria impia et ingiusta” Cf.: Ibid., f. 436.

²⁰⁶ A discussão entre Lérida e Praga foi documentada ainda em: Carta do Bispo de Ventimiglia, a Borromeo. Trento, 30 de julho de 1563. ASV, Conc. Trid. 56, ff. 223-224.

²⁰⁷ Carta de Carlo Borromeo aos Legados. Roma, 7 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid. 68, ff. 217-219v.

²⁰⁸ “Ne discedas, clarissime Orator, nam Illerdensis loquitur, non ut episcopus, sed tamquam advocatus; et si cras dabo ei aurum, loquetur etiam in favorem archiepiscopi toletani.” Trento, 26 de junho de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 357v.

²⁰⁹ “trató se diesen algún remedio por los diputados que allí se avían dexado de hallar, y a estós anduvimos de uno en uno, y algunos con promesas que les hazíamos venían en faborecer el negocio[.]”

²¹⁰ Carta do Bispo de Pamplona ao Licenciado Guzmán. Trento, 18 de agosto. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 57-58.

parecia ser o único fim de revisar o *Index*, “pues en él comenzaron y acabaron, sin tratar de otro libro no de otra cosa.” Nota-se que as audiências com o Papa deixavam de figurar como uma boa alternativa para remediar a aprovação, ao menos até que o Concílio tivesse seu fim, quando “Sua Santidade terá menos desculpas que agora teria”. Guzmán acrescentou, no entanto, alguns detalhes que não apareciam nos relatos do Dr. Zumel a que tivemos acesso:

E disse que se passaram entre o Arcebispo de Braga (que é o principal fautor e defensor do livro e do autor e que com muita liberdade falou contra o Santo Ofício destes reinos) e o Bispo de Lérida (que ao contrário condena o livro e defende o Santo Ofício) muitas coisas e dificuldades.²¹¹

O que teria dito Frei Bartolomeu contra o Santo Ofício espanhol? Na ausência de documentação que reproduza suas palavras, podemos apenas conjecturar que, no mínimo, tenha partido em defesa do teólogo que inspirou vários de seus escritos, insinuando a perseguição emblemática que a Inquisição espanhola, em prol da afirmação de sua própria autoridade, movia contra um dos mais importantes bispos de seus reinos. É provável, no entanto, que tenha ido muito além. Teria o bracarense ofendido pessoalmente algum dos agentes do Santo Ofício? Ou questionado os métodos da instituição? Ou ainda sua existência? Infelizmente não é possível sabê-lo ao certo, mas é seguro afirmar que suas palavras foram graves o suficiente para despertar a fúria dos grandes.

Em uma instrução de Felipe II ao Licenciado Guzmán, que infelizmente não apresenta data, ordenava-se que pedisse ao Papa que “sua mesma pessoa anule e revogue todo o feito e dê castigo exemplar aos que disto trataram, que a grande desordem merece.”²¹² O castigo que todos aqueles deveriam receber pela ofensa ao Santo Ofício espanhol pela aprovação do livro não parecia suficiente para aquele que havia direta e publicamente falado tão mal da instituição:

E particularmente o suplicareis [ao Papa] de nossa parte, mande castigar ao Arcebispo de Braga, pois não se contentou com ser o solicitador e tratador de todo o feito, mas se alargou tanto em palavras contra o Santo Ofício destes reinos, que é necessário que Sua Santidade faça demonstração nisto que sua insolência pede.²¹³

²¹¹ “Y dize que pasaron entre el arçobispo de Braga (que es el principal fautor y defensor dellibro y del author y el que con mucha libertad a hablado contra el Sancto officio desos reynos) y el obispo de Lérida (que por el contrario condena al libro y defende al Officio), muchas cosas y rezías.” Cf.: Carta do Licenciado Guzmán ao Arcebispo de Santiago. Roma, 4 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 359-361v.

²¹² “su mesma persona annulle y revoque todo lo hecho y dé el castigo exemplar, a los que dello tractaron, que la grand desorden merece.” Instrução para o Licenciado Guzmán. RAH, Processo Carranza, XVII, f. 25.

²¹³ “Y particularmente lo suplicareis de nuestra parte, mande castigar al arçobispo de Braga, pues no se a contentado de ser el solicitador y tractador de todo lo hecho, pero se a alargado tanto en palabras contra el Sto. Officio destos reynos, que es necessario Su Sd. haga la demostración en esto que su insolencia pide.” Cf.: Ibid., ff. 25-25v.

Aqui D. Frei Bartolomeu dos Mártires aparecia como aquele que teria sido o grande articulador da manobra que questionava a autoridade da Inquisição, o que seria já gravíssimo aos olhos da Coroa e Conselho Geral do Santo Ofício espanhóis, e, mais ainda, como força concorrente que criticava e questionava firmemente o poder e/ou os métodos inquisitoriais em uma sessão solene de um Concílio já dividido em polêmicas infundáveis sobre a autoridade episcopal, em frente a prelados de diversas nações, dirigentes de ordens regulares, teólogos e embaixadores. Não é de se surpreender que, com tamanha rebeldia, a Coroa ou o Conselho Geral quisessem um castigo exemplar para o Arcebispo de Braga. Castigo este que, no entanto, nunca aconteceu. Pouco tempo depois, Frei Bartolomeu dos Mártires seria muito bem recebido em Roma, caindo definitivamente nas graças de Pio IV e de Carlo Borromeo, e ainda décadas depois tornou-se um dos maiores apoiadores de Felipe II em sua composição para assumir o trono português.

A congregação espanhola, já gasta devido à infundável disputa a respeito do *ius divinum*, despedaçava-se com a querela a respeito do Arcebispo de Toledo, à qual se somaria ainda a briga pelo direito episcopal de absolver heresias no foro da consciência, como veremos à frente. Prelados, embaixadores e agentes do Santo Ofício tentavam manter sua autoridade e alcançar seus objetivos em meio a uma rede de intrigas e insinuações. Em carta de 25 de julho, Dr. Zumel, provavelmente desejoso de mostrar seu fiel serviço à Coroa e ao Santo Ofício, deixava claro que suas desconfianças iam além da congregação de bispos espanhóis; acusa o Bispo de Pamplona (que aparece sempre nas missivas junto dos pouco fiéis ao Santo Ofício) e o Conde de Luna de não tomarem qualquer providência quanto ao caso do *Catecismo*, a não ser quando pressionados. Zumel não apenas acusou uma falta de capacidade de negociação do Conde de Luna como também insinuou seu alinhamento com os combativos espanhóis “sus amigos los obispos que firmaron el libro”. Sobre ele, dizia:

Se o Conde fosse prático em negócios, já estaria concluído e muito bem; porque os legados, se o Conde pedisse em nome do Rei, teriam juntado estes deputados e os teriam repreendido e mandado revogar o feito. Mas, ou não é amigo de fazer negócios, ou não queria que isto fosse feito.²¹⁴

A investida contra o Conde de Luna prosseguiria por um longo período. Zumel chamava-o túbio e comparava-o ao Marques de Pescara, que no lugar de Luna, segundo ele,

²¹⁴ “Sy el Conde fuesse práctico en negocios, ya estaría concluydo y muy bien; porque los Legados, sy en nombre del Rey pediesse el Conde, abrían juntado estos diputados y los abrían reprehendido y mandado revocar lo hecho. Pero, o no es amigo de hacer negocios, o no querría se hiziese éste [...]” Cf.: Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 25 de julho. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 35.

poderia ter resolvido todos os problemas que se apresentaram.²¹⁵ Já Frei Francisco de Zamora, da Ordem dos Frades Menores, em carta do início de setembro, insinua que o que faltava ao Conde de Luna era coragem, e que Felipe II teria escrito a este último enfurecido quando uma das seis certidões de aprovação do *Catecismo* chegou à Corte. Lá, aqueles que estavam dispostos a perdoar sua atuação controversa afirmavam que o embaixador havia sido enganado por Carranza, o que era quase tão ruim quanto as outras suspeitas que caíam sobre ele.²¹⁶

A aprovação do *Catecismo* e a polêmica sobre a absolvição de delitos ocultos no foro da consciência eram ainda coroadas pelo Breve que retirava a jurisdição do Arcebispo de Sevilha sobre a causa. As palavras de Guzmán são elucidativas de uma consciência do movimento de Pio IV contra a Inquisição. Pressionado pelo Concílio ou aproveitando-se dele, o Papado reforçava a jurisdição única de Roma sobre o episcopado:

Mas com o crédito de Vossa Majestade, faremos todo o esforço do mundo para remediar o agravo que o Santo Ofício recebeu, e ao menos entenderá Sua Santidade que Vossa Majestade está sentido de que, a petição dos que aqui estão, se tenha inserido cláusulas no Breve, que contém em efeito tudo o que os Breves que não se permitiu notificar continham, e que se agiu contra o que Vossa Majestade suplicou e o que se prometeu ao Comendador Maior.²¹⁷

O Breve teria ainda sido utilizado pelo grupo que investia contra o Tribunal em Trento para minar a autoridade de Zumel como procurador de Valdés como Arcebispo de Sevilha e denunciá-lo. O documento, que negava a autoridade do Santo Ofício no caso, poderia ter tirado Zumel do jogo caso a autoridade a ele delegada fosse a do Tribunal:

E como sabem que o poder que eu tenho, porque foi apresentado diante de congregação pública e plena para escusar o Arcebispo de vir ao Concílio, é somente do Arcebispo em seu nome e em nome da Inquisição de Espanha com assinatura e selo do Arcebispo somente e não da Inquisição, sacaram o Breve de recusação do Arcebispo de Sevilha, e acreditando que eu em seu nome tratava sobre o livro, pretenderam intimidar-me o Breve e com ele proceder até denunciar-me.²¹⁸

²¹⁵ Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 16 de agosto. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 55.

²¹⁶ Carta de Frei Francisco de Zamora ao Licenciado Guzmán. Trento, 9 de setembro. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 74-75.

²¹⁷ “Pero con el crédito de Su Maestá, haremos todo el esfuerzo del mundo para remediar el agravio que el Sancto Ofício a rescibido, y a lo menos entenderá Su Santidad, que su Maestá está sentido de que, a petición de los que aquí están, se ayan ingerido cláusulas en el Breve, que contienen en efecto todolo que los Breves, que no se an permitido notificar, contenían, y que se hizo contra lo que Su Maestá, supplicó y lo que se prometió al Comendador Mayor.” Cf.: Carta do Licenciado Guzmán ao Arcebispo de Santiago. Roma, 4 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, PP. 359-361v.

²¹⁸ “Y como sabem que el poder que yo tengo, porque se a presentado ante la congregación pública y plena para excusar al arçobispo de venida al Concílio, es de solo el arçobispo en su nombre y en nombre de la Inquisición de España debaxo de la firma y sello del arçobispo solamente y no de la Inquisición, an sacado el Breve de la recusación del arçobispo de Sevilla, y creyendo que yo en su nombre entendia en lo deste libro, an pretendido entimarme el Breve y con el proceder hasta denunciarme.” Cf.: Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 19 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 62-63, especialmente f. 62.

As palavras de Zumel, no entanto, oferecem uma dimensão diferenciada da investida dos prelados teólogos espanhóis contra o Santo Ofício em Trento. Se em diversos trechos da documentação disponível a ideia de uma confabulação generalizada contra o Tribunal pode parecer um tanto quanto exagerada, fruto da preocupação dos agentes inquisitoriais no Concílio, a tentativa de minar a autoridade daquele que seria o representante da Inquisição em Trento pode apontar para um avanço deliberado e organizado dos prelados teólogos contra o Santo Ofício no lugar onde os questionamentos destes teriam maior liberdade e visibilidade.

O alegado complô contra a Inquisição espanhola certamente não passaria sem que Felipe II ordenasse que fossem castigados os inimigos do Tribunal. Em instrução enviada a Guzmán, sem data, ordenava que se suplicasse para que o desacato ao Santo Ofício fosse exemplarmente castigado pelo Papa.²¹⁹

Em correspondência de poucos dias depois, endereçada também a Guzmán, Zumel avançava insinuando um grande complô contra o Santo Ofício espanhol, tão vasto que envolvia não somente os prelados ibéricos e o Conde de Luna, mas até mesmo o Pontífice:

Não se acabam as contradições que estes bispos espanhóis fazem a Santa Inquisição de Espanha com este livro. Há duas coisas que andam entre eles secretas e procuram ter com eles o Conde para fazê-las. Revelou-me o segredo um amigo meu italiano. A causa é que o Padre Francisco, aliás o Duque de Gandía aí, não sei se obteve um Breve de Sua Santidade para que os deputados aqui tirem do Índice seu livro. A mesma suspeita se tem sobre o livro de Frei Luis de Granada. Isto deve ser negociado pela mão do embaixador de Portugal aí.²²⁰

O Guia de Pecadores de Luís de Granada também teria sido julgado pela Comissão do Index em Trento. Certamente Bartolomeu dos Mártires defendera a ortodoxia de seu Provincial, colaborando para a aprovação do livro. As informações a respeito do julgamento da obra de Granada, no entanto, são ainda menos numerosas que aquelas sobre o Catecismo de Carranza, seguramente devido à menor repercussão do caso. Sabe-se que aprovaram o livro em 19 de novembro, com juízo muito positivo, os Arcebispos de Taranto Marco Antonio Colonna e Palermo Ottaviano Preconio e o português Diego Paiva de Andrade, teólogo de D. Sebastião e procurador do Bispo de Viseu.²²¹

²¹⁹ Instrucción de Su Majestad. RAH, Processo Carranza, XVII, f. 27.

²²⁰ “No se acaban las contradiciones que estos obispos españoles hazen a la Sancta Inquisición de España con este libro. Ay dos cosas que andan entre ellos secretas y procuran tener al Conde de su parte para hazellas. Ame revelado el secreto un amigo mio ytaliano. La causa es que el Padre Francisco, alias el Duque de Gandía para ay, no sé si a obtenido un Breve de Su Sanctidad para que los deputados aquy saquen del Índice su libro. La mesma sospecha se tiene del libro de Fray Luis de Granada. Esto se debe negociar por mano del embaxador de Portugal ay.” Cf.: Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 2 de agosto. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 43. Sobre o segundo ponto abordado por Zumel, a absolvição pelos prelados de delitos da Bula *In Coena Domini*, falaremos à frente.

²²¹ ASV, Conc. Trid., 146, ff. 403-404v.

À rebeldia dos espanhóis juntavam-se também, de acordo com o Dr. Zumel, os portugueses, pois além da inflamada fala de Bartolomeu dos Mártires, apontado como grande articulador da defesa de Carranza, os agentes do Santo Ofício deviam enfrentar ainda a má vontade do dominicano Francisco Foreiro, secretário da Comissão do *Index*, que fazia as vezes de notário. Sobre ele, Zumel afirmava que “não quis escrever o que aconteceu nas três congregações feitas para remediar o erro dos que aprovaram o livro.”²²²

Os relatos dos agentes inquisitoriais permitem entrever a sensação de alarme e constante suspeita que pairava sobre os fautores de Carranza de um grande complô contra o Tribunal do Santo Ofício, que ia de Trento a Roma. Qualquer proposição que estivesse minimamente relacionada com a atividade inquisitorial era apresentada na correspondência endereçada a Guzmán como uma peça de uma grande trama para minar os poderes do Santo Ofício, possibilitada também pela tibieza do Conde de Luna. De acordo com Zumel, “os deputados, e os Legados e o dito notário [Foreiro] o entenderam, fazem tudo o que querem sem haver parte que contradiga.”²²³ E se o complô possuía um líder, este era o Arcebispo de Braga. Ao comentar sobre a partida dois espanhóis de Roma, Diego de Vega levantava a suspeita de que estes tramavam com Bartolomeu dos Mártires sobre assuntos escusos quando da visita do bracarense ao Papa:

e eu procuro saber o que em particular querem com o Arcebispo de Braga. Sei que estiveram duas vezes, se não foram mais: a uma da madrugada; e como soube que estava aqui tive esta suspeita, e ainda a disse ao Comendador maior para se pudessem descobrir algo, não se pode saber. E o Conde de Luna também escreve que a tem, embora tenha recebido carta de Sua Ecc., depois de ido o de Braga.²²⁴

É claro que é necessário considerar que as suspeitas de Vega e do Conde de Luna poderiam ser apenas fruto do estado de alarme em que claramente se encontravam os agentes da Coroa e do Santo Ofício na Itália, mas as reuniões furtivas em horários como o citado na carta permitem pensar que seus participantes tinham assuntos urgentes e secretos a tratar.

²²² “no quiso escribir lo que pasó tres congregaciones que se hezieron para remediar el horror de los que aprobaron el libro.” Cf.: Carta do Dr. Zumel ao Licenciado Guzmán. Trento, 19 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 62-63. especialmente f. 62.

²²³ “los deputados, y los Legados y el dicho notario lo tienen entendido, hazen todo lo que quieren sin aver parte que contradiga.” Cf.: Ibid., f. 62.

²²⁴ “y yo tras saber lo que en particular quieren con el arzobispo de Braga. Sé que estuvieron dos veces, si no fueron más: la una de noche; y como supe que estaba aquí, tuve esta sospecha, y aunque la dixé al Comendador mayor para si pudiese entender algo, no se a podido saber. Y el Conde de Luna también scrive que la tiene, aunque recibió carta Su Ecc.^a, después de ydo el de Braga.” Cf.: Carta de Diego de Vega ao Licenciado Guzmán. Trento, 22 de outubro de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 81-81, 85-86. Muitos trechos deste documento foram escritos em forma de cifra. Utilizei a transcrição decifrada de Tellechea Idígoras: TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. Cartas y documentos Tridentinos inéditos. In: **Miscelánea conmemorativa del Concilio de Trento (1563-1963)**. Estudios y documentos. Madrid: CSIC, 1965, pp. 191-248.

Após outubro, no entanto, esta tensão parece ter se desfeito rapidamente, com a aproximação do fim do Concílio, de que todos estavam cientes. A solução do outro problema que tocava ao Santo Ofício, a absolvição de delitos no foro da consciência, com o qual os agentes inquisitoriais em Trento não tiveram mais sucesso, também deve ter tido seu peso para que a polêmica sobre o *Catecismo* de Carranza encontrasse seu fim. Objeto de tamanha disputa, o feito da Congregação do *Index* deixou de ser comentado, e não há notícias sobre a votação em Congregação Geral. O Arcebispo de Toledo não pôde contar então com o atestado de ortodoxia que a Comissão do *Index* havia dado a seu livro, mas é provável que a pressão junto a Pio IV daqueles que eram favoráveis a Carranza tenha contado muito para os acontecimentos seguintes; seu caso, pouco tempo depois, saía das mãos de Valdés e teria prosseguimento em Roma, onde a aprovação foi utilizada como um dos últimos recursos.²²⁵

3.5) Episcopado e Inquisição em Trento: conflitos de jurisdição

O debate sobre os capítulos de reforma da Sessão XXIV, focados, como já foi visto acima, na autoridade e jurisdição do bispo sobre o clero local e a grei, acabou ocasionando discussões sobre as justiças concorrentes com a justiça episcopal, em especial a justiça inquisitorial. Dois destes capítulos causaram profunda preocupação e insatisfação aos agentes do Santo Ofício e aos padres filo-inquisitoriais, ainda quando a tensão sobre a aprovação do *Catecismo* pela comissão do *Index* começava a se dissipar. Os itens de número 5 e 7, sobre a jurisdição exclusiva do Pontífice sobre os casos de heresia dos bispos e sobre o poder episcopal de absolver delitos secretos, inclusive os heréticos, no foro da consciência, respectivamente, eram considerados um prejuízo à jurisdição inquisitorial.

O policiamento sobre erros contra a fé, a correção e punição dos infratores eram algumas das tarefas essenciais do múnus episcopal, poder e dever do antístite zeloso que pretende levar os fiéis à salvação. Tais tarefas constituíam um privilégio antiquíssimo dos mitrados e foram objeto do avanço de uma nova instituição criada especialmente para a extirpação dos erros em matéria de fé, os Tribunais do Santo Ofício, como vimos no primeiro capítulo. O potencial conflito entre Episcopado e Inquisição ganhava expressão direta no Concílio de Trento.

²²⁵ Para este fim foram interrogados os Legados Simonetta, Morone e Colonna, uma vez que o desfecho da situação não era claro. Apenas o último forneceu um testemunho mais detalhado aos juízes romanos. Cf: TELLECHEA IDÍGORAS, J. La aprobación del Catecismo de Carranza en Trento con noticias sobre la Comisión del Index (1563). *Scriptorium Victoriense*, pp. 348-402, 1987.

Os padres conciliares demonstravam já sua insatisfação com relação à Inquisição (em especial à Inquisição espanhola) através da tentativa de interferência no caso Carranza, como discutido anteriormente. Os inúmeros pedidos de intervenção papal no processo contra o Arcebispo de Toledo evidenciavam a afronta que sentiam os antístites em verem um dos seus julgado por um Tribunal que não possuía jurisdição para fazê-lo. O desafio ao Tribunal espanhol culminaria na aprovação do *Catecismo* pela Comissão do *Index*, mobilizando os agentes inquisitoriais em Trento e Roma. O que estes não esperavam, no entanto, é que as ameaças à autoridade e à jurisdição do Tribunal sofressem ainda outros questionamentos. Como assembleia ecumênica que estabeleceu as diretrizes para a reforma do governo da Igreja e foi dominada pelas discussões a respeito da autoridade episcopal, o Concílio de Trento certamente seria marcado pelos conflitos entre bispos e inquisidores.

Em meados de agosto, a notícia de que um Tribunal do Santo Ofício seria instalado em Milão teria causado alvoroço entre os padres da região presentes no Concílio, que temiam uma inquisição à espanhola. A tensão gerada por esta possibilidade não pode ser desvinculada da querela sobre a aprovação do *Catecismo*; uma das primeiras menções dos legados à insatisfação de parte da congregação italiana encontra-se na mesma carta em que estes relatam a Borromeo que o Arcebispo de Praga, presidente da Comissão do *Index*, que havia ameaçado ausentar-se das congregações após as discussões, não havia deixado de participar das assembleias oficiais do Concílio. Mais uma vez, os antístites demonstravam repudiar a ideia de estarem sob jurisdição inquisitorial, ou de dividirem sua autoridade com o Tribunal. De acordo com os legados, os lombardos doíam-se pela instalação de uma inquisição à espanhola, e não do Arcebispo de Milão,²²⁶ e consideravam esta possibilidade como abdicar da superioridade da Sé Apostólica.²²⁷ É certo que deve ser levada em conta a oposição à dominação espanhola que vigorava em Milão, mas a insistência no modelo de inquisição episcopal é indicativo do tipo de controle que se desejava aplicar sobre as práticas religiosas e expressões da fé e de qual seria a autoridade a regular este projeto de normalização das consciências. Por missiva de Monsenhor Visconti a Borromeo, fica clara também a oposição à autoridade que o Santo Ofício espanhol tinha sobre os antístites e o medo não só dos padres lombardos mas também dos outros domínios espanhóis na Península.²²⁸

Outra correspondência do mês de agosto demonstra não só a insatisfação dos prelados com a possibilidade de uma Inquisição à espanhola em Milão como também o medo que tinham

²²⁶ Carta dos Legados e Borromeo. Trento, 16 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 470-471.

²²⁷ Carta de Morone e Simonetta a Borromeo. Trento, 23 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid., 28, ff. 137-138v.

²²⁸ Carta de Mons. Visconti a Borromeo. Trento, 27 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid., 56, ff. 234-235.

de se opor abertamente a Felipe II.²²⁹ O Processo Carranza era, certamente, um caso exemplar. Os legados relatavam a Borromeo que os padres sentir-se-iam ameaçados caso falassem abertamente em seu voto sobre os capítulos de reforma acerca da relação entre a Igreja e poder civil:

Ainda que para dizer a verdade a concessão feita ao Rei de Espanha da Inquisição de Milão colocou muitos prelados súditos de Vossa Majestade em grande temor e alguns dos primeiros disseram a mim Morone que na reforma dos Príncipes se sentirão constrangidos ao dizerem suas reclamações para não ofender ao Rei, porque veem que Sua Majestade consegue tudo o que quer, e que eles então permanecerão abandonados pela Sede Apostólica em sua mão.²³⁰

A insatisfação e o temor não se restringiam aos padres do ducado de Milão; a oposição ao Tribunal partia também de italianos de outras partes. Temia-se que a instalação do Santo Ofício em Milão abrisse espaço para que o mesmo ocorresse em Nápoles.²³¹ Os legados ressaltavam que, apesar da enorme boa vontade destes para com a Sé Apostólica, tinham grandíssimo medo daquela Inquisição de Milão, e que “não poderia crer Vossa Ilustríssima Senhoria quanta força tinha este temor nestes bispos vassallos.”²³²

Uma carta escrita de Trento pelo Dr. Villalpando em fins de agosto apresenta as questões dos padres conciliares, tanto espanhóis quanto lombardos, acerca da situação.

Aqui se falou sobre como a Inquisição se punha em Milão a uso de Espanha [...] Porque sou afeiçoado a Inquisição e sei quanto importa na Cristandade, aviso a v.m. sobre isto, e é que ouvi de alguns destes bispos italianos falarem disto mal e fazerem grandes críticas. E eu em congregação pública discuti com um, estando presentes alguns bispos de Espanha. E então a alguns destes espanhóis os ouvi dizer: Não os espanteis, que vereis as vozes que neste Concílio se darão sobre isto. E disse aos italianos que tratavam disto, que a Inquisição não desautorizava neste caso aos ordinários, antes os chamava sempre ao que faziam. Também, que o que se havia de tratar eram as coisas de fé, porque temem grandemente. Parece-me que cumpre que se diga isto, porque os que podem alvoroçar são os ordinários, dizendo que se lhes faz agravo; e os demais, temendo que não entrem na Inquisição pecados públicos de Itália.²³³

²²⁹ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 19 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 472-474.

²³⁰ “Benché per dire il vero la concessione fatta al Re di spagna dell’Inquisitione di Milano ha posto molti prelati sudditi di Sua Maestà in gran timore et alcuni delli primi hanno detto a me Morone che nella reformatione de Principi anderanno circonspecti a dire gli aggravi loro per non offendere il Re, per ché veggono che Sua Maesta impetra ogni cosa che vuole, et ch’essi poi rimarranno abandonati dalla Sedi Apostolica in mano sua.” Cf.: Ibid., f. 473v.

²³¹ Carta dos Legados e Borromeo. Trento, 23 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 481-482v.

²³² Ibid., f. 482v.

²³³ “Acá se a dicho como la Inquisición se ponía en Milán a uso de España [...]. Porque soy aficionado a la Inquisición y sé quanto importa en la Christandad, aviso a v.m. desto, y es que e oydo a algunos destos obispos ytalianos dezir desto mal y hazer grandes fieros. Y yo en la congregación pública lo reñi con uno, estando presentes algunos obispos de España. Y entonces a algunos destos españoles les oy dezir: No os espantéis, que veréis las vozes que en este Concilio se darán sobre ello. Yo dixé a los italianos que tratavan desto, que la Inquisición no desautorizava en este caso a los ordinarios, antes los llamava siempre a lo que se hazía. Iten, que lo que se avía de tratar en ella eran cosas de fee, porque temen grandemente. Paréceme que cumple se diga esto, porque los que

De acordo com o documento, tanto um grupo quanto o outro rejeitavam a instalação de um Tribunal à espanhola em Milão, além do próprio Colégio de Cardeais, possivelmente em apoio ao Conde de Milão. O grande temor dos italianos era, evidentemente, a jurisdição episcopal sobre as matérias de fé. O Santo Ofício os chamaria ao serviço da erradicação da heresia, sob a supervisão inquisitorial, colocando-os em posição subordinada e de auxílio ao Tribunal. É interessante notar ainda que a congregação italiana levava em conta as especificidades de suas manifestações religiosas e sobre o sagrado, ressaltando a necessidade de vigilância sobre os “pecados públicos de Itália”, tarefa que certamente não poderia ser conduzida com a mesma eficiência por juízes externos.

No início de setembro, Pio IV começava já a ceder. Estava então decidido que o Tribunal milanês não seria um braço da Inquisição espanhola, mas instalado por instância de Felipe II e dirigido por ministros espanhóis.²³⁴ Em poucos dias, no entanto, estas mesmas demandas espanholas perderam força. Pio IV decidia não só que a Inquisição em Milão não dependeria do Tribunal espanhol, mas também que esta seria de *ius comuni*, sem ministros espanhóis e sem prejuízo aos bispos.²³⁵ Após estas concessões papais, a correspondência vinda de Trento silencia sobre o assunto. Felipe II, no entanto, abandonou de vez esta tentativa apenas em 8 de novembro.

Os agentes do Santo Ofício espanhol em Trento não tiveram nem mesmo alguns dias para se recuperarem da batalha perdida sobre o Tribunal em Milão e outro problema já se avizinhava. Um dos capítulos de reforma da Sessão XXIV, originalmente o 7º., apresentado à congregação oficialmente em 5 de setembro, declarava o que era por eles considerado um enorme prejuízo à jurisdição e à autoridade inquisitoriais: o poder episcopal de absolver delitos ocultos, inclusive heresias, no foro da consciência.²³⁶ O texto da proposta inicial era o seguinte:

cap 7. Para que o Bispo mais fácil e plenamente possa exercer seu múnus como a ele cometido para a utilidade da grei , é permitido a ele, em irregularidades de todos os tipos ,por delitos provenientes, exceto aquele advindo de homicídio voluntário, e exceto aqueles dedutíveis ao foro contencioso, dispensar e absolver no foro da consciência em quaisquer casos ocultos, mesmo os reservados à Sé Apostólica,

pueden alborotar son los ordinarios, diciendo se les hace agravio; y los demás, temiendo no entren en Inquisición pecados publicos de Italia.” Cf.: Cópia de un capítulo de una carta de Trento del doctor Villalpando. Trento, 26 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 41.

²³⁴ Carta de Borromeo aos Legados. Trento, 25 de agosto de 1563. ASV, Conc. Trid., 68, ff. 244-245v; Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 2 de setembro de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 507-509.

²³⁵ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 9 de setembro de 1563. ASV, Conc. Trid., 61, ff. 520-521v, f. 520v.

²³⁶ Lembrando que, como já analisado no primeiro capítulo desta tese, o foro da consciência, distinto do foro da penitência, ou seja, da confissão sacramental, mas derivado dela, é um foro secreto, extra-sacramental, para absolvição de casos reservados. A impossibilidade de se absolver tais casos na confissão sacramental cria uma segunda instância de juízo, secreta, administrada apenas por aqueles que tem a autorização canônica para conceder a absolvição. Esta segunda instância é o foro da consciência.

delinquentes súditos seus em sua diocese, por si ou por vigário deputado especialmente para isto, imposta penitência salutar. Também em crime de heresia no mesmo foro da consciência isto seja permitido ao bispo, mas não ao seu vigário.”²³⁷

O capítulo de reforma afirmava como direito do antístite absolver em foro secreto praticamente todos os tipos de delito contra a fé, até mesmo os delitos de heresia, de jurisdição inquisitorial. Assim, a aprovação permitiria que os bispos, expressamente autorizados pelos cânones, recebessem indivíduos enviados por confessores e clérigos que não detivessem poderes para conferir a absolvição ou que se apresentassem, para absolverem delitos reservados, como a heresia, em um foro secreto, externo à confissão sacramental. Isto significaria a absolvição secreta e sem registros de casos que nunca chegariam aos ouvidos dos inquisidores, prejudicando ainda a obtenção de nomes de possíveis suspeitos de heresia que o penitente ou um denunciante poderiam revelar. A engrenagem que alimentava as denúncias, o medo de ser denunciado como herege ou conhecedor de algum caso suspeito sem ter corrido ao Tribunal para denunciar, seria prejudicado. Tal afirmação da autoridade episcopal subtraía a jurisdição do Santo Ofício e, mais ainda, como ressaltou Elena Brambilla, restituía aos bispos o papel de inquisidores ordinários pelo poder de praticar uma absolvição secreta, extra-confessional, apesar de derivada do sacramento da penitência.²³⁸ O grupo filo-inquisitorial mobilizava-se mais uma vez.

É possível que durante os primeiros debates para formulação do decreto, a jurisdição inquisitorial tenha sido inserida no texto. O elenco dos capítulos de reforma no diário de Bartolomeu dos Mártires afirmava, no que parece ser um trecho adicionado após a primeira escrita, que o poder de absolvição de heresias no foro da consciência seria válido apenas se a Inquisição já não procedesse contra aquele delito.²³⁹ Infelizmente não é possível saber quando tais palavras teriam sido cogitadas para compor o capítulo ou se isto teria sido debatido em congregação ou se seria uma sugestão do próprio Arcebispo. A exceção respeitava a legislação corrente sobre a jurisdição sobre os delitos contra a fé, garantindo a execução do processo à autoridade que procedesse contra o delito primeiro, uma vez que os bispos não haviam perdido sua jurisdição sobre as heresias com o estabelecimento dos Tribunais. De toda forma, esta seria uma medida quase vazia, visto que a opção de se recorrer rapidamente ao ordinário para obter

²³⁷ CT, IX, p. 752.

²³⁸ BRAMBILLA, Elena, Assoluzione in foro conscientiae... op. cit., pp. 108-109.

²³⁹ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Collecta in Concilio Tridentino circa decreta discutienda* (cópia do original). Arquivo Histórico Dominicano Português, cx. 44, IV, 1, f. 97.

a absolvição quando houvesse suspeita de denúncia continuava sendo uma alternativa válida, e muitos casos permaneceriam secretos.

Mas antes mesmo que a proposta fosse apresentada, já causava polêmica quando da elaboração dos capítulos de reforma, ainda no princípio de agosto. Dr. Zumel dizia em carta ao Licenciado Guzmán de 2 de agosto que os prelados teólogos espanhóis escondiam do resto da congregação dois segredos, e haviam cooptado o Conde de Luna para apoiá-los e negocia-las para eles. A primeira era relativa ao *Index*, como já analisamos anteriormente. A segunda seria a negociação com o Papa por um capítulo de reforma que os concedesse o direito de absolver nos casos da Bula *In Coena Domini* e demais delitos no foro da consciência. O autor da carta apontava a gravidade da situação para o Tribunal:

Isto será tão danoso à Inquisição, que nenhuma das testemunhas que conhecem heresia secreta deporá, se sabem que o bispo absolveu o delinquente. O confessor pode, se Sua Santidade não os reservar a si nas heresias mentais, mas que absolvam nas secretas que se podem provar, é grandíssimo inconveniente que basta para quitar a autoridade da Inquisição em Espanha.²⁴⁰

As palavras de Zumel ilustram bem o prejuízo que tal capítulo de reforma poderia causar ao Santo Ofício. É curioso que ele destaque a distinção entre heresia interna e externa, uma vez que a primeira, além de reservada ao Pontífice, permanecia em seu estado mental, oculto. Mas aquelas expressões contra a ortodoxia que tivessem sido manifestas e testemunhadas e, embora permanecessem secretas pudessem ser provadas, escapariam ao conhecimento dos inquisidores.

O Arcebispo de Messina, Gaspar de Cervantes, manifestou também sua preocupação sobre a ameaça que tal decisão representava ao *modus operandi* inquisitorial e à propagação das heresias:

Neste negócio que v.m. escreve do que aqui se trata de cometer aos bispos a absolvição logo como se disse, eu disse meu parecer ao Conde e o grande inconveniente que teria e como seria isto ocasião de grandes danos, porque muitos dogmatizadores persuadiriam aos que tivessem dogmatizado que não eram obrigados a denunciá-los, dizendo que eles haviam deposto o erro e estavam absolvidos, ainda que isto não baste com confessores ignorantes e fáceis que os queriam favorecer os persuadiriam. E tomara Deus que isto não tenha acontecido. Depois que recebi a carta de v.m. somente voltei a dizer Tomara Deus aproveite, porque aqui a Inquisição tem tão pouca ajuda que não sei o que dizer, a não ser que o demônio sempre busca impedimentos a ela [...]. E é certo que o Rei com muito calor deve aqui fazer insistir nisto e ir a mão aos que avisaram o contrário, porque há muitos que visam mais a suas afeições ou ódios particulares que ao bem geral.²⁴¹

²⁴⁰ “Esto será tan dañoso a la Inquisición, que ninguno de los testigos que saben la heregía secreta depondrá, sy saben que el obispo tiene absuelto al delinquente. El confessor puede, sy Su Santidad no los reservare a sy en las herejías mentales, pero que absuelban en las secretas que se pueden probar, es grandissimo inconveniente que vasta para quitar la auctoridad de la Inquisición en España.” Cf.: Carta do Dr. Zumel para o Licenciado Guzmán. Trento, 2 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 43.

²⁴¹ “En el negocio que v.m. escreve de lo que aquí se trata de cometer a los obispos la absolución luego como se dixo, yo dixé mi parecer al Conde i el grande inconveniente que tendría y como seria esto ocasión de grandes

Poucos dias depois dos primeiros relatos sobre a questão do poder episcopal de absolvição de delitos ocultos no foro da consciência, a preocupação dos agentes da Inquisição em Trento aumentaria; estes demonstravam temer não apenas este capítulo e começavam a falar em dois capítulos contra o Santo Ofício que, segundo Zumel, seriam mais prejudiciais que o problema com o Index.²⁴² A mesma preocupação com os dois capítulos de reforma demonstrava o Bispo de Pamplona, Diego Ramirez, que a princípio apresentava uma posição mais otimista com relação ao resultado e não se mostrava tão desconfiado do embaixador Conde de Luna.²⁴³

já eu dei aviso dos capítulos que davam de reforma o que tocava ao nosso ofício da Inquisição, e como aqui se faria toda a diligência sobre isto. Até agora não se deram e acredito que não se darão, porque com o Conde temos instado sobre isto, e não o vi com calor que não permitirá que se proponham, ainda que eu tenha lhe dito que trate que não se proponham no Sínodo, porque não poderei deixar de fazer protesto sobre o assunto. Enfim, esteja v.m. certo de que se farão as diligências possíveis, e que ao Ofício não impeça nem vá contra ele o que aqui se determinar.²⁴⁴

Alguns dias depois de ter escrito estas palavras, o Bispo de Pamplona declarava toda sua insatisfação e desconfiança, afirmando que havia conversado com o Conde de Luna sem dizer-lhe o que realmente gostaria e que o embaixador não parecia estar a favor dos defensores do Santo Ofício e da Coroa ou fazer diligência sobre o assunto. Ramirez fazia entender que a situação era crítica e que trataria com os padres que já haviam servido como inquisidores para tentar evitar que os capítulos fossem apresentados à congregação.²⁴⁵ A conversa foi citada em missiva de Frei Francisco de Zamora, O.F.M., de início de setembro,²⁴⁶ quando os capítulos de reforma já entravam em votação. Segundo Zamora, Luna teria respondido a Pamplona

daños, porque muchos domatizadores persuaderían a los que uviessen domatizado no eran obligados a los manifestar, deziendo que ellos avian depuesto el error y estaban absueltos, aunque esto no baste con confesores inorantesy faciles que los querían favorecer los persuadirían. I plega a Dios no aya esto acontecido. Después que recibí la carta de v.m. solo e tornado a dezir Plega a Dios aproveche, porque aqui la Inquisición tiene tan poca ayuda que no sé que me diga, sino que el demonio simepre le busca impedimentos [...]. I es cierto que el Rey con mucho calor deve aqui hazer insistir en ello i ir a mano a los que avisaron lo contrario, porque ai muchos que miran más a sus particulares afficiones o odios que al bien general.” Cf.: Carta do Arcebispo de Messina ao Licenciado Guzmán. Trento, 23 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, ff.65-66.

²⁴² Carta do Dr. Zumel para o Licenciado Guzmán. Trento, 16 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f.55.

²⁴³ Carta do Bispo de Pamplona para o Licenciado Guzmán. Trento, 18 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 57-58.

²⁴⁴ “ya yo di aviso de los capítulos que davan de reformación, lo que tocacava a nuestro officio de la Inquisición, y como acá se haría toda la diligencia sobre ello. Hasta agora no se an dado ni creo se darán, porque con el Conde emos instado sobre ello, i no le he visto con calor que no permitirá que se propongan, aunque yo le e dicho trate no se propongan en el Synodo, porque no podré dexar de hazer protesto sobre ello. En fin, esté v. md. cierto que se harán las diligencias posibles, i que ao Officio no inipida ni vaya contra él lo que aquí se determinare.” Cf.: Ibid., f. 57v.

²⁴⁵ Carta do Bispo de Pamplona para o Licenciado Guzmán. Trento, 23 de agosto de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 68.

²⁴⁶ Carta de Frei Francisco de Zamora para o Licenciado Guzmán. Trento, 9 de setembro de 1563. RAH, Processo Carranza, XVIII, ff. 74-75.

tibiamente. Em seu relato, acrescentava ainda que o Conde de Luna havia dito a ele que “os prelados teólogos tinham que está muito bem posta aquela cláusula que os ordinários possam absolver qualquer um de seus súditos em crime de heresia”,²⁴⁷ ao que teria respondido que, se dependesse somente de seu voto a aprovação do capítulo, falaria em congregação pública que a proposta era ocasião para que o Santo Ofício fosse impedido de descobrir a cizânia semeada pelos hereges, ressaltando ainda que esperava mais coragem do embaixador frente a situação desfavorável ao Santo Ofício no Concílio.²⁴⁸

O outro capítulo de reforma que preocupava os filo-inquisitoriais em Trento era o de número 5, relativo a jurisdição sobre os delitos cometidos pelos bispos, incluído o de heresia.²⁴⁹ O texto proposto para votação declarava:

Causas criminais contra bispos, de qualquer gênero de delito, inclusive o de heresia (o que não aconteça) somente pelo Sumo Pontífice sejam conhecidas e delimitadas. Caso seja a causa de natureza que seja necessário que além da Cúria Romana seja conhecida, ninguém seja diretamente cometido a ela, a não ser o Metropolitano ou um Bispo eleito diretamente pelo Beatíssimo Papa. Que esta comissão nunca conheça mais do que lhe for atribuído, e faça o processo, reservando a ele a sentença definitiva. E sem dúvida que por ele definitivamente deverá ser pronunciada, ou se por esta em matérias contra bons bispos ou contra pessoas dele se deva proceder: isto de nenhum modo seja de outra forma, mas de conhecimento e de juízo de Sua Santidade somente. Não obstante quaisquer privilégios e costumes, mesmo os imemoriais.²⁵⁰

O Capítulo claramente representava um entrave às ambições dos Tribunais do Santo Ofício, que desejavam exercer sua jurisdição sobre os antístites, como foi o caso do Processo Carranza. A proposta submetia os mitrados à jurisdição papal, e limitava a possibilidade de se julgar o processo fora do âmbito romano, ameaçando inclusive o procedimento do Santo Ofício espanhol contra o Arcebispo de Toledo ou futuros casos que a Inquisição desejasse fazer de exemplo. Duas medidas extremamente prejudiciais para a autoridade do Tribunal no âmbito nas relações entre Episcopado e Inquisição.

A mobilização dos agentes do Santo Ofício espanhol, no entanto, não foi suficiente para impedir que os dois capítulos entrassem na proposta de reforma. Esta começou a ser votada em

²⁴⁷ “los perlados teólogos tenían, que está muy bien puesta aquella clausula que ordinarius possit absolvere quoscumque sibi subditos in crimine haeresis”. Cf.: Ibid., f. 74v.

²⁴⁸ Ibid., f. 74v.

²⁴⁹ Os dois capítulos transcritos por algum dos agentes filo-inquisitoriais em Trento encontra-se em: RAH, Processo Carranza, XVIII, f. 30.

²⁵⁰ “Causae criminales contra episcopos cuiscumque generis delictorum, etiam haeresis (quod absit), ab ipso tantum Sumo Romano Pontifice cognoscantur et terminentur. Quodsi eiusmodi sit causa, quae necessario extra curiam Romanam sit commitenda, nemini prorsus ea committatur nisi metropolitanis aut episcopis a Beat.mo Papa eligendis. Nunquam vero commissio haec plus iis tribuat, quam ut solam facti instructionem sumant processumque exclusa sententia definitiva conficiant, quae statim ad S.mum D. N. transmittant. Id veroquodsuper eo diffinitive erit pronuntiandum, aut si qua in re contra boni episcopi sive eius personam forte erit procedendum: id nullo modo cuiquam alteri, sed tantum S.tis Suae cognitioni et iudicio relinquatur. Non obstantibus quibuscumque privilegiis et consuetudinibus, etiam immemorabilibus.” CT, IX, p. 751.

11 de setembro. À preocupação do partido filo-inquisitorial com o texto original, somar-se-ia a apreensão pelo fato de que durante a votação os bispos teólogos espanhóis questionavam ainda os polêmicos capítulos requisitando a extensão destas prerrogativas.

Através de carta de Conde de Luna a Madrid, sabe-se que o embaixador espanhol havia conseguido adicionar ao capítulo 7º. a condição de que o delito não pudesse ser provado e que esta, inclusive, teria sido questionada por poucos até a votação:

No sexto capítulo, que dá faculdade aos bispos de poder absolver in foro conscientiae em todos os casos reservados, ainda que fossem de heresia, eu fiz grande instância que se tirasse esta condição, quando ele nos foi dado a princípio, e não pude convencer disso os legados, porque me disseram que era muito necessário e que todos os Prelados do Concílio o pediam, e visto que não podia obtê-lo deles quando se havia de colocar em congregação, se propôs de minha parte que se adicionasse uma cláusula que dissesse que nos casos de heresia absolvessem onde não houvesse provas, e a primeira vez que foi colocado, que tardou oito ou nove dias, passou. Que de duzentos e tantos não contradisseram quinze, depois os deputados e os legados, por mais que o tenha contradito o Bispo de Ciudad Rodrigo, que era um deles, não foi possível se fazer o decreto como se havia colocado, dizendo que era coisa muito necessária em Itália, e que por nenhuma via se havia de admitir, porque a maioria dos padres não deram atenção a ela, e por isso havia passado.²⁵¹

As informações sobre as possíveis diversas versões do capítulo até o início da votação são corroboradas por uma passagem de uma carta de Monsenhor Visconti, que afirmava que os prelados lombardos pediam que se acrescentasse algo a favor dos bispos ao texto²⁵² — impulsionados pelo descontentamento com a questão do possível tribunal milanes, passavam a apoiar e reivindicar de forma coesa a expansão da autoridade episcopal. Pedro Guerrero, Arcebispo de Granada, afirmava a jurisdição papal sobre os bispos e reclamava sobre o 7º. capítulo que a concessão era ruim, pois qualquer regular com um jubileu teria mais poder que o bispo. Não bastava afirmar o poder episcopal sobre os delitos ocultos se outros membros do corpo eclesiástico, mesmo hierarquicamente subordinados ao bispo no que diz respeito à jurisdição sobre os fiéis pudessem ter mais autoridade que ele na absolvição de delitos contra a fé.²⁵³ Dois dias depois de Granada, em 13 de setembro, Frei Bartolomeu dos Mártires dava

²⁵¹ “En el sexto capitulo, que da facultad a los obispos de poder absolver in foro conscientiae en todos los casos reservados, aunque fuesen de heregia, yo hize grande instancia que se quitasse esta condicion, quando no los dieron al principio, y no lo pude acabar con los legados, porque me dixeran que era muy necesario y que todos los Prelados del Concilio le pedian, y visto que no podia obtenello dellos quando se abia de botar en la congregacion, se propuso de mi parte que se le añadiesse una clausula que dixiesse que en los casos de heregia absolviessen donde no pudiesse haber provança, y la primera vez que se boto, que se tardo ocho o nueve dias, passo: que de docientos y tantos no contradixieron quince, despues los diputados y los legados, por más que contradixo el obispo de Ciudad Rodrigo que era uno de ellos, no pudo acabar se hiziesse el deceto como se habia botado, diziendo que era cosa muy necessaria en Italia, y que por ninguna via se habia de admitir, por que lo mas de los Padres no miraron en ella, y por esso habia passado.” Cf.: Carta de Conde de Luna para Felipe II. Trento, 17 de novembro de 1563. AGS, Est. Leg., 652, doc. 116, f. 1.

²⁵² Carta de Mons. Visconti a Borromeo. Trento, 2 de setembro de 1563. ASV, Conc. Trid., 56, ff. 239v-242.

²⁵³ CT, IX, p. 800.

seu voto, aprovando os dois capítulos, sem fazer qualquer ressalva ao quinto e sugerindo uma mudança no texto do sétimo capítulo, pedindo que fosse retirada do texto a condição oculta do delito que poderia ser absolvido *in foro conscientiae* – o que significaria colocar até mesmo os delitos heréticos que tivessem testemunhas sob o juízo episcopal, tornando praticamente qualquer causa de heresia passível de absolvição secreta no foro da consciência.²⁵⁴

Como já foi dito acima, diante das muitas reclamações dos italianos sobre a proposta, nomeou-se uma nova comissão para elaboração do decreto, que contava com uma maioria de italianos e quase nenhum padre favorável à reforma. A nova proposta, apresentada e posta a votação em 2 de novembro, adicionava, por pressão do embaixador português junto ao Bispo de Coimbra, que fazia parte da comissão,²⁵⁵ uma ressalva substancial ao capítulo 7º. original, que passava então a ser o de número 6, restringindo o poder dos bispos sobre os delitos ocultos nos reinos onde houvesse tribunais inquisitoriais. O adendo ao capítulo dizia: “ao fim seja adicionado [...] : exceto naquelas províncias , donde por petição e preces do Reino a Sede Apostólica são constituídos inquisidores gerais, nos quais, assim, somente é permitido ao bispo observar o acima dito se nada for provado.”²⁵⁶ Já o capítulo que tratava da jurisdição papal sobre os delitos cometidos pelos antístites, que passava ao número 4, não sofreu alterações significativas de conteúdo. A mudança no sexto capítulo tinha pleno apoio dos legados, que viam a situação como uma possibilidade de demonstrar que não interferiam nos votos dos prelados, além de saberem que a cláusula adicional agradava a Felipe II.²⁵⁷

A vitória dos embaixadores, no entanto, não durou muito, pois o capítulo foi rechaçado na nova votação da congregação geral. O Arcebispo de Granada, que votou logo no dia seguinte à apresentação do decreto, recusou a mudança: “non placet a limitação da absolvição no foro da consciência , como a exclusão dos casos reservados na Bula *In Coena Domini*, os quais qualquer regular tem, nem a exceção naquelas províncias nas quais há inquisidores por instância da Coroa; com tais exceções não há benefício algum.”²⁵⁸ Sobre o 5º. capítulo, é possível perceber o início de uma discussão que resultaria em uma pequena mudança no texto final. Discutia-se se a jurisdição papal era reservada apenas a causas mais graves e a qual autoridade seria entregue a jurisdição sobre as causas menores caso se optasse por fazer esta distinção. Guerrero pedia que os delitos menos graves cometidos por bispos fossem julgados pelos

²⁵⁴ CT, III/1, p. 717; IX, p. 812.

²⁵⁵ PASTORE, Stefania. Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione...op. cit., p. 216.

²⁵⁶ CT, IX, p. 908.

²⁵⁷ Carta dos Legados a Borromeo. Trento, 11 de novembro de 1563. ASV, Conc. Trid., 28, ff. 203-206v.

²⁵⁸ CT, IX, p. 915.

metropolitanos ou patriarcas.²⁵⁹ Tal separação, no entanto, não modificava o conteúdo da disputa conduzida pelos agentes inquisitoriais em Trento, uma vez que o crime de heresia permanecia restrito à autoridade papal. Curiosamente, a transcrição do voto de D. Frei Bartolomeu dos Mártires nas atas oficiais não mencionava sua posição sobre os dois polêmicos capítulos de reforma, mas uma carta do embaixador português Mascarenhas explicita a posição do bracarense, além de trazer ainda outros detalhes sobre a discussão:

Nesta sessão houve menos quietação que nas passadas por caso de um capítulo dos bispos com os arcebispos sobre certas visitações e sujeições em que os bispos napolitanos e sicilianos estavam e lhe de novo queriam acrescentar que eles mui bem defenderam e como eram mais venceram. A outra dificuldade foi sobre uma cláusula de inquisição que se pôs a instância do embaixador de Castela e minha que dizia que naqueles Reinos em que havia inquisidores gerais a petição dos Reis não absolvessem os bispos os hereges *in foro conscientiae* naquelas coisas de que houvesse provança. A nação italiana de boa mente se aplica contra toda coisa de inquisição mormente nesta conjunção em que a el Rei de Castela intentou meter em Milão. Os bispos castelhanos exceto alguns que foram inquisidores foram contra a cláusula e a mesma opinião dos Castelhanos que foram contra a dita clausula teve o Arcebispo de Braga. Da parte do embaixador de Castela e minha se fez nisso todo ofício que como de ministros de Vossas Majestades se devia e podia fazer. Ao menos da minha parte porque sou mui persuadido que toda cousa que não for em favor da inquisição é grande diminuição e perda para ela. Depois da dita clausula posta votaram os Padres nela duas ou três vezes e sempre com grande número de vantagem foi aprovada até a véspera da sessão. Na sessão a reprovaram com indignos modos de tal auto.²⁶⁰

O relato de Mascarenhas procura afirmar sua atuação em favor dos interesses da Coroa, evidenciando sua boa interação com o embaixador espanhol Conde de Luna no que diz respeito aos assuntos da Inquisição. É possível compreender também através do documento como a delegação italiana opunha-se à investida do Santo Ofício sobre os poderes episcopais, especialmente após a querela sobre a instalação de um Tribunal em Milão. Fica claro mais uma vez como todos os pequenos litígios relativos à afirmação da autoridade episcopal estão relacionados, os debates conciliares tendem a evidenciar a luta dos antístites contra as demais instituições que interferissem em sua jurisdição. Além disso, a carta deixa claro o posicionamento do Arcebispo de Braga acerca da discussão, em associação aos prelados espanhóis.

A proposta de mudança foi, então, reprovada, e o decreto oficial (ainda numerado como capítulo 6º.) tornou-se semelhante ao inicial, sem a cláusula que tratava da Inquisição. O outro capítulo, que voltava a ser o quinto do Decreto de Reforma, incluía apenas a distinção entre

²⁵⁹ CT, IX, p. 914.

²⁶⁰ ANTT, Gaveta 2, mç 3, n. 10. Carta de D. Fernão Martins Mascarenhas a el-Rei.. Trento, 15 de novembro de 1563. CDP, X, pp. 139-140.

delitos maiores e menores dos bispos, estes últimos passavam à autoridade do Concílio Provincial.²⁶¹

Em sua carta de 17 de novembro a Felipe II, ao comentar a votação dos capítulos de reforma ao mesmo tempo em que procurava justificar sua atuação duvidosa no Concílio, oferecia ainda um outro olhar sobre a participação do Arcebispo de Braga na investida episcopal sobre o foro da consciência. O embaixador apontava Pedro Guerrero e Bartolomeu dos Mártires como os grandes orquestradores da manobra, que o teriam convencido a acatar a medida como de enorme importância para a correção dos erros contra a fé:

Dizem que os Arcebispos de Granada e Braga e outros italianos que foram os que contradisseram, alegando razões para isso, foram a causa, aos quais seguiram os outros, e acredito nisto porque o de Granada vi defender que não prejudica nada à Inquisição, e que é muito necessária. Eu quis ver que remédio podia ter este negócio, dizem que aqui não há nenhum, mas que podia haver um, que é sacar um breve particular de Sua Santidade que diga que devido ao prejuízo que nas coisas de fé se podia seguir, mande àquelas partes em que há Inquisição geral aos prelados que não absolvam de nenhum pecado de heresia donde se possa haver prova dele.²⁶²

Além de ter apontado claramente Braga e Granada como os responsáveis por medida tão prejudicial ao Santo Ofício, Conde de Luna tentava apresentar soluções para reverter a medida que deveria ter sido vetada por sua ação como embaixador, defensor dos interesses da Coroa de Castela, reforçando a importância da medida para o equilíbrio das forças que disputavam o controle dos meios de correção e das consciências. Os bispos passavam a ter então uma enorme prerrogativa explícita nos cânones tridentinos. O direito de absolver delitos ocultos, mesmo que heréticos, no foro da consciência recolocava-os em uma posição há muito encoberta, mas a partir de então incontestável, de inquisidores sobre as matérias de fé com poderes especiais de absolvição. Este privilégio não duraria muito, visto que em 1568 Pio V reservava a si (e consequentemente ao Santo Ofício) a absolvição dos casos de heresia no foro da consciência através da Bula *In Coena Domini*. Naquele momento, todavia, tal reforço do poder dos antístites apresentava uma vitória para o Episcopado. A maior parte da assembleia conciliar opunha-se à investida do Santo Ofício sobre a autoridade dos bispos.

²⁶¹ O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez, op. cit., t. 2, pp. 278-283.

²⁶² “Dizen que los Arçobispos de Granada y Braga y otros Italianos que fueron los que contradixeron allegando razones para ello, fueron la causa, a los quales siguieron los otros, y creolo por que al de Granada le he visto porfiar que no perjudica nada a la inquisicion, y que es muy necessaria. Yo he querido ver que remedio podria tener este negocio, dizen que aqui no ay ninguno, mas que se podra tener uno, que es sacar un breve particular de Su Sanctidad que diga que atento el perjuicio, que en las cosas de la fe se podria seguir, mande que en aquellas partes, donde ay inquisicion general a los Prelados, no absuelban de ningun pecado de heregia donde pudiere haver probança del.” Carta de Conde de Luna para Felipe II. Trento, 17 de novembro de 1563. AGS, Est. Leg., 652, doc. 116, f. 1v.

O Concílio de Trento foi, em sua terceira e última fase, antes de tudo, uma assembleia episcopal, no sentido mais amplo do termo. Mesmo que o texto dos decretos tenha ficado muito aquém do que desejavam boa parte dos padres conciliares, a própria insistência deste grande grupo em prol de uma reforma profunda da Igreja que tivesse como centro a figura do bispo consagrou a ascensão de um novo modelo de atuação episcopal. A despeito dos debates acerca da contribuição dos decretos para a consolidação deste arquétipo, convém enfatizar a ascensão política da figura do antístite como efeito do Concílio de Trento. O período compreendido entre o início da última fase do Concílio de Trento e a Bula papal *In Coena Domini* de 1568 marcaram um período importantíssimo da história do episcopado europeu. A década de 1560 foi marcada pela atuação do episcopado como autoridade política e territorial, não apenas como elemento de composição, mas como força concorrente a defender seus próprios interesses. O Concílio de Trento expôs a luta do episcopado pela afirmação de sua própria autoridade dentro da Igreja, valendo-se para tal objetivo de uma sustentação teológica de seu poder tanto quanto de uma legislação positiva e disciplinar²⁶³ que garantia a liderança e jurisdição do antístite sobre os fiéis e o clero local, destacando como esta disputa se deu através do enfrentamento de autoridades diversas – no caso do *ius divinum*, o Papado; no caso da reforma disciplinar, o baixo clero, os Cabidos, autoridades civis e, o que nos interessa de forma específica aqui, o Tribunal do Santo Ofício. Apesar da falta de sucesso na disputa pela ordenação divina dos bispos, nas restantes questões, em especial as relativas à Inquisição, os ordinários poderiam considerar-se vitoriosos, tendo garantido poderes especiais de absolvição bem como uma declaração que os excluía do foro inquisitorial. Mesmo que, como ressaltou Prosperi, o Concílio tenha representado apenas pequenas batalhas de uma guerra estrategicamente vencida pela Inquisição,²⁶⁴ Trento havia confirmado importantes avanços para os ordinários. É certo que a dinâmica dos Tribunais não deixaria de se sobrepôr à justiça episcopal, mas no campo teológico, ao menos naquele momento, os bispos saíam triunfantes, e D. Frei Bartolomeu dos Mártires deixava a cidade de Trento com uma série de prerrogativas disponíveis para serem usadas no governo da Arquidiocese de Braga.

²⁶³ De acordo com Paolo Prodi, a separação entre decretos dogmáticos e decretos disciplinares, mutáveis, através dos quais efetivamente se deu a reforma católica, ofereceu o caráter positivo de lei, no sentido moderno da palavra, aos cânones, um paralelismo ao que ocorria no campo político. Cf.: PRODI, Paolo. op. cit., passim.

²⁶⁴ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**...op. cit., p. 163.

Capítulo 4:

Zelo do pastor e autoridade do Arcebispo: os conflitos de jurisdição na Arquidiocese de Braga

4.1) Memória e santificação

A Arquidiocese confiada a Frei Bartolomeu dos Mártires era um território vastíssimo, composta por boa parte do norte português, do Minho ao Ave, fazendo fronteira com Amarante e Lamego ao sul, estendendo-se até Torre de Moncorvo e Chaves ao leste,¹ englobando mais de mil e duzentas freguesias.² Mitra antiquíssima – remontando aos anos de 385-386, quando da nomeação do primeiro bispo de Braga conhecido, D. Paterno – e imensamente prestigiada, detentora do título de Primaz das Espanhas, objeto de cobiça para aqueles que desejavam a ascensão social.

Frei Bartolomeu dos Mártires sucedia ao carmelita D. Baltasar Limpo, Arcebispo de Braga de 1550 a 1558, ano de seu falecimento, anteriormente Bispo do Porto (1537-1550). A estreita ligação de Limpo com o Tribunal do Santo Ofício certamente teve seu impacto na comunidade bracarense. Enquanto Bispo do Porto, exerceu o ofício de inquisidor na diocese a pedido de D. João III, e teria sido o responsável pela visita a Mesão Frio em 1542, durante a qual foram denunciados dezenas de suspeitos de judaizar, e ainda pelo auto-de-fé de fevereiro de 1543, que contava com setenta e quatro penitentes, sendo quatro deles queimados vivos e um em efígie.³ O carmelita chegou a ser apontado por Herculano como fundamental para a obtenção da Bula *Meditatio Cordis*, de 1547, que reestabelecia o Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Como Arcebispo de Braga, colaborou de forma estreita com a Inquisição. Giuseppe

¹ Até maio de 1545 a Arquidiocese de Braga era ainda maior; neste ano separou-se dela o território que viria a compor a Diocese de Miranda, as terras de Bragança, Vinhais, Outeiro, Monforte de Rio Livre e Vimioso, através da Bula papal *Pro excellenti apostolicae sedis*. Cf.: MARQUES, José. **A Arquidiocese de Braga no século XV**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 246-247.

² Ibid., p. 241; COSTA, Avelino de Jesus da. **O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga**. Braga: Edição da Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997, passim.

³ MEA, Elvira. A Inquisição do Porto. **Revista de História**. Porto: Centro de História da Universidade do Porto, v. 2, pp. 215-227, 1979; MORENO, Humberto. Aspectos do governo de Frei Baltasar Limpo, Bispo do Porto. **I Congresso sobre a Diocese do Porto. Tempos e lugares de memória**. Porto: 2002, v. 1, pp. 11.20.

Marcocci contabilizou vinte e três processos contra seus diocesanos bracarenses, oriundos de prisões por ele realizadas em 1558.⁴

A atuação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires em Braga foi celebrada por décadas como modelo para a ação episcopal. A dedicação a seus diocesanos, expressa por sua obra caritativa,⁵ pela insistência em visitar periodicamente todas as igrejas do território, inspecionando as condições das igrejas e corrigindo os fiéis, e pelo cuidado em oferecer-lhes o alimento espiritual – celebração regular da missa, pregação, confissão e atenção à preparação de um clero mais culto e presente que pudesse atender às necessidades da comunidade – foi a marca de seu governo, exaltado nas biografias escritas por Luís de Granada e Luis de Sousa, bem como em parte de seu processo de beatificação/canonização. Os primeiros registros do processo pela Congregação dos Ritos, que conferiu a Bartolomeu dos Mártires o título de beato, datam de 1631, arrastando-se até 1766. Notam-se aqui as semelhanças ao processo de canonização de Carlo Borromeo, que começava a ser discutido pela Congregação dos Ritos em 1604. Segundo Giuseppe Alberigo, este teria sido baseado fundamentalmente em características pessoais, definidoras de um caráter de santidade, e não em sua ação como Arcebispo de Milão, e sua biografia, escrita por Carlo Bascapé, teria sofrido a censura do Mestre do Sacro Palazzo, que desejava eliminar dela os episódios mais emblemáticos do exercício da autoridade que tinha Borromeo como Arcebispo sobre o clero milanês e seus conflitos com a autoridade temporal. A discussão sobre sua canonização teria levantado complicados debates na Congregação dos Beatos⁶ por remeter a um desequilíbrio entre os poderes pontifício e episcopal, devido não só à atuação de Borromeo em Milão mas ainda ao fato de que o influxo econômico era direcionado à mitra e as cerimônias públicas de culto, sobre as quais influíam muitas vezes interesses particulares, vinham organizadas pelo então Arcebispo.⁷ Aquilo que havia feito de seu governo sobre Milão um exemplo do uso pleno da autoridade episcopal era expurgado da imagem santa que se pretendia consolidar.⁸

⁴ MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires...op. cit., p. 130.

⁵ Sobre este assunto, ver MARQUES, João Francisco. O prelado, o povo e a conjuntura: solidariedade social e solicitude caritativa de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. **Cadernos Vianenses**. Viana do Castelo: Câmara Municipal, v. 33, pp. 33-58, 2003.

⁶ Esta foi convocada por Clemente VIII em 1602, composta por membros da Congregação dos Ritos e da Congregação do Santo Ofício, na intenção de regular o culto popular de fins do século XVI, marcado pela aspiração a uma reforma profunda da Igreja que se estendesse também aos leigos, como uma reminiscência do savonarolismo, definindo modelos de comportamento para os fiéis. Cf.: GOTOR, Miguel. **I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna**. Firenze: Leo Olschki, 2002.

⁷ Ibid., pp.68-69.

⁸ ALBERIGO, Giuseppe. Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina. **Rivista Storica Italiana**, v. LXXIX, pp. 1031-1052, 1967. Para os conflitos entre Borromeo e as autoridades seculares, ver: TOMARO, John. San Carlo Borromeo and the implementation of the Council of Trent. In: HEADLEY, John; TOMARO, John. **San Carlo Borromeo. Catholic Reform and ecclesiastical politics in the second half of the**

Os primeiros esforços para alicerçar Bartolomeu dos Mártires como modelo a ser seguido tinham foco em suas virtudes pessoais e sua entrega e dedicação à cura de almas. Apenas décadas mais tarde a memória que se construía do Arcebispo passaria a abordar as querelas com autoridades seculares ou eclesiásticas com as quais houve algum estranhamento ou conflito declarado. Por fim, sua entrega às tarefas essenciais para a corporificação do múnus pastoral não foi, na celebração do arquétipo do bispo pastor de almas, desvinculada da exaltação da autoridade episcopal pelo Arcebispo no exercício de seu poder.

Pouco depois de sua morte, o Arcebispo foi homenageado pelos dominicanos portugueses que trabalharam para perpetuar uma imagem sua santificada em uma grande biografia, publicada em 1619. A elaboração do tratado deve ser compreendida em conjunto com o projeto de escrita de uma monumental história da Ordem dos Pregadores. Exaltava-se a figura de Bartolomeu dos Mártires como destaque da Ordem, religioso e prelado exemplar, cuja atuação como teólogo sapientíssimo em Trento e Arcebispo dedicado em Braga seriam resultados não só de suas qualidades pessoais como de sua formação na Ordem. Após a morte de Luis de Cácegas, que havia recolhido o material e iniciado a escrita da obra, em 1616, a tarefa de dar nova forma ao trabalho deixado para a redação da biografia e da crônica da Ordem coube a Frei Luis de Sousa. Manuel de Sousa Coutinho, nascido em 1555 em Santarém, após uma vida dedicada ao serviço militar e ao trabalho com a edição de livros, a contração do matrimônio e uma filha, professou na Ordem de São Domingos em 1613, adotando o nome de Luis de Sousa.

O biógrafo não deixou de comentar os conflitos do Arcebispo com autoridades religiosas e seculares do território, citando em especial o Visconde de Ponte de Lima e a Ordem de São João de Jerusalém, mas indicando sempre o tom lastimoso do biografado e ressaltando que mesmo aqueles com quem teve algum conflito o respeitavam como religioso. É claro que nas questões mais polêmicas, o tom de Sousa era ameno e procurava sempre ressaltar as qualidades de bom pastor do Arcebispo, como prelado fiel a suas ovelhas e a Roma. Por exemplo, ao tratar de sua adesão a Felipe II em 1580, afirmou que o antístite teria consultado a população do Arcebispado em uma eleição que nunca aconteceu e seguido as ordens de D. Henrique sobre esperar a decisão dos governadores do Reino por ele nomeados.⁹ Ao relatar a participação de seu confrade em Trento, sinalizou a existência da querela sobre a afirmação do

sixteenth century. Washington: Fogler, 1988, pp. 67-84; BORROMEO, Agostino. Archbishop Carlo Borromeo and the ecclesiastical policy of Philip II in the state of Milan. In: HEADLEY, John; TOMARO, John. op. cit, pp. 85-111.

⁹ SOUSA, Luis de. op. cit, v. 2, pp. 264-270.

ius divinum, mas abordou a posição de Bartolomeu dos Mártires de forma ambígua e silenciou a existência de um conflito com o poder papal.¹⁰

Os primeiros processos de beatificação (processos ordinários e informativos em Braga e Viana sobre a vida, virtude e milagres, 1631-1635) seguiam a linha da afirmação de santidade pela valorização das virtudes teologais, observância da fé e obediência à Igreja, prática da caridade, humildade, fortaleza de ânimo e disciplina. Sua atuação em Braga, nos pouquíssimos momentos em que aparece no processo, é relegada a pequenos comentários sobre como cumpriu a função sem exaltar-se com o poder que lhe fora conferido. A única questão dos interrogatórios que tratava do assunto é extremamente elucidativa: como cumpria suas obrigações de prelado e continuava sendo obediente a seus superiores.¹¹

Já uma das relações biográficas mais tardias que compõe o processo, de 1766, composta por Vicente Lupinacer, Provincial da Ordem dos Pregadores, apresenta diversas passagens que tratam do perfil combativo de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, destacando seus conflitos com a Coroa, o Cabido e a nobreza e o clero locais.¹² Como não poderia deixar de ser, o documento tem como foco os componentes clássicos de qualquer hagiografia, valorizando a prática pelo Arcebispo da caridade e o cuidado com seus diocesanos, que se cumpria através das constantes visitas pastorais e consequente inquérito sobre o comportamento de suas ovelhas. No entanto, abria-se espaço para tratar de seus embates com representantes do poder secular e de outras esferas do clero, apresentados no processo como defesa do poder eclesiástico e da autoridade da dignidade episcopal:

um argumento muito convincente da fé heroica do venerável servo do Senhor foi o zelo, e a coragem, que sempre mostrou em defender a imunidade eclesiástica e os direitos de sua dignidade episcopal, não atentando a relações humanas, mas com peito apostólico indo de encontro às afrontas e maus-tratos, desprezando ameaças, e perigos, e sustentando longos e dispendiosíssimos litígios nos tribunais régios aos quais foi chamado por seus rivais e contraditores, declarando-se abertamente e com liberdade apostólica e diante dos juízes dos ditos Tribunais e do mesmo Rei de Portugal, que ou sua Majestade o deixasse conservar inteiramente a imunidade eclesiástica, que com solene juramento tinha prometido guardar, e conservar no ato de sua consagração, ou provesse de outro sujeito o Arcebispado [...].¹³

¹⁰ Ibid., pp. 221-245.

¹¹ ASV, Congr. Riti, Processus, 291, 293.

¹² Este componente do processo de beatificação/canonização foi encontrado tanto no AGOP quanto no ASV. Apenas neste último, porém, há um registro da data do documento, de 1766. ASV, Congr. Riti, Processus, 298; AGOP, Series X, 45.9.

¹³ “[...] un argomento assai convincente della fede eroica del ven. servo del Signore fu il zelo, ed il coraggio, che sempre mostro nel difendere l’immunità ecclesiastica e li diritti tutti della sua dignità vescovile, non badando a rispetti umani, ma con petto apostolico andando incontro ad affronti, e strapazzi, disprezzando minacce, e pericoli, e sostenendo longhi, e dispendiosissimi litigi nei tribunali regii in quali fu chiamato da suoi Emuli, e contraditori, dichiarandosi apertamente, e con libertà aplca. dinanzi alli giudici di detti Tribunali, e lo stesso Re di Portogallo, che o sua Maestà gli lasciasse conservare interamente l’imuntà ecclesiastica, che con solene giuramento aveva

O documento indica como principais opositores do Arcebispo a Ordem dos Cavaleiros de Malta, a qual movia diversos litígios contra o antístite, em especial com relação ao direito de visitação, e o Visconde de Ponte de Lima, pela mesma razão.¹⁴ Parte do processo de beatificação/canonização publicado pela Câmara Apostólica trata de forma mais específica da querela com a Ordem de Malta, que teria chegado a seu ápice por razão de dois breves de Pio V concedidos ao Arcebispo, que lhe permitiam sequestrar as rendas das igrejas da Ordem e inibiam a autoridade de seus representantes na causa do sequestro dos frutos pelo ordinário em Barroso. Bartolomeu dos Mártires visitava Vila Real quando teria recebido os breves e procedeu ao sequestro dos bens, o que teria suscitado a revolta do bailio, aplacada pela pregação do dominicano.¹⁵

Apesar de enaltecer os embates do prelado com o clero e a nobreza locais, a biografia de Lupinacer procurou destacar, por outro lado, como D. Frei Bartolomeu dos Mártires era admirado na corte, onde teria pregado diversas vezes, e favorecido pela Coroa portuguesa, enfatizando como seus pedidos eram sempre atendidos pelo Rei.¹⁶ Seguiu-se a mesma lógica para tratar da relação do Arcebispo com o Papado. Além de destacar a participação do dominicano no Concílio como fundamental para os rumos da reforma da Igreja (suprimindo-se, é claro, seu desafio à Cúria na defesa do *ius divinum*) e sua proximidade com Pio IV quando de sua passagem por Roma, apresentava o vínculo com o Pontífice como uma relação de proteção e favorecimento, salientando, em especial, que o Papa o teria protegido de falsas acusações na Cúria e citando ainda um breve que lhe teria dado Pio V concedendo a faculdade de sentenciar em causas de quaisquer matérias *apellatione remota*, do qual nunca teria feito uso.¹⁷

O documento enaltecia, assim, um perfil de religioso cuidadoso e ao mesmo tempo combativo, que zelava pelo estabelecimento de sua autoridade através do exercício de sua jurisdição, ferramenta fundamental para o cuidado com suas ovelhas. Sua impertinência era, em seu processo de beatificação, aquilo que fazia dele um pastor exemplar. A memória que se

promesso di custodire, e conservare nell'atto della sua consacrazione, o provedesse d'altro soggetto l'arcivescovado [...]” AGOP, Series X, 45.9, f. 53.

¹⁴ Ibid., pp. 54-56, 186v-187.

¹⁵ **Beatificationis et canonizationis venerabili servi Dei Bartholomaei de Martyribus, sacerdoti professi Ordinis Praedicatorum et olim archiepiscopi Bracharen..** Romae: Typographia Cameare Apostolica, 1819, v. 1, pp. 115-116.

¹⁶ Ibid., pp. 136, 145.

¹⁷ Ibid., p. 166, 217.

buscava enraizar, neste caso, fazia da face que poderia ser a mais controversa aquela com a qual jogar, em uma perfeita harmonia entre intervenção política e o pastoreio das almas.

4.2) Capitulares heréticos: O Cabido da Sé, o Santo Ofício e a aplicação da reforma tridentina

4.2.1) A reforma tridentina e a Visitação do Santo Ofício

Após longos meses de discussões em Trento, D. Frei Bartolomeu dos Mártires retornava ao Arcebispado de Braga com a intenção de pôr em prática as normas estabelecidas a respeito da reforma, fazendo valer sua autoridade e jurisdição sobre o clero local por elas estabelecidas. Embora estivessem distantes do que desejavam os padres que lutaram por uma reforma profunda da Igreja encabeçada pelo episcopado, como analisado anteriormente, os decretos tridentinos das últimas sessões estabeleciam normas mais rígidas que as anteriores com relação à residência, ao acúmulo de benefícios e à relação entre ordinário e Cabido, e foram objeto de forte oposição pelo clero catedralício. Tal conflito de interesses colocou Arcebispo e Cabido em lados opostos em uma disputa através da qual, para além do acúmulo de benefícios, estavam em jogo a autoridade, os privilégios e a jurisdição de cada parte sobre as igrejas do Arcebispado e seus paroquianos. O conflito, que teria como palcos principais o Sínodo Diocesano de 1564 e o Concílio Provincial de 1566, envolveu ainda outras instituições, como a Coroa, a Congregação do Concílio, a Cúria Romana e o Santo Ofício português, e mesmo após sucessivas concórdias não foi plenamente solucionado.

Os Cabidos, como instituições surgidas ainda na Alta Idade Média, tinham como função o auxílio aos bispos na administração da diocese e a execução de demandas litúrgicas das Sés Catedrais, responsáveis, em especial, pelo coro. O clero catedralício estava, portanto, abaixo da autoridade episcopal. Em geral, os componentes do Cabido eram as chamadas dignidades (dentre elas o deão, presidente da instituição, o chantre, diretor do canto litúrgico, o vigário do coro, o tesoureiro, o mestre-escola, responsável pela instrução dos clérigos e pelos documentos e livros do Cabido, os arcediagos, que acumulavam funções administrativas e pastorais, e o capelão) e os cônegos.¹⁸

¹⁸ LÓPEZ, Antonio Irigoyen. **Entre el cielo y la Tierra, entre la familia y la institución. El Cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVII**. Murcia: Universidad de Murcia, 2000; GONZÁLEZ, Ramón Sánchez. **Iglesia y sociedad en la Castilla Moderna: el Cabildo catedralicio de la Sede Primada (Siglo XVII)**. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Como afirmou Ramón Sánchez González, os conflitos entre Cabido e Mitra não chegavam a ser raros, apesar da tendência geral ser de relações pacíficas e de colaboração entre as duas partes. As dissidências se davam, em muitas situações, devido à distinção de interesses a respeito de determinados projetos de reforma ou mudanças que interferissem em seus privilégios, como, no caso da Arquidiocese de Toledo, a oposição à reforma do clero regular instituída por Cisneros, ou o enfrentamento com Cardeal Siliceo devido ao medo da aprovação dos estatutos de limpeza de sangue em 1547.¹⁹ Problemas de natureza semelhante à do conflito bracarense, disputas por manutenção de privilégios.

A relação entre o Arcebispo e o Cabido bracarense, desde o princípio do governo de Frei Bartolomeu dos Mártires, não poderia ser caracterizada como amistosa. Há registros de disputas anteriores à partida do Arcebispo para o Concílio de Trento, relativos à jurisdição sobre o território e o pagamento de despesas ordenadas em vistas pastorais. No entanto, antes que o litígio se tornasse público, houve também tentativas de composição e respeito da parte do dominicano. Deve-se ressaltar que, logo de início, ainda antes que D. Frei Bartolomeu dos Mártires chegasse a Braga, o que só ocorreu no início de outubro de 1559, o Cabido o aguardava com alguma desconfiança, como indica a carta do ordinário ao cônego Ferraz de 6 de abril de 1559. O clero capitular suspeitava que ele tivesse intercedido junto a D. Catarina ou D. Henrique contra o Cabido com relação a algum problema que se colocava no momento:

não deixarei nesta de lhe dar conta da pena, que recebi em me dizerem, se assim é, que alguns senhores do Cabido dizem que nestas diferenças eu favorecera uns agravados, que cá vieram contra o Cabido, não sendo tal. Eu neste caso nunca fui falar à Rainha, nem Cardeal, somente lhe mandei pedir, que mandassem a essa Cidade cartas de paz, e Concórdia, e dizendo-me um Desembargador do Paço, que estava assentado pela Rainha mandar de Lisboa um Juiz, que nunca viera a Braga, para que o Cabido o constituísse, eu lhe respondi, que me parecia remédio duro, e escusado, [...]. Dei aqui meus favores, creio, que o Senhor me tem feito mercê, que não tenho conta se não com a verdade, e a virtude; não creio quanto me dizem, nem sentencio nada no coração antes, que la vá, e examine as vidas, e obras de cada um. O Reverendo Cabido desejo eu trazer sempre sobre a cabeça pois que é a Suma dessa Santa Igreja, e as primeiras colunas, e capitéis da glória, e honra de Deus.²⁰

O Arcebispo procurava justificar-se, com palavras corteses e muito deferentes, declarando que qualquer atitude tomada teria sido a favor da instituição, inclusive o fato de ter convencido D. Catarina a não mandar um juiz contra o Cabido. Mostrava respeito por seu prestígio e provavelmente procurava estabelecer uma relação de colaboração. É necessário ressaltar que esta postura era extremamente diferente daquela que apresentaria nos documentos

¹⁹ GONZÁLEZ, Ramón Sánchez. op. cit., p. 57.

²⁰ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires ao Cônego Ferraz. 6 de abril de 1559. BPMP, FA 51, f. 182v-183v; BNP, Cod. 3711, ff. 2v-3.

posteriores. A consciência do poder ou a sensação de estar ocupando um lugar extremamente privilegiado vieram provavelmente depois, com o exercício de sua função – estas, entretanto, não demorariam a deixar uma marca na atitude do dominicano como Arcebispo Primaz.

A postura respeitosa e de colaboração começaria logo a ruir, com pequenos desacordos normais a uma relação entre episcopado e clero capitular. Em 1560, o Cabido questionava as obras e o aumento do salário do vigário que D. Frei Bartolomeu dos Mártires havia ordenado em visita à Esposende, afirmando que a obrigação caberia aos fregueses. A resposta do Arcebispo foi reticente, declarando que ordenaria aquilo que lhe parecesse mais justo.²¹ O clero catedralício moveu forte oposição à instalação dos jesuítas em Braga, difamando os inacianos e instigando os diocesanos contra a entrega do Colégio à Ordem. A campanha teria sido tão forte que no início a população não recorria a eles para receber o sacramento da penitência ou ouvir seus sermões.²² Durante sua passagem pelo Concílio, um movimento provavelmente inesperado do Arcebispo contra os privilégios do Cabido: pela data do Breve papal que dava a ordem contra a instituição, deve-se considerar que a medida foi tomada por instância de Frei Bartolomeu dos Mártires, quando de sua ida a Roma. O documento, de 15 de outubro de 1563, revogava um capítulo dos estatutos da Sé de Braga²³ que ordenava que fossem contados como presentes nas sessões os capitulares criminosos que estivessem fugindo da justiça secular.²⁴

Após o retorno do Arcebispo, no entanto, a comunicação entre as partes foi monopolizada pela oposição do Cabido ao fim de determinados privilégios, resultado dos decretos do Concílio. Muitos foram os apelos para anular ou criar brechas nos decretos tridentinos, principalmente naqueles que diziam respeito ao acúmulo e à subordinação do clero catedralício ao ordinário com relação às visitas pastorais. Uma tentativa de saída orquestrada pelo Cabido foi a de recorrer aos decretos do Concílio Lateranense, que permitiam que os letrados e qualificados mantivessem benefícios incompatíveis, mesmo que curados, aparentemente sem grande sucesso.²⁵ A partir de agosto, aproximadamente, a situação tornava-se ainda mais complicada para o Cabido, quando chegava a Portugal breve de Pio IV estabelecendo a data de 1º de maio como início do prazo de seis meses para que aqueles que acumulavam benefícios abandonassem os excedentes. O Arcebispo escrevia a Roma em abril de 1564 em reclamação ao Cabido, ressaltando que protestavam contra a reforma, em especial contra os decretos sobre o acúmulo de benefícios, ao mesmo tempo que procurava denegrir a

²¹ ADB, Gaveta 1ª. das igrejas, 56.

²² ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 79, ff. 483-486.

²³ ANTT, Cabido da Sé de Braga, liv. 1, f. 19.

²⁴ ADB, Gaveta do Coro, distribuições e multas, 9.

²⁵ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 8.

imagem dos capitulares, insinuando seus delitos morais e acusando um deles, sem citar nomes, de ter mulher e filhos.²⁶

Um protesto do Cabido enviado a D. Frei Bartolomeu dos Mártires, infelizmente sem data, mas que pelo conteúdo pode ser localizado como de meados de 1564, elencava todos os pontos dos decretos aos quais se opunham.²⁷ Contestavam que os visitantes do Cabido fossem examinados pelo Arcebispo, que deveriam entregar-lhe os autos das visitas, que suas igrejas pudessem ser revisitadas pelos visitantes do Arcebispo e por ele mesmo, que o prelado pudesse tomar a terça parte dos frutos das dignidades da Sé, que não fosse possível acumular mais de um benefício, que deveriam contribuir com os custos do seminário, que as uniões pudessem ser revisadas pelos prelados, e que o prazo de seis meses para escolher apenas um benefício fosse contado a partir da validação dos decretos e não de um aviso aos capitulares, além de questionarem a obrigação de residir. Sobre a questão do acúmulo, reclamavam que D. Frei Bartolomeu dos Mártires contasse o início do prazo como 1º. de maio de 1564 e pediam que o tempo tivesse início quando do constrangimento ao cumprimento da obrigação.²⁸ E, para além da insistência em demandas específicas, questionavam a autoridade conferida ao ordinário sobre o Cabido: “parece que se leva a sua santidade toda a sujeição de nós, os inferiores, porque os prelados ficam senhores absolutos como legados apostólicos, das vidas, das honras, das famas e das fazendas e benefícios [...]”.²⁹

Este seria um dos principais argumentos utilizados para tentar retardar a entrega dos benefícios excedentes. Em parecer do Cabido³⁰ que data provavelmente dos últimos meses do mesmo ano, afirmavam que, apesar da Bula papal que determinava que os decretos positivos começavam a obrigar em 1º. de maio, estes só haviam sido publicados em Portugal em setembro³¹ e o tempo de seis meses seria relativo ao constrangimento, uma vez que o texto do decreto dizia “cogantur infra sex menses”, portanto se “não forem constrangidos por juiz os ditos seis meses dormem e não correm pela doutrina comum.”³²

É necessário ressaltar que, até este momento, as relações entre Cabido e Arcebispo eram ainda de cordiais, como se pode concluir por carta do ordinário:

Recebi a que me escreveram pelo Comendatário de Bouro e cônego Mestre Álvaro , e juntamente ouvi o que me de sua parte disseram. E me pesou muito da aflição e angústia em que estão postos . Sabe nosso Senhor quanto eu desejo concertar, duas

²⁶ ASV, Congr. Concilio, Misc. Cod. Ext., 13.

²⁷ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 6.

²⁸ Ibid., ff. 2-3v.

²⁹ Ibid., f. 2v.

³⁰ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 9.

³¹ Ibid., f. 3.

³² Ibid., f. 1v.

coisas e cumprir com elas ambas – obrigação de meu ofício e com sua consolação. Mas quando uma destas prejudica a outra bem sabem que o descargo da consciência deve ter o primeiro lugar. Eu sempre temi que se haviam de ver nesta angústia e falta de tempo pera resignar e reservar, e por isso como eles são testemunhas eu os avisei e aconselhei do que deviam fazer, agora temo que seja coisa dificultosa alcançar-se de S. Santidade revogação do princípio dos seis meses e prefixação de novo termo; e como isto é coisa que não toca somente a eles mas a todo o reino e Cristandade, o mais que agora posso fazer para sua consolação é escrever ao Cardeal (que nosso senhor agora pôs por supremo ministro neste reino nas coisas eclesiásticas e seculares) dando-lhe conta dos seus desejos e de seus desgostos, e rogando-lhe que ponha nisso o remédio que for possível.³³

O dominicano afirmava solidarizar-se e declarava ter tentado encontrar uma solução – no entanto, o desejo de concertar com o Cabido não era maior que a obrigação de implantar os decretos de reforma na Arquidiocese, o que lhe permitiria exercer uma autoridade ainda maior que aquela que tinha antes do Concílio, sobretudo sobre o próprio Cabido. O Arcebispo seguia com seu plano de reforma, mas mostrava seu compromisso com o Cabido ao escrever para D. Henrique pedindo que intercedesse junto ao Papa, sem certezas sobre o resultado da empresa. A manobra, todavia, parece ter surtido efeito. O Cabido obteve um breve que prorrogava por seis meses o prazo dado pelo Concílio de Trento para que os que tivessem mais de uma igreja paroquial renunciassem às excedentes.³⁴ Em 15 de outubro, outro breve de Pio IV concedia ao Cardeal D. Henrique mais 4 meses para que os clérigos do Reino renunciassem aos benefícios paroquiais, com ou sem cura, acumulados.³⁵

Como primeira tentativa de impor a reforma e compelir o clero local e capitular à autoridade arquiépiscopal e à obediência às decisões do Concílio, em 1564 D. Frei Bartolomeu dos Mártires promoveu o Sínodo Diocesano, de acordo com os decretos tridentinos. O Sínodo, no entanto, transformou-se em uma manifestação dos membros do Cabido que, quebrando todas as regras de comportamento, deram voz pública a suas insatisfações e demandas. Como ressaltou Hugo da Silva, cabe lembrar que havia discordâncias com relação à estratégia a ser seguida pelos capitulares; um dos representantes do Cabido, o Arcediago Pedro Jorge, questionou a qualidade dos representantes da instituição e sustentou que as normas tridentinas deveriam ser aceitas, mantendo-se a ideia de recorrer a Roma para problemas específicos³⁶

O cônego João Afonso discursou ao Sínodo sobre a oposição que movia o Cabido à obrigação de entregar os benefícios acumulados. O cônego caracterizava a situação como

³³ ADB, Livro 7º. das cartas, 22.

³⁴ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 10. O documento apresenta como data apenas o ano de 1564.

³⁵ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 11.

³⁶ SILVA, Hugo. **O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2013, p. 57; SILVA, Hugo. Resistance, negotiation and adjustment: cathedral clergy and the tridentine reform in Portugal. **CHRC**, v. 92, pp. 261-279, 2012, especialmente p. 266.

ensejo de “confusão”, “escândalo” e “desesperação”, uma “babilônia”, ter de abrir mão de benefícios já confirmados pelo Papado e pelos antístites anteriores.³⁷

pois como Nosso Senhor haveis de consentir em permitir agora tamanho mal, tamanho escândalo, tamanha desventura como será tomarem aos abades aos seus benefícios de que estão bem providos poucos santos padres seus regulados por os antecessores de Vossa Senhoria conforme vai de direito e aos santos cânones e sagrado concílio, e darem-se a outros que se não conhecem quem são [...].³⁸

João Afonso insistia na questão do escândalo como argumento, enfatizando a afronta que seria para o clero catedralício perder seus privilégios, honras e fazendas para outros que viessem a tomar seus benefícios. Com seu discurso, procurava deixar o Arcebispo em posição de revogar a imposição das medidas em nome de sua imagem de “bom prelado e santo pastor”, afirmando que em Trento o dominicano era apenas um para impedir a reforma universal, mas em Braga poderia fazê-lo. Dificilmente, no entanto, o Cabido não estaria ciente de sua postura nas assembleias como um dos maiores partidários do fim das dispensas e acúmulos. Por outro lado, a percepção do Arcebispo como inimigo era publicizada pela representação da situação em que se encontrava o clero capitular como um “cativeiro” semelhante ao dos hebreus no Egito. O protesto do cônego utilizava-se ainda de forma muito interessante da imagem de um Portugal católico romano, resistente à heresia luterana e, por isso, sem necessidade de medidas austeras para “os justos e vitoriosos”. Em suas palavras, a reforma “serviria em Alemanha e não nessas terras”, onde bastariam as leis e os cânones e as Constituições Sinodais do período de D. Henrique.

A resposta à súplica de João Afonso, no entanto, seria bem diversa daquela desejada pelo Cabido e sequer poderia ser esperada. O Arcebispo acionava a intervenção das instituições que poderiam calar os protestos dos capitulares: a Cúria Romana, a Coroa e a Inquisição. Bartolomeu dos Mártires procurou utilizar sua influência em Roma, entrando em contato com o então Arcebispo de Milão Carlo Borromeo, com quem tinha consolidado uma estreita aliança durante o período em que participou do Concílio. Muito antes de seu conflito com o Cabido pela aplicação das normas tridentinas, quando ainda estava em Trento, o bracarense já procurava Borromeo requisitando sua intervenção sobre pequenas burocracias na Cúria, como quando lhe escreveu pedindo que favorecesse a dispensa de um impedimento de um pároco de Braga.³⁹ Em 19 de novembro, escreveu a Borromeo, acusando o clero catedralício de “contraditores e perturbadores do Sínodo” que se negavam a aceitar os decretos tridentinos

³⁷ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 12.

³⁸ Ibid., f. 3.

³⁹ BA, F 173, inf. 12.

positivos de reforma. O Arcebispo destacava o papel de liderança de João Afonso, curiosamente ressaltando que era “cônego de origem hebraica”. É interessante como se pode notar aqui o uso feito pelo dominicano da origem judaica como uma mácula, uma impureza à qual a desobediência à autoridade era relacionada. O ordinário apropriava-se da má fama e das constantes suspeitas que pairavam sobre os cristãos-novos, condições reforçadas cotidianamente pela perseguição a eles movida pelo Tribunal do Santo Ofício, para acentuar sua queixa contra o Cabido bracarense. É claro que é necessário considerar quão distintas eram a situação dos cristãos-novos na Península Ibérica e aquela dos judeus em Roma, onde o judaísmo não havia sido proibido. No entanto, é preciso destacar como o Arcebispo fazia uso do Santo Ofício, dos estereótipos sociais por ele consolidados em benefício próprio, quando em seus escritos teológicos abordava os erros dos cristãos como consequência da negligência do clero. Além disso, criticava a interpretação feita pelo Cabido sobre a regra dos seis meses para o abandono dos benefícios excedentes, e acusava-os de caluniarem-no, pedindo que fossem examinados pelo Cardeal D. Henrique como legado papal e insinuando que a sentença esperada era a de deposição ou privação dos benefícios, e ainda afirmava que o clero local não seguia os capitulares no protesto. Uma reclamação interessante feita na missiva foi a de que o Cabido teria tomado como procurador em Roma um jovem cônego que havia sido condenado ao exílio à África. Infelizmente não há mais notícias sobre este assunto, como quem era este jovem, dito no documento como “filho de um simples”, chamado João de Paiva, e o porquê de ter sido exilado. Por fim, eximia-se das inúmeras reclamações e pedidos ao declarar que cabia a Roma zelar pela aplicação da reforma.⁴⁰ Anexa à carta, vinha uma relação das principais reclamações do clero catedralício.⁴¹

Esta não era a primeira vez que Bartolomeu dos Mártires pedia a ajuda de Carlo Borromeo, e também não seria a última. Em julho de 1564, por exemplo, pedia sua interferência na obtenção de dispensas de uma irregularidade para um presbítero da Arquidiocese.⁴² Apesar dos constantes pedidos de intervenção, a relação entre os dois não se resumia a isto e fundava-se, como se pode ver, em grande admiração, troca de ideias e discussões sobre a reforma da Igreja. Como já foi indicado no capítulo anterior, a passagem do bracarense por Roma teria marcado Borromeo profundamente e contribuído para sua mudança e dedicação aos assuntos da reforma. Para além das reverências comuns, é possível perceber o quanto a ação reformadora

⁴⁰ BA, F 36, inf. 676.

⁴¹ BA, F 36, inf. 677.

⁴² BA, F 48, inf. 3.

de um inspirou o trabalho do outro,⁴³ como se nota pela notícia de que Borromeo consultou Bartolomeu dos Mártires sobre as atas do Concílio Provincial de Milão.⁴⁴

Além de ter procurado apoio na Cúria, através da intervenção de Borromeo, o bracarense acionou também a Coroa, e convocava como solução uma das poucas instituições que poderia lidar com o clero capitular sem ficar enredada em seus privilégios e exercer sem amarras, com a licença do ordinário, sua jurisdição: o Tribunal do Santo Ofício.

Em carta de 19 de novembro a D. Catarina, o Arcebispo acusava o Cabido de dificultar a reforma e caluniá-lo em Roma, pedindo que a situação fosse averiguada.⁴⁵ Logo de início, D. Frei Bartolomeu dos Mártires deixava claro que a insubordinação do Cabido era o motivo de seu pedido à Regente: “parece que todas as dificuldades e resistências de reforma se ajuntaram nesta diocese, e os capitulares desta Sé são os primeiros que me resistem, e no sínodo que agora celebrei o mostraram muito mais[...].”⁴⁶ O prelado desqualificava os representantes do Cabido que foram a Roma, chamando-os de criminosos, bem como as queixas levadas por eles, de que teria falado contra a Santa Sé, como calúnias. Ao fim da carta, lançava mão da boa imagem que tinha na corte portuguesa e ainda na romana, demandando que as queixas do Cabido não fossem ouvidas enquanto as acusações não fossem apuradas:

porque me dizem que sou obrigado a acudir por razão do ofício, receberei grande mercê escrever V.A. ao papa que não dê retiro aos capitulares desta sé que a Roma são idos não a outra coisa se não a resistir à reforma e desacreditar-me com Sua Santidade até que não mande aqui fazer exame de tudo que contra mim lhe foi dito.⁴⁷

Sobre o pedido de investigação que fazia, não deveria ser descartada a ida de um núncio a Braga como examinador, mas uma delegação régia era certamente uma opção duvidosa, visto que a jurisdição sobre tais assuntos caberia a um juiz eclesiástico, isto sem mencionar os privilégios dos quais os clérigos capitulares desfrutavam, distanciando-os dos tribunais seculares. O Arcebispo de Braga preparava a grande emboscada para os capitulares insubordinados; o que se seguia era o pedido a D. Henrique para o envio de um inquisidor a Braga, como indicam o protesto feito pelo Cabido, que será comentado adiante, e os próprios registros das visitas. Bartolomeu dos Mártires convocava o Santo Ofício a seu território como solução para seu problema com o Cabido. Em um momento de necessidade, quando sua autoridade e imagem foram postas em causa, a proximidade com a Inquisição era não só interessante, como desejada.

⁴³ BA, F 54, inf. 343.

⁴⁴ BA, F 84.

⁴⁵ ANTT, Corpo Cronológico, mç. 107, n. 24.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

Pedro Álvares de Paredes, inquisidor no Tribunal de Lisboa, foi o encarregado das visitas à cidade do Porto e ao Arcebispado de Braga. Pelas atas da primeira, iniciada em 3 de dezembro de 1564 e provavelmente finda em 10 de janeiro, data da última denúncia registrada, fica evidente o objetivo da visita. É claro que ambas as visitas receberam inúmeras denúncias sobre diversos delitos e comportamentos contrários à moral cristã, o que permitiu a análise de outras questões que serão tratadas adiante. Por ora, nos ateremos às denúncias designadas como “palavras contra o Concílio de Trento e o Sínodo”.

O Édito de fé foi publicado na primeira cidade em 3 de dezembro de 1564. O motivo da visita ficava claro já na primeira nota das atas, um auto convocando todos os que soubessem de palavras ditas contra o Concílio, chamando para depor em especial o clérigo João Paes, abade da igreja de São Silvestre. É necessário ressaltar que os testemunhos acerca deste assunto parecem, por seu conteúdo, ter sido razão de convocação direta do inquisidor. Suas perguntas centravam-se no que se debatia sobre o Concílio e sobre um livro que circulava na diocese e tratava dos decretos tridentinos. Em sua denúncia, de 6 de dezembro, Paes afirmava saber sobre o tal livro. Dizia que Antônio Sá o lera na Misericórdia e que o cônego da Sé do Porto mencionara o escrito, que teria sido elaborado pelo já aqui citado cônego de Braga João Afonso, líder do protesto do Cabido no Sínodo. Acrescentava que o cônego Gaspar Vilela argumentava que os clérigos ficariam “criados do bispo e escravos” nas questões de comportamento, em especial o concubinato.⁴⁸ Poucos dias depois, Antônio de Sá compareceu para se justificar, alegando que o livro que lia era outro.⁴⁹

A denúncia do Licenciado Simão de Medeiros oferece algumas possibilidades para compreendermos como os detalhes sobre o livro e os nomes de possíveis envolvidos na situação teriam chegado ao Inquisidor. Simão afirmou que se sabia que o Cabido bracarense estava determinado a não jurar o Concílio de Trento, e que as queixas do cônego de Braga eram conhecidas no Porto, que este sustentava que as resoluções conciliares anteriores não haviam sido derogadas em Trento e que teria escrito um caderno com queixas sobre o Concílio. Este caderno, de acordo com o denunciante, teria sido entregue ao Cardeal D. Henrique.⁵⁰ Um erro estratégico do Cabido, confiando em seus privilégios e subestimando o apreço que se tinha pelo Arcebispo na corte; certamente acreditavam que o Cardeal iria se colocar imediatamente ao

⁴⁸ **Liuro da Inquisição da Cydade do Porto** [1564]. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1976, pp. 4-5.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

lado deles. Fazendo uso de sua autoridade como Inquisidor-Geral, no entanto, atendeu o pedido de D. Frei Bartolomeu dos Mártires e enviou o Santo Ofício para cuidar do clero capitular.

Segundo a denúncia de Roque de Freitas, capelão do Rei e cônego da Sé de Porto, o Cabido Bracarense teria mandado uma apelação a Roma. O cônego afirmava ter falado com João Afonso sobre o assunto, e este lhe teria enviado pequenos tratados sobre como Trento não revogava o decreto sobre o acúmulo do Concílio de Latrão e sobre como o prazo de seis meses começava a correr não a partir da publicação dos decretos mas do constrangimento do clero a entregar os benefícios, argumentos analisados acima. Os documentos foram lidos em Cabido na Sé do Porto e tresladados para que fossem também enviados em apelo ao Papa. Nota-se que o Cabido bracarense tentava aliar-se aos Cabidos das dioceses sufragâneas, na tentativa de pressionar na Cúria pela reprovação dos decretos positivos.⁵¹

As inúmeras denúncias contra João Afonso o impeliram a comparecer perante o Inquisidor. Confessou que obedecia à Igreja em todas as decisões, menos naqueles decretos positivos, sobre os quais apelou com o Cabido a Roma, e que aceitaria a decisão final do Papa, acrescentando que se as petições e a comunicação com outros Cabidos fora um erro, abjuraria e receberia prontamente sua penitência. Segundo João Afonso, o Cabido o teria designado como procurador, tarefa que, a princípio, foi recusada. No entanto, em meio àquela situação, D. Frei Bartolomeu dos Mártires o teria prendido utilizando o Breve papal sobre a contagem dos cônegos criminosos, já aqui citado. Para o Cabido, sua prisão teria sido o gatilho para colocar em ação a tentativa de invalidar ou atenuar os decretos. Os apontamentos foram enviados a Roma e à Corte, um requerimento foi entregue ao Arcebispo e uma cópia deste ao Cabido do Porto. O cônego acrescentou inúmeras vezes que todas as apelações foram feitas antes da confirmação do Concílio por Pio IV e que outros Cabidos com os quais havia se comunicado também haviam apelado à Coroa, como o de Tui. Por fim, sobre o livro, negava ser seu autor, e apontava em outra direção, informando sobre um livro que tratava do Concílio vindo de Castela, levado a Portugal por Diogo Lopes de Sousa, sobrinho do bispo do Porto.⁵² João Afonso fez uso de boa estratégia, negando a autoria do livro e insistindo que tudo havia sido arranjado antes que soubessem da aprovação dos decretos pelo Papa e que o Cabido acataria a decisão final. As informações por ele oferecidas possibilitam uma melhor compreensão da escalada do conflito; os apelos do Cabido a Roma e à Coroa, os quais já eram de conhecimento do Arcebispo, e, principalmente, a associação com outros Cabidos em Portugal e Castela.

⁵¹ Ibid., pp. 14-15.

⁵² Ibid., pp. 17-19.

Após o testemunho de João Afonso, três membros do Cabido do Porto compareceram para acusá-lo de insistir na questão do abandono dos benefícios e um outro para corroborar sua indicação sobre o sobrinho do Bispo como aquele que teria levado o livro sobre Trento a Portugal. Antônio Fernandes, abade de São Miguel, e Aníbal Sernige, abade do mosteiro de Cedofeita, falaram contra outros membros do Cabido, que teriam se pronunciado contra o Concílio tridentino.⁵³ Todavia, após o comparecimento do cônego de Braga, Paredes deixou de indagar de maneira específica tanto acerca do livro quanto acerca do que se falava sobre Trento e o acúmulo de benefícios, possivelmente satisfeito com o que obteve. Aos 10 de janeiro houve a última denúncia nesta cidade, e a comitiva partia para Braga.

Na cidade de Braga, o Édito de fé foi publicado em 14 de janeiro de 1565.⁵⁴ Poucos dias depois compareciam perante o Inquisidor os primeiros a denunciarem palavras contra o Concílio. As denúncias nesta cidade seguiram um padrão bem diferente das anteriores; não centradas na questão do livro, focavam no que se sabia sobre palavras contrárias ao Concílio, e incluíam o clero catedralício, secular e regular. Uma avaliação global das denúncias permite concluir que o problema do Arcebispo não se limitava ao clero capitular; a insatisfação com a reforma tridentina alcançava também o clero paroquial e a revolta contra a proibição do acúmulo de benefícios era generalizada, o que se expressava através da demonização da assembleia tridentina e das acusações de simonia ao Papado.

Em 19 de janeiro, Pedro de Medeiros, escudeiro da casa de Bragança, denunciou João Álvares, abade de São Salvador de Parada, por acusar o Arcebispo de simonia por tomar igrejas de clérigos para a ereção do seminário.⁵⁵ No dia seguinte, o Bacharel em Teologia Francisco de Chaves, pregador e visitador de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, afirmava que o cônego João Afonso lhe havia dito que a proibição do acúmulo de benefícios era um ardil do demônio, e que em outro colóquio com o cônego, estando presente Simão Toscano, leigo com benefícios cedidos à Igreja, este último demonstrava pesar pelos que deviam largar os benefícios excedentes, e João Afonso teria insinuado que a medida não seria levada à frente porque o Papa recebia dinheiro pelas dispensas concedidas. Chaves disse ainda ter participado do Sínodo e notado que após a súplica de João Afonso muitos passaram a reproduzir seus argumentos.⁵⁶ O abade de São Martinho de Escariz Manuel Fernandes, pregador do Arcebispo, declarou que

⁵³ Ibid., pp. 37, 42.

⁵⁴ **Liuro da visitação que se [a Inquisição] fez na Cydade de Braga e seu Arcebispado [1565]**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1974, p. 3. Doravante indicado por: **Liuro da Visitação**.

⁵⁵ Ibid., p. 8.

⁵⁶ Ibid., p. 10.

durante a celebração do Sínodo o abade de Arnoso João Salazar e João de Melo, abade de Pedragães, teriam afirmado que não eram obrigados a aceitar as normas tridentinas. Fernandes teria ido dar conta da conversa ao Arcebispo, que recomendou que fizesse uma denúncia formal a respeito. O denunciante optou por conversar com Salazar, que se justificava afirmando que por um texto das Decretais o prelado podia reter e não executar as ordens do Papa. Vê-se aqui a insatisfação do clero capitular com o fato do Arcebispo insistir nas medidas de reforma ao invés de proteger os privilégios de seu clero. Fernandes o teria conduzido então a Bartolomeu dos Mártires, que lhe teria pedido para abafar o escândalo sobre o assunto.⁵⁷ Dias depois Fernandes retornava para acusar o cônego Manuel Coelho, que teria falado contra o Concílio “com paixão e cuspiendo no chão e pisando com o pé.”⁵⁸ D. Inácio de Azevedo, Reitor do Colégio de São Paulo, entregue pelo Arcebispo aos inacianos, e Manoel Roiz, também da Companhia de Jesus, denunciaram o chantre Dr. Martim Lopes Lobo por dizer ter reclamado para o Arcebispo sobre a pobreza em que ficariam os que abandonassem benefícios.⁵⁹ O primeiro denunciou também o cônego João Afonso por insinuar que as medidas de Trento eram tomadas por dinheiro.⁶⁰ Lopo Dias, clérigo, afirmou que Antônio Serqueira, abade de Santiago, antigo criado do Arcebispo Baltasar Limpo, teria dito que “esta execução de tirar os benefícios pelo Concílio era causa de se os homens tornarem luteranos ou hereges” e que “o Concílio não fora santo quanto aos ditos benefícios, se não para o Papa levar muito dinheiro.”⁶¹ Bartolomeu Fernandes, ouvidor e vigário geral, denunciou Manuel Bravo, leigo, por ter falado sobre a questão dos benefícios.⁶² João Nunes, clérigo e familiar do Arcebispo, e Francisco Nogueira, da Ordem de Santiago e criado do Rei, denunciaram Miguel da Fonseca, Mestre de capela, por ter chamado Trento de “Concílio de Satanás” e dito ainda outras palavras escandalosas. Por ordem do Arcebispo, ambos deram testemunho de tudo a Pedro Tavares, secretário de Bartolomeu dos Mártires.⁶³ Antônio Velho, abade de São Miguel de Cunha, capelão de D. Henrique, compareceu perante o Inquisidor para confessar que falara contra as ordens do Concílio e, por conselho de João Afonso, teria entregado ao Vigário Geral um protesto com palavras malsoantes e contra o Concílio, e que a minuta para o protesto lhe havia sido dada pelo

⁵⁷ Ibid., pp. 14-15.

⁵⁸ Ibid., p. 18.

⁵⁹ Ibid., pp. 15, 33.

⁶⁰ Ibid., pp. 33-34.

⁶¹ Ibid., p. 17.

⁶² Ibid., p. 18.

⁶³ Ibid., pp. 22-23.

cônego.⁶⁴ Antonio Alvares, abade de São Pedro da Ajuda e subchante da Sé acusou o cônego João da Fonseca de dizer que o Papa não havia aprovado o Concílio.⁶⁵

Vê-se que as denúncias não se concentraram apenas no clero catedralício; o clima de contrariedade era generalizado. É notável que Arcebispo tenha convocado alguns de seus homens de confiança, a quem havia concedido cargos ou benefícios e lhe deviam retribuir prestando o serviço de testemunhar contra os membros do Cabido. Como se entende de algumas das denúncias, inicialmente o Arcebispo procurava compor com os descontentes, tentando fazê-los aceitar as medidas instituídas pelo Concílio e abafar a revolta dos capitulares e clérigos. O crescimento rápido do número de insatisfeitos, que debatiam o assunto e transmitiam suas queixas aos clérigos bracarenses, e as constantes reclamações que chegavam aos ouvidos do Arcebispo acabaram por conduzi-lo a uma escolha drástica que selaria definitivamente a guerra entre ele e o Cabido da Sé. O fato de ter convocado o Santo Ofício para conter aqueles que reclamavam e insuflavam a oposição certamente não foi esquecido e deteriorou definitivamente as relações entre as partes. Como resultado da Visitação, as denúncias contra o cônego João Afonso, líder do protesto do Cabido durante o Sínodo e nome mais citado perante Paredes, foram encaminhadas ao Santo Ofício. O processo, contudo não foi levado à frente, constando na documentação do Tribunal apenas o traslado de suas culpas.⁶⁶

4.2.2) O IV Concílio Provincial Bracarense e a reforma da Arquidiocese

A visita inquisitorial não teve o efeito atemorizante esperado pelo Arcebispo. Durante meses, o Cabido manteve o silêncio sobre o problema dos benefícios, sem manifestar suas insatisfações ou protestar contra a aplicação da reforma tridentina. Tais questões só foram formalmente levantadas durante o Concílio Provincial do ano posterior. A oposição havia tomado um outro rumo, ao menos até fins de 1566, concentrando-se, neste ínterim, no debate sobre os direitos de visita sobre a Sé a as igrejas da cidade de Braga.

Em 29 de novembro de 1565, meses após a passagem da Inquisição por Porto e Braga, alguns membros do Cabido, em nome da instituição, compareceram diante do vigário geral com um protesto,⁶⁷ alegando que por contrato antiquíssimo celebrado entre o Cabido e o Arcebispo tinham os direitos de visita sobre as terras, arcediagos e igrejas da cidade de Braga, acordo

⁶⁴ Ibid., p. 30.

⁶⁵ Ibid., p. 33.

⁶⁶ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 9774.

⁶⁷ ADB, Gaveta das concórdias e visitas, 54, ff. 2-8.

que teria sido quebrado por Bartolomeu dos Mártires, visitando tais igrejas.⁶⁸ De acordo com o documento, pendia já diante de D. Henrique, como legado *a latere*, uma demanda sobre o assunto, a qual coibia avanços e novas infrações na matéria, desrespeitada pelo ordinário.⁶⁹ O protesto do Cabido afirmava ainda que o documento não havia sido entregue diretamente ao Arcebispo pelo medo que tinham de serem presos devido às reclamações, como havia acontecido com seu procurador e o chantre Martim Lopes Lobo e conforme teria ameaçado o próprio Arcebispo.⁷⁰ Na resposta ao protesto, D. Frei Bartolomeu dos Mártires afirmava que a visita às igrejas da cidade sempre fora do ordinário e que ele sempre fizera uso deste direito, visitando-as ou enviando seus visitantes, e utilizava ainda os decretos tridentinos que regulavam a matéria e garantiam ao antístite amplos direitos. Além disso, acusava o Cabido de não ter visitado tais igrejas nos anos anteriores⁷¹ e defendia-se no caso da prisão do chantre e do procurador, que afirmava terem sido presos por suas culpas, e não pela oposição que moviam contra ele.⁷²

O protesto do Cabido indica que D. Frei Bartolomeu dos Mártires procurava de todas as formas fazer pleno uso de seu poder como Arcebispo, e o exercício de visitar as igrejas da cidade era certamente uma das mais eficientes. Permitia-lhe examinar as igrejas, os costumes religiosos e morais dos fiéis, colocando-se diante deles como pastor e corretor, e atacava diretamente o Cabido da Sé, avançando sobre seus privilégios e subordinando-os à sua autoridade. A prisão do chantre e do procurador, mesmo que justificadas pelo Arcebispo como resultado de suas culpas, que infelizmente não conhecemos, indicam o quão longe D. Frei Bartolomeu dos Mártires estava disposto a ir para afirmar sua posição e anular as forças concorrentes que o questionassem. Tal atitude representava a continuação da guerra declarada quando da chegada do Santo Ofício na província eclesiástica bracarense.

O grande palco desta guerra, no entanto, foi o IV Concílio Provincial Bracarense, celebrado em 1566-1567. A realização de concílios provinciais, mediante convocatória do Arcebispo Provincial, era ordenada nos decretos tridentinos. D. Frei Bartolomeu dos Mártires tomava uma nova oportunidade para administrar a reforma tridentina, desta vez em toda a província, exercendo papel de liderança como máxima autoridade eclesiástica em praticamente todo o norte do Reino.

⁶⁸ Ibid., ff. 2-2v.

⁶⁹ Ibid., f. 3.

⁷⁰ Ibid., f. 3v

⁷¹ Há registro de visitas do Cabido a Santiago da Sé e Santiago de Esporões em dezembro de 1563. ADB, Gaveta das concórdias e visitas, 25.

⁷² Ibid., ff. 5-8.

Convocados os bispos sufragâneos e os membros dos Cabidos, o Concílio Provincial teve início em 8 de setembro de 1566 estando presentes D. Rodrigo Pinheiro, Bispo do Porto, D. João Soares, Bispo de Coimbra, e o Cabido de Braga. Para a segunda sessão, iniciada em 16 de março de 1567, quando as discussões sobre a reforma efetivamente começaram, compareceram também D. Antônio Pinheiro, Bispo de Miranda e o procurador do Bispo de Viseu. A terceira sessão deu-se poucos dias depois, em 20 de março, a quarta em 25 de março e a quinta em 10 de abril. Dentre as principais determinações do Concílio Provincial, estavam as matérias de alguns dos debates tridentinos. Destacaremos aqui aquelas de maior relevância para este trabalho.

Em meio às discussões sobre a reforma no Arcebispado, durante a qual foram debatidas questões de grande interesse para o Cabido, como a residência, o acúmulo de benefícios e a conduta do clero, dentre outras, o clero catedralício fez novamente uso do momento de congregação para apresentar seus protestos; o primeiro em 12 de setembro, o segundo em 30 de outubro.⁷³ Dentre as queixas elencadas, encontravam-se algumas de grande gravidade, a respeito do uso feito pelo Arcebispo de sua jurisdição sobre os delitos de caráter religioso como ameaça e represália aos membros do Cabido. Os requerimentos destacavam alguns episódios ocorridos no Sínodo Diocesano de 1564. Um deles foi a censura que teria sofrido o cônego João Afonso, que durante o Sínodo teria sido publicamente injuriado pelo dominicano ao realizar seu protesto e diversas vezes interrogado após a assembleia por oficiais de justiça que o procuravam em sua casa. Como não poderia deixar de ser mencionado, o acionamento da Inquisição para lidar com os membros do Cabido foi também ressaltado. Sobre isto, afirmou-se no documento:

Não satisfeito o Reverendíssimo Senhor Arcebispo de todos estes trabalhos mandou denunciar deles Cabido a sua alteza dizendo-lhe que eram hereges e que sentiam mal da fé. Que lhe mandassem contra eles um inquisidor. E crendo sua alteza assim mandou pôr inquisição a esta cidade ao doutor Pedro Álvares de Paredes que era o mais antigo e rigoroso Inquisidor deste Reino, o qual esteve nela alguns dias e deles inquiriu particularmente ao requerimento de sua senhoria e pela bondade de Deus não achou nele nem quem castigar nem de que os repreender nem de que os admoestasse.⁷⁴

As mais significativas acusações eram aquelas relativas à prisão de clérigos do Cabido, como já indicado pelo protesto a respeito do direito de visita. O Arcebispo teria feito um sumário de culpas do Arcediogo de Vermoim, no qual este era acusado de crime de heresia e

⁷³ ADB, Gaveta dos Concílio e Sínodos, 15.

⁷⁴ Ibid., ff. 8v-9.

lesa-majestade,⁷⁵ e mandou prender alguns clérigos por “mui leves culpas”.⁷⁶ O mestre-escola Baltasar Carneiro teria sido preso quando visitava algumas igrejas, “sabendo sua senhoria que ele era homem velho e mal disposto”. De acordo com o documento, o “mestre-escola de nojo e descontentamento disso daí a poucos dias faleceu estando ainda preso, de que esta cidade recebeu grandíssimo escândalo.”⁷⁷ O resultado, neste caso, levou o Cabido a insinuar que a prisão, além de punição pela rebeldia do clero catedralício, era também algo arquitetado como um frio e duríssimo golpe pelo Arcebispo.

As acusações apresentadas pelo Cabido trazem uma reflexão interessante sobre o conceito de heresia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Como visto no segundo capítulo desta tese, o dominicano apresentava uma concepção de heresia muito peculiar, para a qual era essencial o conhecimento do que ordenava a Igreja sobre a determinada matéria e a consciência de se estar cometendo um delito contra a fé. Aqui, no entanto, a designação de um indivíduo como herege era acionada somente de acordo com seus próprios interesses, uma medida prática para as soluções desejadas. Suas concepções eram invalidadas e subvertidas quando necessário. A imediata acusação de heresia e a presença do Santo Ofício em seu território eram aceitas e utilizadas quando lhe convinha, quando eram a melhor alternativa para a afirmação de sua autoridade.

Houve ainda uma outra apelação, porém de tom mais ameno, relativa apenas à questão dos benefícios. Os capitulares afirmavam que seus casos não eram previstos pelo Concílio Tridentino, e portanto deviam ser regidos pelo direito comum e insistiam que, pelo Concílio Lateranense, o acúmulo do serviço na Catedral com uma igreja curada era permitido e que a residência, nestes casos, era dispensada.⁷⁸

Determinava-se no Concílio Provincial um rigoroso exame para a eleição dos que recebessem a Ordem, a ser realizado pelo Arcebispo, a respeito de sua fama, honestidade, do benefício que possuísse, se residia junto a ele ou não, se preocupava-se com a instrução dos fiéis. A residência e a cura de almas eram apontadas como obrigações fundamentais para todos os padres da província, e as dispensas só poderiam ser aprovadas mediante exame austero e apenas se tomadas as providências para o atendimento aos diocesanos. As mesmas exigências de exame e residência cabiam aos candidatos a párocos.

⁷⁵ Ibid., 8v.

⁷⁶ Ibid., f. 10v.

⁷⁷ Ibid., f. 9v.

⁷⁸ ADB, Gaveta dos Concílio e Sínodos, 16.

Acerca das visitas, ordenou-se que fossem seguidas as normas estabelecidas em Trento e a publicação das cartas de visitação, proibiu-se a visita de mais de três igrejas em um mesmo dia, regulou-se sobre a nomeação dos visitantes (do ordinário e do Cabido) e notários e a elaboração do relatório. Foi proibido também o uso da excomunhão sem que fosse dada ao indivíduo a chance de se retratar e ordenado o cuidado nas devassas, durante a qual deveriam ser averiguadas as denúncias sem precipitações. Sobre o tribunal eclesiástico, instituía-se o exame de seus ministros e a exigência das Ordens para o julgamento de causas religiosas. O Concílio reforçava ainda a obrigação de admissão a uma igreja para cada clérigo que receba as ordens, a qual estava condicionada à posse de um benefício, pensão ou patrimônio. A missa devia obrigatoriamente ser celebrada por todos aqueles com benefícios com cura de almas ao menos aos domingos e festas. A respeito do clero catedralício, ficava determinada a privação das rendas e rações aos que não cumprissem os deveres da função e o domínio do latim e do Canto Gregoriano eram exigidos; as reuniões capitulares deveriam acontecer ao menos duas vezes por semana, nos dias prescritos pelo estatuto, e as ausências não justificadas implicariam a perda das distribuições do dia. Por fim, regulou-se sobre a vida e costumes dos clérigos em geral, tratando das vestes, cabelos e do serviço doméstico mas, especialmente, das matérias relativas ao sexo; as penas canônicas para os que tivessem mancebas eram reforçadas e estipulava-se que apenas os filhos legítimos poderiam ser mantidos junto a eles.⁷⁹

As impressões pessoais do Arcebispo a respeito dos tópicos que deveriam ser debatidos no Concílio podem ser analisados através dos *Memoriais* por ele escritos. É possível perceber os temas valorizados por Bartolomeu dos Mártires e compreender melhor sua concepção de reforma. As visitas pastorais são um dos primeiros assuntos comentados. O dominicano destacava, no entanto, não o modo de fazê-las, mas seu caráter de instrumento para emenda dos fiéis e controle das consciências, ressaltando a importância da pregação, da convocação das testemunhas para a correção dos pecados e salvação das almas e da garantia oferecida a estas de que seus nomes nunca seriam publicados.⁸⁰ Seguindo o Concílio de Trento (3º. capítulo da Sessão XXV), indicava a moderação do uso da excomunhão e sua redução nas Constituições Sinodais,⁸¹ reafirmando a orientação de não excluir, mas corrigir e reintegrar os pecadores ao seio da Igreja, o que, como vimos anteriormente, ia ao encontro da orientação do próprio

⁷⁹ Primeira versão em vernáculo do texto latino do IV Concílio Provincial Bracarense (1566). In: CARDOSO, José. **O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires**. Braga: APPACDM Distrital, 1994, pp. 47-216. Esta versão é uma tradução da primeira edição em latim de 1567.

⁸⁰ **Memoriaes para o S. Concil. Bracarense Provincial, que publicou o R.mo sôr Dom frey Bartholomeu dos Mártires (1566)**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1972, p. 3.

⁸¹ Ibid., pp. 7-8.

Arcebispo sobre a correção dos erros contra a fé, tópico sustentado com clareza em seu *Estímulo de Pastores*; o dominicano julgava necessário tentar reintegrar o delinquente e evitar sua infâmia. Além disso, recomendava ainda que o visitador tivesse o poder de absolver nos casos episcopais e em todos aqueles permitidos pelo Capítulo 6 do Decreto de Reforma da Sessão 24, que tratava da absolvição no foro da consciência.⁸² D. Frei Bartolomeu dos Mártires procurava não só fazer uso da prerrogativa concedida em Trento após a disputa com os embaixadores das Coroas e os padres filo-inquisitoriais no Concílio, como também ampliá-la. De acordo com o Decreto, o visitador não poderia absolver delitos de heresia, reservados somente ao antístite, e a indicação da possibilidade de aplicação pelo visitador já pode ser considerada como indicativo da valorização e uso deste direito. A visitação deveria ser também um momento para a reavaliação pelo bispo de todos os confessores sem cura de almas de cada igreja.⁸³ Assim, evidencia-se o significado e a importância das visitas pastorais para o dominicano, que devem ser entendidas como poderoso instrumento de controle tanto sobre o rebanho quanto sobre o clero local, regular e secular, e como exercício pleno da autoridade episcopal, momento em que o direcionamento espiritual, correção e o governo do patrimônio material e imaterial eram conduzidos pelo próprio bispo.

A respeito também da correção dos pecados e controle das consciências, D. Frei Bartolomeu dos Mártires tratou mais uma vez da importância da confissão e do sigilo que deve regê-la. O Arcebispo indicava o uso dos confessionários para que o sacramento da penitência decorresse com maior liberdade⁸⁴ e ressaltava que seria necessário regular sobre a manutenção do sigilo nos casos daqueles que não foram absolvidos ou tiveram a comunhão dilatada, recomendando que estes deveriam ser considerados como confessados para que não houvesse a quebra indireta do sigilo.⁸⁵ Vimos anteriormente que o dominicano havia já tratado da importância do sacramento e da manutenção do sigilo em seus escritos, e aqui voltava a o tópico, mantendo sua posição sobre o assunto para proteger aqueles que não estivessem absolvidos, evitando a infâmia desnecessária, guardando a sacralidade da penitência como momento de alívio da consciência que não deveria ser violado em nenhuma hipótese.⁸⁶

A respeito da instrução e da importância do conhecimento da doutrina católica, fez muitas considerações. Pedia que nenhum adulto fosse batizado sem ter sido antes catequisado e comprovasse seu saber e devoção e que ao menos aos domingos e dias santos se ensinasse a

⁸² Ibid., p. 2.

⁸³ Ibid., pp. 2-3.

⁸⁴ Ibid., p. 18.

⁸⁵ Ibid., p. 11.

⁸⁶ Ibid., p. 14.

doutrina aos meninos.⁸⁷ Ressaltava a necessidade de que no Concílio Provincial se decidisse sobre a estrutura dos seminários em cada bispado, (número de alunos e mestres, renda a ser aplicada, localização, etc.) e mencionou a possibilidade de unir mosteiros não observantes às rendas dos seminários.⁸⁸ Sobre a celebração da missa e a pregação, pedia que o Concílio averiguasse a possibilidade e a utilidade de se dizer algumas coisas do culto divino ao povo em “romance” e recomendava o uso do *Catecismo* por ele escrito enquanto não houvesse um catecismo geral.⁸⁹ Recomendava-se ainda muito cuidado na prática parenética a respeito de palavras malsoantes ou escandalosas. É possível perceber a preocupação com as informações sobre as práticas e crenças heréticas que poderiam ser passadas aos fiéis, mesmo que não intencionalmente, no momento da pregação, em defesa da fé católica:

Também se declare que em esta província os pregadores nos púlpitos diante do povo empunharão os hereges e defenderão a católica doutrina contra eles. Se nomearão os erros ou não, afirmando, e provando somente a verdade católica, sem dizer que há heresia contra ela, ou de que maneira usarão, como não se dando ao povo ocasião de dúvidas em a fé todavia esteja bem instruído e armado contra os fundamentos heréticos para o tempo da tentação, porque não sabemos, segundo nossos pecados o que adiante acontecerá em esta agora católica província.⁹⁰

É interessante observar como D. Frei Bartolomeu dos Mártires procurava, até certo ponto, apresentar aos fiéis a doutrina católica, de forma a introduzi-los ao sacrifício da missa e aproximá-los da celebração, mantendo seu grau de mistério mas revelando também aquilo que não considerasse pernicioso tornar-se de conhecimento público, através do filtro das palavras dos próprios clérigos, atraindo os diocesanos à celebração. O limite sobre o que seria nocivo dar a conhecer, entretanto, seria tênue e permitia uma aproximação do rebanho às questões doutrinárias.

A questão da residência e do acúmulo de benefícios, tópico muito polêmico em Trento e origem dos conflitos entre Arcebispo e Cabido e clero local, também aparece nos *Memoriais*, como não poderia deixar de ser. Uma das ordens a respeito era claramente direcionada ao clero catedralício que acumulasse benefícios, que deveria optar pela residência na conezia ou no benefício paroquial.⁹¹ Sobre o Cabido, o dominicano ainda insistia que se deveria fazer inquirição periódica dos costumes e vida de seus membros e que cabia ao Arcebispo exortá-los ao estudo.⁹²

⁸⁷ Ibid., p. 6.

⁸⁸ Ibid., p. 6.

⁸⁹ Ibid., p. 4.

⁹⁰ Ibid., p. 23

⁹¹ Ibid., p. 5.

⁹² Ibid., p. 23.

A relação com as demais justiças, a secular e a inquisitorial, também foi abordada nos *Memoriaes*. Este pedia que houvesse respeito entre os juízes seculares e os eclesiásticos para que nenhuma das jurisdições fosse prejudicada e que estes últimos aguardassem uma posição da justiça secular nos casos de leigos que cometessem delitos de foro misto, especialmente nos casos mais graves pois, de acordo com o dominicano, os ministros eclesiásticos castigariam muito brandamente e os delitos ficariam sem a emenda devida no caso de prisões de diocesanos pela justiça secular. Tal consideração se devia em parte ao fato de que, segundo o dominicano, os clérigos, cientes de que a justiça secular não poderia puni-los, tratavam os oficiais seculares com palavras “atrevidas e descortesias” e lhes faziam resistências.⁹³ Requisitava também que o mesmo respeito se tivesse com os delitos inquisitoriais, “pois a temos tão perto em Coimbra, e nela se procede muito mais de propósito”.⁹⁴ Curiosamente, o comentário do Arcebispo a respeito da relação entre eclesiásticos e juízes e representantes seculares representa exatamente o oposto das medidas que tomava no governo da Arquidiocese, como será analisado detidamente adiante. Um ótimo exemplo foi sua atitude com relação aos próprios decretos do Concílio Provincial. O enviado da Coroa Diogo Barbosa Machado foi impedido de examinar os decretos finais da assembleia. Tal atitude pode ter representado uma represália à oposição que a Coroa chegou a mover contra decisões do Concílio Provincial. Da mesma forma, entrou em embate com a Coroa sempre que o exercício da justiça secular agia sobre o que o Arcebispo acreditava ser seu domínio. As recomendações feitas ao corpo eclesiástico bracarense acerca da relação com a justiça eram, de início, enganosas, e o mesmo se pode dizer a respeito das palavras sobre a justiça inquisitorial.

Mais que em sua própria província, o bracarense encontraria dificuldades de maior monta a sua reforma no próprio seio da Igreja Católica: em Roma. O Arcebispo rapidamente procurou estabelecer agentes que defendessem ali a sua causa, e recorria com frequência a Carlo Borromeo.⁹⁵ O Cabido também logo moveu forte oposição a D. Frei Bartolomeu dos Mártires e os decretos do Concílio, iniciando suas tentativas, no entanto, pelas reclamações à máxima autoridade eclesiástica do Reino, o Cardeal D. Henrique. Contestavam o fato de que no Concílio se debatiam assuntos que pendiam da tentativa de concórdia entre as partes já citada acima, administrada pelo próprio Cardeal, em especial as querelas pelo direito de visita, citando novamente o mestre-escola que havia falecido no aljube. Declaravam ainda que após terem chegado a um acordo com todos os bispos e assinado o Concílio, o Arcebispo de Braga teria se

⁹³ Ibid., p. 31.

⁹⁴ Ibid., p. 12.

⁹⁵ BA, F 84; F 39,inf. 57.

apartado do compromisso; um de seus principais argumentos, de acordo com a correspondência do Cabido, era de que a jurisdição da instituição era fundada em contratos, que poderiam ser suspensos, e não em privilégios de fundação.⁹⁶

Os recursos do Cabido não se esgotaram. O libelo contra o Concílio enviado a Roma em setembro de 1567 era extremamente detalhado e apresentava críticas não só aos decretos mas também à maneira como foi realizada a assembleia.⁹⁷ Uma vez que a validade do Concílio dependia da aprovação papal, recorrer a Roma era certamente a estratégia mais produtiva para o Cabido. Repetia-se no libelo uma acusação muito singular sobre o modo como eram lidos os textos para aprovação final nas Sessões 4ª e 5ª.:

Provaram que os decretos sobreditos da dita sessão foram lidos no púlpito da dita Sé de Braga por o Doutor Gil do Prado e por um Amador Ribeiro criado do Senhor Bispo de Coimbra os quais decretos se liam por uns papéis soltos apartados um do outro. E começavam de ler um decreto em um papel e acabavam de ler em outro e tornavam a continuar pelo primeiro lendo algumas entrelinhas [...] dos quais uns se lançavam no fundo do púlpito depois de lidos e se tornavam depois a ler por eles sem serem incorporados em livro nem terem forma de decretos segundo da vária lição deles parecia o que todo foi então público e notório e manifesto por estarem presentes muita parte do povo e o Cabido e muitas pessoas graves e nobres e do sobredito receberam grandíssimo escândalo. [...] E na lição passavam por algumas folhas que estavam escritas e as não lia e continuou até um decreto que disse que era o derradeiro do concílio.⁹⁸

Tais palavras tinham claramente a intenção de questionar a validade dos decretos, como se não tivessem sido propriamente dados a conhecer ao corpo eclesiástico da província e manipulados para aprovação. A informação de que havia um grande público, em meio ao qual pessoas das quais não se desconfiaria procurava dar suporte a queixa.

Lembrando que os decretos permaneciam nulos sem confirmação apostólica, elencaram os pontos aos quais se opunham, dentre os quais destacavam-se as interferências no tempo dos Cabidos, nos privilégios de determinados cargos, como o do chantre, nos dias de recreação das dignidades e cônegos, nos benefícios colados e permutados, nas regras sobre as visitas pastorais, bem como problemas relativos à residência e a perda de benefícios e rendas e opunham-se a contribuir para o seminário.⁹⁹ Junto ao libelo, ia uma carta em que acusavam o Arcebispo de ter celebrado a assembleia fora do tempo determinado por Trento e sem o consentimento do Cabido, além de não ter convocado nem o Cabido de Braga nem aqueles das dioceses sufragâneas – denúncia que não procede, visto que os Cabidos são citados logo na primeira

⁹⁶ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 110.

⁹⁷ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 19.

⁹⁸ Ibid., ff. 7-10v.

⁹⁹ Ibid., ff. 2v-7.

convocatória, de 23 de junho de 1566¹⁰⁰ – e de ter negado conceder-lhes uma cópia dos decretos.¹⁰¹

O clero catedralício bracarense, ciente das dificuldades que enfrentariam para modificar os decretos que lhe desfavoreciam e do prestígio que o Arcebispo tinha em Roma, procurou armar-se de aliados e buscou apoio nos outros Cabidos da província. Ainda em 1564, os capitulares bracarenses e de outras dioceses haviam se reunido em Lisboa e formulado um protesto enviado ao Papa contra as determinações tridentinas e sua aplicação em Portugal, na esperança de que uma súplica que agregasse todo o clero catedralício pudesse ter maior peso.¹⁰² Pouco depois da primeira convocatória para o Concílio Provincial, o Cabido de Braga tentou encorajar os demais Cabidos a enviarem seus apontamentos sobre a reforma através de procuradores a Braga.¹⁰³ Ainda enquanto a assembleia era realizada, sumários dos decretos mais rigorosos de cada sessão eram enviados às Sés sufragâneas. Os capitulares bracarenses davam parte do que acontecia no Concílio aos de Coimbra e lhes fazia saber que enviavam um dos seus, Pedro Borges, como procurador a Roma para requerer as demandas do clero catedralício. A intenção inicial era certamente conseguir que os demais Cabidos também adotassem Borges como procurador na Cúria. As primeiras impressões, no entanto, não eram as esperadas. Os capitulares de Coimbra relatavam aos de Viseu em missiva de 24 de abril de 1567: “duvidamos muito se o bastará só para negócio de tanta importância e em que de necessidade há de haver muita resistência [...] e esta é a primeira vez que foi a Roma, onde o ser prático importa muito.”¹⁰⁴ Apesar da resistência, os Cabidos de Coimbra, Braga, Viseu e Porto se reuniram nesta última cidade em uma congregação para concordarem em estabelecer Pedro Borges como procurador dos Cabidos da província. O contrato foi assinado aos 27 de setembro de 1567.¹⁰⁵ A empresa do Cabido bracarense, a princípio, contagiou os ânimos dos capitulares do Reino e agregava ainda outras instituições externas à província; em princípios de 1569 dava-se notícia de que os Cabidos de Évora, Lisboa e Lamego também pretendiam enviar procuradores a Roma na tentativa de diminuir o rigor da aplicação da reforma tridentina naquelas dioceses.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Primeira versão em vernáculo do texto latino do IV Concílio Provincial Bracarense...op. cit., p 49.

¹⁰¹ ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 19, ff. 1-1v.

¹⁰² ADB, Gaveta dos Quinquênios e decênios, 106.

¹⁰³ Carta do Cabido de Braga ao Cabido de Viseu. Braga, 10 de agosto de 1566. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 75.

¹⁰⁴ Carta do Cabido de Coimbra ao Cabido de Viseu. Coimbra, 24 de abril de 1567. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 92, ff. 1-1v.

¹⁰⁵ AUC, Acordados do Cabido, livro 5, ff. 69-70v; ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 21.

¹⁰⁶ Carta do Cabido de Viseu ao Cabido de Coimbra, [Janeiro] de 1569. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 107.

Os relatos do procurador indicam como alguns dos decretos eram debatidos na Congregação do Concílio.¹⁰⁷ As observações feitas na Cúria ao Concílio Provincial, de acordo com documento de 1567, infelizmente sem data precisa, indicam algumas modificações que interessavam ao Cabido bracarense, mas nenhuma delas tinha grande peso e estavam ainda muito distantes de seus principais objetivos.¹⁰⁸ O pequeno sucesso do projeto, os altos custos para a manutenção de Borges em Roma e a impressão de saturação da tentativa levaram, em algum tempo, ao fim do acordo. Em 20 junho de 1569, o Cabido de Coimbra decidia abandonar o trato, que implicava “tão grande despesa em tão pouco negócio como até agora é feito”, alegando que havia aceitado fazer parte daquela demanda apenas por “fazer companhia e boa irmandade aos cabidos da província”.¹⁰⁹ Algum tempo depois, em 18 de fevereiro de 1570, o Cabido de Viseu revogava o contrato.¹¹⁰¹¹¹ Com a desistência do projeto de associação, os ordinários passavam a negociar somente com os Cabidos de suas dioceses. Apenas em 1571 Arcebispo e Cabido recebiam da Congregação do Concílio comunicação de que os decretos do Concílio Provincial haviam sido aprovados.¹¹²

Conforme corria o protesto dos Cabidos em Roma, pouco após o fim do Concílio Provincial começava-se a preparar a concórdia entre Arcebispo e Cabido de Braga, mediada por D. Henrique, sobre o problema dos direitos de visita, que pendia havia alguns anos. Esta seria a primeira de três concórdias em um curto espaço de tempo.

D. Henrique, como juiz da concórdia, aparentemente pendia para o lado do Arcebispo, certamente devido a suas relações anteriores à querela. Em carta de 27 de junho de 1561, antes que se desenvolvesse o conflito, pedia que o Cabido não apelasse sobre os capítulos de visita, o que seria motivo de escândalos e mau exemplo para o corpo eclesiástico local.¹¹³ O Cardeal procurava evitar as discórdias e enaltecer a autoridade de D. Frei Bartolomeu dos Mártires.

¹⁰⁷ Carta de Pedro Borges ao Cabido de Viseu. Roma, 16 de agosto de 1568. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 115a.

¹⁰⁸ Equiparavam-se as exigências para promoção a igrejas Catedrais àquelas indicadas por Trento, o número máximo de três igrejas a serem visitadas por dia, a obrigação de dominar o canto gregoriano para receber Ordens sacras, a obrigação dos capitulares de comungar ao menos uma vez por mês na Sé ou em suas Colegiadas, a pena pelas faltas ao Coro e pelo afastamento em tempo em que se reunisse o Cabido eram anulados, mitigavam-se algumas punições relativas a delitos morais do clero considerados leves, como aqueles relativos à vestimenta e corte de cabelo e a quantia mínima que estabelecia a validade de um benefício sofreu aumento, dentre outras mudanças. ADB, Gaveta dos Concílios e Sínodos, 22.

¹⁰⁹ AUC, Acordados do Cabido, livro 5, ff. 99-100.

¹¹⁰ Carta de Pedro Borges ao Cabido de Viseu. Roma, 28 de abril de 1570. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 115b; Carta do Cabido de Braga ao Cabido de Viseu. Braga, 3 de julho de 1570. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 114.

¹¹¹ Carta do Cabido de Braga ao Cabido de Viseu. Braga, 3 de julho de 1570. ADV, Cabido de Viseu, cx. 12, n. 114.

¹¹² ASV, Congr. Concilio, Libri. Litter., 1, ff. 415-416.

¹¹³ ADB, Livro 2º. das cartas, 43.

Como juiz do litígio, pediu a ambas as partes seus apontamentos e demandas¹¹⁴ e assegurou ao Cabido ter pedido ao Arcebispo e seu vigário que não procedessem de nenhuma forma contra a instituição. Era ainda vedado às duas partes inovar nas matérias da concórdia enquanto ela não fosse encerrada.¹¹⁵

A concórdia foi selada em 2 de janeiro de 1568. Decidiu-se que o Arcebispo poderia visitar o Cabido, a cidade e a Sé, acompanhado de dois capitulares por ele escolhidos dentre dez apontados pelo Cabido e revisitar as igrejas do Cabido de dois em dois anos pessoalmente ou de três em três por um visitador.¹¹⁶ Os visitantes do Cabido deveriam ser eleitos conforme o estatuto e os nomes dos escolhidos deviam ser repassados ao ordinário, e teriam 30 dias para entregar os livros da visita para exame ao Arcebispo.¹¹⁷ O problema da residência das dignidades e cônegos nas igrejas que tivessem em título passava à avaliação da Coroa, com licença para dispensar enquanto não houvesse decisão do Papado sobre o assunto.¹¹⁸ O Arcebispo vencia em um dos pontos que mais havia suscitado problemas, o direito de visitas as igrejas da cidade, que exerceu quase anualmente após o estabelecimento da concórdia.¹¹⁹

O acordo, entretanto, não foi capaz de extinguir os conflitos entre Cabido e Arcebispo. Os problemas surgiam de questões que não haviam sido abordadas pela concórdia, ambiguidades e infrações que desrespeitavam as determinações. A maioria dizia respeito aos direitos de visita e ao recebimento de rendas e distribuições pelos capitulares.¹²⁰

Caso exemplar é o do desentendimento acerca dos direitos de visita a Santa Maria de Lobelhe, na Comarca de Valença, em 1568, quando foram recolhidos testemunhos de fregueses sobre como sempre visitara aquela igreja o vigário geral de Valença por Frei Bartolomeu dos Mártires, mas nos anos anteriores a igreja foi visitada pelo Arcediago da Sé, o que seria uma intromissão do Cabido na jurisdição do Arcebispo.¹²¹ Conflito semelhante ocorreu sobre as visitas às igrejas do Arcediagado de Cerveira, mas neste caso o problema se deu com base em uma das cláusulas da Concórdia, sobre a revisita do Arcebispo.¹²² O Arcediago reclamava que Bartolomeu dos Mártires havia quebrado a concórdia, pois só poderia visitar de dois em dois anos por sua própria pessoa (que começariam a correr a partir da primeira visita do arcediago

¹¹⁴ ADB, Livro 2º. das cartas, 47, 48. Os apontamentos podem ser encontrados em: Gaveta das Concórdias e visitas, 29, 31, 32; Gaveta dos Concílios e Sínodos, 17.

¹¹⁵ ADB, Livro 2º. das cartas, 48, 49.

¹¹⁶ Cabido da Sé de Braga, Livro 1, ff. 122-123.

¹¹⁷ Ibid., f. 124.

¹¹⁸ Ibid., f. 129.

¹¹⁹ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 81.

¹²⁰ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 34, 35.

¹²¹ ADB, Visitas e devassas, 155.

¹²² ADB, Visitas e devassas, 589.

após a celebração da concórdia), e chegou a enviar cópia do requerimento entregue ao ordinário à Coroa, pedindo que ele perdesse os direitos de visita da concórdia ou de direito comum.¹²³ A negação do Arcebispo à reclamação foi notificada ao ordinário em 9 de julho de 1568 perante notário apostólico, e sua resposta vinha em um tom severo e ameaçador, reforçando o poder da mitra e da mesa arcebispal. Pouco antes, em junho, o Licenciado Manoel Sardinha, visitador episcopal, recolhia testemunhos na Igreja de Santa Eulália de Cerdal sobre as visitas àquela igreja sempre terem sido feitas pelo vigário da comarca e não pelo Arcediago de Cerveira – este começara a visitar três ou quatro anos antes.¹²⁴ Assim, em sua resposta, apesar de afirmar obedecer o acordo, certamente respaldado pela tradição do vigário como visitador, indicava as igrejas em questão como de jurisdição episcopal:

Dizemos que nós ate agora não visitamos igreja alguma que não fosse da nossa livre e ordinária visitaçõ e que por nós e nossos visitadores e de nossos antecessores estamos em posse de visitar cada ano. E que de direito comum e concórdia não pudéssomos fazer se o dito arcediago quer chamar igrejas da sua visitaçõ as da nossa ordinária em que se ele entende a visitar, sendo-nos legitimamente citado perante que direito for, mandaremos defender o direito da nossa mesa e mostraremos como tudo o que fizemos nas ditas igrejas o podíamos fazer conforme a direito e a dita concórdia que alega e que não fomos em coisa alguma contra ela nem contra a sentença de Sua Alteza que mandamos que se cumprisse.¹²⁵

Enquanto o Cabido insistia em lutar contra as determinações do Concílio Provincial que lhe desfavoreciam e a favor do cumprimento da concórdia, que amenizava em alguns pontos a sujeição dos capitulares ao Arcebispo, D. Frei Bartolomeu dos Mártires investia em suas boas relações na Cúria Romana. Em breve datado de 26 de junho de 1569, a pedido do Arcebispo, determinava-se que os conflitos e litígios fossem finalizados em até três meses. Em bula pouco posterior, de 11 de setembro, reinseria o breve de junho e nomeava o Bispo do Porto como intermediário na causa, a conhecer e inquirir sobre o assunto para que a disputa fosse encerrada.¹²⁶

Visto que a determinação de que a querela fosse encerrada em três meses não havia resultado, desejoso de pôr fim ao assunto, Pio V anulava todos os requerimentos apresentados ao Bispo do Porto e ordenava a D. Henrique que chamasse a causa a si e fizesse com que a concórdia fosse obedecida.¹²⁷ O Pontífice procurou ainda reforçar a possibilidade de resolução pelas vias diplomáticas, pedindo ao Arcebispo que seguisse as determinações da concórdia e agisse com benevolência, e ordenava ao Cabido que obedecesse ao ordinário e tentassem viver

¹²³ ADB, Coleção Cronológica, 1883.

¹²⁴ ADB, Coleção Cronológica, 1882.

¹²⁵ ADB, Visitas e devassas, 589, f. 7.

¹²⁶ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 42.

¹²⁷ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 45, 46 e 47.

com ele em harmonia.¹²⁸ Pio V reforçava a autoridade de Bartolomeu dos Mártires como prelado supremo na Arquidiocese; aos capitulares restaria a obediência e a subordinação. O conflito, no entanto, não estava encerrado. Nenhuma das partes pretendia colaborar para que assim fosse.

Episódio muito interessante foi o da prisão de dois membros do Cabido em 1570. O tesoureiro Estevão Falcão e o cônego Francisco da Costa eram os capitulares que acompanhavam o Arcebispo em visita às igrejas da cidade de Braga. Contrariando as regras da concórdia, não admitiram às mesas da visita os desembargadores de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. O próprio Cabido sugeriu uma punição de excomunhão *ipso facto* e 500 cruzados à Câmara apostólica. O provisor, no entanto, certamente em defesa do Arcebispo, procurou acentuar as penas, acrescentando a suspensão temporária dos ofícios e benefícios e o degredo. A proposta do provisor não foi aceita pelos dois e, por esta razão, foi ordenado que ficassem presos em suas casas. É claro que a ordem de prisão não foi dada diretamente pelo Arcebispo, mas tamanho rigor era aplicado por seu provisor em benefício da autoridade episcopal.¹²⁹ Percebe-se que o recurso à prisão dos capitulares, certamente com intenção de diminuir publicamente o prestígio da instituição, era recurso muito utilizado pelo episcopado. O dominicano colocava-se acima do clero catedralício, no poder de determinar a contenção de seus membros, e prejudicava imagem destes dentro da Arquidiocese.

Após tantos problemas, mesmo depois das novas ordens e recomendações vindas de Roma, a concórdia passaria por revisões e reformulações em 1573.¹³⁰ A segunda e terceira concórdia regularam um número menor de questões.¹³¹ Anos depois da realização da assembleia e após a disputa em Roma pela aprovação dos decretos, D. Frei Bartolomeu dos Mártires finalmente conseguia impor sua posição acerca da reforma e da obrigação de residência.

As concórdias, enfim, reduziram o volume dos problemas relativos ao direito de visita e nomeação dos visitantes, embora os conflitos de jurisdição e aqueles acerca dos privilégios

¹²⁸ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 47 e 48.

¹²⁹ ADB, Gaveta das Concórdias e visitas, 43.

¹³⁰ Algumas anotações ao acordo foram feitas em janeiro deste ano, e consistiam na mudança da escolha dos capitulares pelo Arcebispo (dois selecionados livremente dentre os capitulares, e os uma vez escolhidos só podiam ser reeleitos após dois anos) e possibilidade deste nomear também mais quatro visitantes seus, que não poderiam ser seus criados ou familiares. Os poderes de decisão sobre dispensas e moderação das penitências de diocesanos vinham restringidos, e condicionados à consulta com os deputados do Cabido. Cf.: ANTT, Cabido da Sé de Braga, livro 1, ff. 136-137.

¹³¹ A segunda concórdia, de 1º de abril de 1573, ordenava a obrigação de remeter a juízo ordinário os crimes graves, impedia o Cabido de dar despacho de culpas enquanto os livros de visita estivessem com o prelado e mandava que na questão da residência se guardasse o Concílio Provincial. A terceira, assinada alguns meses mais tarde, em 14 de novembro, estabelecia regras para a entrega dos livros. Cf.: Ibid., ff. 141-159.

e obrigações do Cabido na Sé não tivessem deixado de acontecer. Em dezembro de 1578, o Arcebispo ordenou que as dignidades que tivessem canonicatos anexos dissessem suas missas ou confiassem os benefícios a cônegos que o fizessem.¹³² No mesmo ano, o Arcebispo realizou visita na qual ordenou reparos na igreja de São João do Souto, a custo do Cabido, que apelou da sentença junto à Relação de Braga, alegando que o abade daquela igreja recebia todos os frutos. O resultado desfavorável ao Cabido foi dado em 1581.¹³³ A oposição e o rancor dos membros do Cabido ainda eram palpáveis e se expressaram por ataques pessoais. Quando se hospedava no mosteiro dominicano de Guimarães, por onde passou em visita à diocese, em 1576, teriam dado ao Arcebispo uma matraca e apedrejado o mosteiro, fazendo ao Arcebispo e seus desembargadores uma série de insultos em altíssimas vozes, como “sujos”, bêbados” e “cornudos filhos das putas”. Frei Bartolomeu dos Mártires ordenou, é claro, que se tirasse devassa sobre o ocorrido, a qual apontou dentre os culpados criados do mestre-escola.¹³⁴

O dominicano impunha seu poder sobre o Cabido ao mesmo tempo que cuidava para o cumprimento das obrigações relativas à cura de almas, garantindo administração dos sacramentos, a celebração da missa, e as condições materiais das igrejas enquanto submetia os capitulares a seu plano de reforma e à sua autoridade. É evidente que o esforço do Arcebispo, em suas relações com o Cabido da Sé, que opunha-se à reforma que o ordinário pretendia implantar na Arquidiocese, foi de reforçar e afirmar sua autoridade, lançando mão de todas as estratégias e alternativas que lhe pareciam disponíveis. E se o enfrentamento direto e o recurso a Roma não pareceram suficientes, Bartolomeu dos Mártires utilizou como arma a própria instituição inquisitorial. Contestado por seus métodos e pela herança infame que deixava àqueles que caíam em suas malhas, instituição com a qual brigou pela jurisdição sobre os fiéis em Trento, o Santo Ofício foi um recurso usado pelo Arcebispo quando lhe foi conveniente, quando foi considerada a melhor alternativa para calar o clero capitular que se colocava contra ele. Uma ferramenta em seu combate contra o poderoso Cabido da Sé de Braga, para o qual verteu esforços, diplomacia e recursos, financeiros ou políticos, cedendo em pouquíssimos pontos.¹³⁵ O reforço de seu poder como antístite era o que estava em jogo, e o Arcebispo foi bem sucedido em boa parte das medidas que procurou impor, apesar do Cabido ter obtido a

¹³² ADB, Gaveta da Sé, 14.

¹³³ ADB, Gaveta 1ª. das igrejas, 115.

¹³⁴ ADB, Coleção Cronológica, 1941.

¹³⁵ Questionamos aqui a amplitude da conclusão de Hugo Ribeiro da Silva sobre a cessão dos prelados nas negociações com os Cabidos para o caso bracarense. D. Frei Bartolomeu dos Mártires prosseguiu seu litígio contra o Cabido da Sé utilizando todos os recursos disponíveis, cedendo aos capitulares em pouquíssimos pontos, apenas quando já haviam se esgotado as possibilidades mais favoráveis à mitra. O prelado bracarense mostrou-se menos aberto à negociação, e este é certamente o motivo da disputa ser uma das mais movimentadas e documentadas do Reino. Cf: SILVA, Hugo. **O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder...** op. cit.

anulação de muitas das demandas de reforma que Bartolomeu dos Mártires tentou implantar; o balanço, entretanto, era muito mais favorável ao Arcebispo.

4.3) O múnus episcopal: o ensino da doutrina e a emenda dos erros

4.3.1) Catecismo e catequese

Se a função do pastor era conduzir suas ovelhas à salvação, era necessário garantir que tivessem o alimento espiritual, colocando à disposição delas um clero preparado que pudesse instruí-las, adverti-las sobre os vícios e erros e administrar-lhes os sacramentos. A preocupação do Arcebispo com a instrução dos fiéis como o mais eficaz meio de prevenção contra os erros contra a fé Católica fora sempre muito marcante em seus escritos e em sua atuação como prelado. Já discutimos aqui como a ignorância era encarada como ensejo de pecado e práticas e pensamentos heréticos, ainda que neste caso o pecador não pudesse ser, de acordo com Bartolomeu dos Mártires, culpabilizado, não tendo consciência de estar indo contra as leis da Igreja. A única falta pela qual poderia se responsabilizar seria a negligência em frequentar a missa, ouvir pregações e procurar o alimento espiritual. Mas, se este não era fornecido, a culpa da ignorância e, conseqüentemente, dos erros e da propagação da heresia, recaía sobre o clero omissor ou ausente. A pregação, o ensino da doutrina, a celebração da missa e a administração dos sacramentos eram dos mais importantes deveres do corpo eclesiástico, dos pastores de almas.

D. Frei Bartolomeu dos Mártires dedicou-se a prover seus diocesanos de tal alimento espiritual, do ensino da doutrina através da catequese e da parenética. A importância do ensino aos diocesanos marcou a atividade pastoral do Arcebispo. Em suas visitas pastorais, como aquelas às Igrejas de Santa Eulália de Fermentões, de Santa Maria do Livramento, em Guimarães, e São Nicolau de Carrizado, ordenou o ensino da doutrina aos domingos aos jovens e a todos aqueles que tivessem necessidade, e determinou que aqueles que não davam boas lições por não terem domínio do latim, preparassem-nas com mais cuidado,¹³⁶ “para que todos saibam o que são obrigados para sua salvação.”¹³⁷

Uma das principais providências tomadas pelo Arcebispo com intenção de gerar um clero bem formado e preparado para atender às demandas da população do Arcebispado foi a criação do seminário, em consonância com as determinações tridentinas. Em instrução para a

¹³⁶ AMAP, C-1489; C-1486. ADB, Visitas e devassas, 47, ff. 41-43.

¹³⁷ ADB, Visitas e devassas, 47, f. 41.

ereção dos seminários em Portugal, documento sem autoria ou data, comentava-se que apenas Bartolomeu dos Mártires teria tomado providências a respeito.¹³⁸ Para atingir seu objetivo, Bartolomeu dos Mártires teve que confrontar o Cabido da Sé a respeito desta questão, que apenas acirrava a contenda entre eles. Desde a celebração do Sínodo Diocesano e principalmente no Concílio Provincial o Cabido protestava contra a ereção do seminário e recusava-se a contribuir com suas rendas para a instituição, utilizando como argumento a ideia de que na Arquidiocese já havia clérigos bastantes para o propósito do ensino e da pregação e a alta de preços e escassez de mantimentos provocada pela instalação dos inicianos na cidade. Em tentativa de composição para apressar a instituição do seminário, o Arcebispo escreveu a Pio V pedindo a redução da contribuição das prebendas, que não fosse cobrado nada daqueles que viviam de distribuições cotidianas somente e que se perdoassem as prestações dos anos anteriores, proposta aceita pelo Papa. Entretanto, a resposta do clero capitular em requisição a Roma era de que aceitariam o seminário caso não fosse construído na cidade de Braga e se o Cabido ficasse isento de contribuir. Apenas em 1574 o Cabido aceitaria o estabelecimento de uma quantia fixa para a ereção do seminário em Braga.¹³⁹ O assunto havia já sido levado à Congregação do Concílio desde o início do imbróglio, em 1567, e a resposta desta, interpretando o decreto tridentino, era sempre de afirmar a necessidade de contribuição da Mitra e do Cabido.¹⁴⁰

Na tentativa de minimizar uma das mais constantes justificativas acerca da omissão dos pastores, a alegada má formação e ignorância destes, e consequente incapacidade de pregar e catequisar, escreveu e publicou em 1564 um *Catecismo* que deveria servir de conteúdo para as prédicas daqueles que não dominassem Teologia, além de constituir um referencial para os sermões de domingos festivos e dias santos.

No Proêmio da obra, o Arcebispo lamentou-se sobre a negligência, os abusos, os maus exemplos e ainda sobre a frieza nas pregações daqueles que deveriam exercer o pastoreio das almas e estimular a devoção nos fiéis:

Poderá ser que alguns dos curas não letrados me responderão: - Como obrigais a dar mais doutrina a nossos fregueses que ensinar-lhes os Mandamentos singelamente, pois não somos letrados?

Aos tais, clara e desenganadamente respondo: - Que a culpa de não ensinarem seus fregueses, não procede de ignorância ou falta de letras, mas da negligencia e preguiça de estudar, e da falta de virtude, e zelo da salvação de almas que estão a seu cargo.¹⁴¹

¹³⁸ ASV, Segr. Stato, Portogallo, 1, ff. 51.

¹³⁹ SILVA, Hugo. **O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder...** op. cit., pp. 66-67.

¹⁴⁰ Congr. Concilio, Libri Litter., 1, ff. 144v-145; 166v-167; 200v, 245, 456v;

¹⁴¹ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. **Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais** [1564]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1962, p. 5.

Como declarava no Proêmio, o conteúdo de seu *Catecismo* era simples, sem matérias demasiado complexas, mas apenas doutrinas morais, que exortassem os fiéis “ao amor das virtudes e ódio dos pecados, a temor da morte, do juízo, do inferno e à esperança do paraíso.” A obra dividia-se em dois livros: no primeiro, tratava-se de pontos básicos da doutrina, dos Dez Mandamentos, dos Pecados Capitais e dos sacramentos, e explicava-se os artigos de fé do Credo e do Pai Nosso, que poderiam se tornar conteúdo de prédicas para domingos não festivos; no segundo, sugeria sermões para as principais celebrações do ano.

A atenção dada ao problema da ignorância, no entanto, ia além da intenção de levar o conhecimento sobre os rudimentos da doutrina a todos os fiéis e, em alguns pontos, os “avisos gerais para Reitores e Curas” ao fim do *Catecismo* cruzavam-se com os debates acerca da correção de delitos em matéria de fé abordados nos outros escritos já analisados aqui e nas discussões tridentinas. Os avisos ao clero local acrescentados ao fim do tratado afirmavam a obrigação da residência declarada pelo Concílio de Trento, lembrando as penitências impostas pelo Decreto aos ausentes, e procurava conscientizar o clero, em especial os Reitores e Curas, da importância do cumprimento das obrigações inerentes à condição eclesiástica, responsáveis pela saúde espiritual do rebanho, que não atuassem apenas como médicos detentores dos remédios para os males da alma, mas que estivessem presentes para *prevenir* estes mesmos males: “De maneira que o próprio ofício dos Reitores é obviar aos pecados, que se não façam, e, depois de feitos, pôr todos os meios para que sejam curados e emendados, admoestando, repreendendo, rogando, ameaçando.”¹⁴² Para tal, ressaltava a importância da proximidade entre os curas e os fiéis. Este deveria conhecer cada um, cada núcleo familiar e informar-se sobre suas vidas, ofícios e famas, além de procurar informações sobre os locais onde se ofendesse a moral: tavernas, casas de jogo, prostíbulos, etc..

Tal conhecimento e grau de inserção na comunidade seriam fundamentais para o policiamento sobre os erros contra a fé Católica. Era responsabilidade de Reitores e Curas admoestar e repreender os pecadores de que tivessem notícia. Tal aviso, entretanto, lembra muito suas considerações sobre o preceito da correção fraterna: era necessário admoestar “em espírito de lenidade e mansidão”, repetidas vezes, e caso esta admoestação não funcionasse, era necessário levar o assunto ao Bispo ou seu Vigário. Ou seja, corrigir em segredo, sem alarde e prejuízo à fama, e solicitar a ajuda do Bispo caso não fosse possível afastar o pecador deste caminho – o mesmo procedimento descrito em seus comentários sobre o *Evangelho* de Mateus, 18, 15.¹⁴³ Com relação à administração dos sacramentos, o Arcebispo instruía acerca da

¹⁴² Ibid., p. 341.

¹⁴³ Ibid., pp. 342-343.

importância de se questionar se o penitente havia pecado em algum caso reservado – o que, como já vimos anteriormente, dá lugar a uma instância diversa de absolvição, a do foro da consciência, tópico extremamente polêmico em Trento, quando se debateu o poder dos bispos de absolvição de heresias neste mesmo foro da consciência, prerrogativa defendida por Bartolomeu dos Mártires.¹⁴⁴ Mais uma vez, a ignorância e a importância do ensino da doutrina aparecem como chave para se compreender a espiritualidade de Dos Mártires e sua concepção de vigilância sobre os fiéis, correção de delitos e reinserção de pecadores e hereges no seio da cristandade.

4.3.2) Os jesuítas no Colégio de São Paulo

O Colégio de São Paulo foi fundado por iniciativa do Arcebispo D. Diogo de Sousa em 1531 e começou a funcionar efetivamente no ano seguinte. Sabe-se que a instituição, criada com o objetivo de que viesse a ser um colégio grandioso, com ensino de Teologia e preparação do clero, teve inicialmente apenas classes de Gramática e Lógica. Este quadro, ainda que muito modesto diante dos objetivos do Arcebispo, representava uma grande mudança no paradigma das instituições de ensino portuguesas, parte de uma tendência que viria a se consolidar com a transferência da Universidade para Coimbra. Era um colégio instituído e dotado de rendas diretamente pela mesa episcopal e destacava a orientação humanista do ensino para formação dos clérigos. Com D. Henrique à frente da Arquidiocese, o Colégio foi elevado a Estudo Geral e foi dotado de novas classes de Retórica, Filosofia, Cânones e Teologia. Todavia, muito rapidamente ficou claro que as rendas aplicadas não eram suficientes para cobrir as despesas, o que, somado às dificuldades para trazer mestres renomados e aos empecilhos colocados pela Coroa, que via a instituição como concorrente ao projeto coimbrão, significou o esgotamento do modelo.¹⁴⁵

A ideia de entregar o Colégio de São Paulo à Companhia de Jesus foi aventada por Bartolomeu dos Mártires muito cedo, provavelmente pouco depois de sua nomeação por D. Catarina, e ainda antes que adentrasse a cidade. De acordo com a correspondência entre os inacianos de Lisboa e o Geral Lainez, o Arcebispo havia requisitado para a fundação do Colégio, ainda no início de 1559, mestres de Gramática e Casos de consciência, bem como

¹⁴⁴ Ibid., pp. 344-345.

¹⁴⁵ RODRIGUES, Manuel. D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Colégio de Braga. *Lusitania Sacra*, v. 10, pp. 101-133, 1978.

padres que pudessem pregar e confessar, para atender as demandas da grei.¹⁴⁶ A questão da pouca renda destinada ao Colégio, que seria sempre um problema, era desde então colocada como um empecilho. Os primeiros pedidos de envio de mestres foram, inclusive, embargados devido à insuficiência de recursos e à pequena magnitude a que a instituição estava destinada caso não fosse possível aumentar sua renda.¹⁴⁷

O antístite, no entanto, cogitava também outras possibilidades. Motivado pelas requisições financeiras dos inacianos ou pela fidelidade a sua Ordem, no início de 1560 deixou esfriar a negociação com os jesuítas e, de acordo com um deles, havia destinado renda perpétua a um monastério dominicano que desejava estabelecer no Arcebispado. Segundo D. Inácio, primeiro Reitor, como consta em carta escrita depois do Colégio ter sido entregue à Companhia, o Arcebispo “por desejo de dilatar sua religião, e também por os de sua ordem fazerem com ele instância, tinha tento de fazer monastério de São Domingos, e já não falava em ter colégio de nossa Companhia.”¹⁴⁸ Assim, Torres estabelecia com prazo a quaresma de 1560 para que o assunto fosse decidido.¹⁴⁹ Um irmão da Companhia teria sido enviado para acompanhar o ordinário em visita, e ao retornar a Braga o Arcebispo teria finalmente se decidido pelo estabelecimento dos jesuítas ali.¹⁵⁰ Em julho já se aguardava a autorização papal para dar início aos trabalhos¹⁵¹ e em setembro o negócio já estava concluído, ainda que as escrituras não estivessem prontas.¹⁵² O assento entre o Arcebispo e o Padre Borja data de fins de agosto. Este determinava que houvesse ao menos três lentes de humanidades, um curso de Artes e lições de Casos de Consciência e de Teologia.¹⁵³ A obrigação de que se lesse Teologia, no entanto, enfrentou alguma resistência e foi objeto de acordos posteriores. A renda insuficiente para manutenção dos mestres e alunos constituía um fator de peso para a manutenção ou corte de

¹⁴⁶ Carta de Torres a Lainez. Lisboa, 18 de abril de 1559. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 118-120.

¹⁴⁷ Carta de Torres a Lainez. Lisboa, 12 de setembro de 1559, ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 147-148.

¹⁴⁸ “por deseo de dilatar su religion, y también por los de su orden le haber por ello instancia, tenia tento de haber monasterio de santo domingo, y ya no hablava en haber collegio de nossa companhia.” Carta de D. Inácio a Lainez. Braga, 12 de junho de 1561. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 61, ff. 22-23. Apesar de ter dado prosseguimento ao projeto com a Companhia, o Arcebispo levou à frente a ideia de estabelecer um convento dominicano no Arcebispado, impulsionando a criação do Convento de Santa Cruz em Viana em 1560.

¹⁴⁹ Carta de Torres a Lainez. Lisboa, 4 de fevereiro de setembro de 1560. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 176-177v.

¹⁵⁰ Carta de D. Inácio a Lainez. Braga, 12 de junho de 1561. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 61, ff. 22-23.

¹⁵¹ Carta de Torres a Lainez. Lisboa, 31 de julho de 1560, ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 209-211.

¹⁵² Carta de Torres a Lainez. Lisboa, 13 de setembro de 1560, ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 217-218.

¹⁵³ ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 79, ff. 337-338.

lições. Pouco após a fundação do Colégio, as aulas de Teologia deixavam de ser uma obrigação contratual,¹⁵⁴ mas o tópico voltaria a ser discutido ainda outras vezes.¹⁵⁵ A questão da renda, no entanto, seguia como um problema, e o Arcebispo, apesar de não se mostrar inclinado a retirar de sua mesa uma quantia maior que a previamente estipulada (750 cruzados), disponibilizava-se a procurar outras formas, como a anexação de igrejas ou fontes de outras instituições.¹⁵⁶

O Colégio começou a funcionar com três classes de latim e uma de Casos de Consciência. Estas últimas eram, ao que parece, o objetivo maior do Arcebispo com a entrega da instituição aos inicianos.¹⁵⁷ Em 1569, quando foi necessário escolher uma área para manutenção dos professores do Colégio, as lições de Casos foram priorizadas sobre as de Teologia.¹⁵⁸ Em carta de Henriques ao geral Borja, mencionou-se a insistência do Arcebispo neste assunto, afirmando que ele não se deixava mudar de opinião nesta matéria.¹⁵⁹ Em março do mesmo ano, pedia que se estabelecesse mais uma lição de Casos.¹⁶⁰ Mesmo quando o Arcebispo encontrava-se em Trento, sua preocupação com estas lições se expressava nas cartas enviadas a Frei João de Leiria, nas quais afirmava ter deixado uma quantia para as despesas com as classes de Casos, e apenas caso seu lugar-tenente não encontrasse suficientes estudantes idôneos a renda poderia ser revertida para outros fins.¹⁶¹ A formação de confessores era o objetivo maior do antístite ao entregar a instituição para a Companhia.

Mais um indício da preocupação do Arcebispo com a preparação dos confessores foi a ordem de publicação de uma edição da *Summa* de Tomás de Vio comentada de acordo com os decretos tridentinos por Frei Antônio do Rosário em 1565.¹⁶²

Cabe notar como, neste ponto, Frei Bartolomeu dos Mártires se aproximava de Carlo Borromeo. Segundo Wietse de Boer, Borromeo fez da confissão a peça principal de seu sistema de controle sobre os diocesanos, assimilando o sacramento da penitência ao disciplinamento dos fiéis através de seu exército de confessores e de normas estritas, as *Avvertenze ai confessori*,

¹⁵⁴ ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 79, ff. 317-318.

¹⁵⁵ ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 79, ff. 430-431.

¹⁵⁶ Carta de Torres a Lainez. Lisboa, 21 de novembro de 1560, ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 236-237.

¹⁵⁷ Carta de D. Inácio a Lainez. Braga, 12 de junho de 1561. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 61, ff. 22-23.

¹⁵⁸ Carta de Tholosa para Borja. Braga, 5 de janeiro de 1569. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 63, ff. 5-6.

¹⁵⁹ Carta de Henriques para Borja. Lisboa, 13 de janeiro de 1569. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 63, ff. 9-11.

¹⁶⁰ Carta de Freire para Borja. Braga, 24 de março de 1569. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 63, ff. 43-44.

¹⁶¹ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires a Frei João de Leiria. Trento, 12 de março de 1562. BNP, Cod. 3711, ff. 8-9.

¹⁶² DE VIO, Tommaso. op. cit..

que acabaram por transformar a confissão em uma ferramenta pouco útil.¹⁶³ De acordo com Paolo Prodi, a imposição de uma ação legislativa, da qual as *Avvertenze* foram expressão, junto à profusão de normas diocesanas decorrentes dos vários sínodos diocesanos e concílios provinciais por ele convocados, foi uma das mais fortes marcas do governo de Borromeo sobre Milão, o que o diferenciava, por sua vez, de Gabriele Paleotti e sua percepção do pastorado (similar àquela de Bartolomeu dos Mártires) como o cuidado de uma infinidade de indivíduos e casos particulares, reduzindo a atividade legislativa a um mínimo indispensável e valorizando o contato com os fiéis.¹⁶⁴

A disciplina e a seriedade com que os estudantes encaravam sua educação no Colégio e seu futuro como clérigos, que pela condição eclesiástica deveriam sustentar um comportamento e aparência de acordo com o que era requisitado de sua condição, parecem ter sido alvo do controle e do zelo pastoral do Arcebispo. Em abril 1572, ordenava a prisão de estudantes do Colégio de São Paulo, provavelmente por razões de indisciplina.¹⁶⁵ A hipótese é corroborada por outra provisão, um ano e quatro meses posterior à primeira (que seria ainda confirmada em dezembro de 1577). Em agosto de 1573, em resposta às notícias sobre o comportamento inapropriado de alguns alunos do Colégio, “que não se lembrando da obrigação que tem de viver virtuosamente, [...] andam de noite com armas, e de dia por fontes, rios, cantos de ruas, e ouros lugares indecentes, e escandalosos, e de pouco serviço de nosso senhor”, a justiça eclesiástica ordenou penitências rígidas aos que desviassem das normas: oito dias no aljube para os que fossem pegos com armas (além da perda destas para o meirinho ou o alcaide); pagamento de três vinténs e três dias no aljube para os que fossem achados em rios, fontes e lugares onde se encontrassem mulheres em dias de estudos ou dias santos; a mesma punição para os que invadissem quintais para roubar frutas, hortaliças ou lenha. No entanto, a provisão determinava que de forma alguma as prisões deviam gerar registro ou processo e estipulava claramente o caráter penitencial e de admoestação da ordem.¹⁶⁶ Tratava-se de disciplinar os confessores e pregadores do Arcebispado.

A ação dos inicianos na cidade parece ter sido extremamente relevante. Como era característica da Ordem, atuaram de forma intensa na prática da confissão, da pregação, e no

¹⁶³ BOER, Witse de. op. cit., passim.

¹⁶⁴ PRODI, Paolo. **Il Cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1959, 2v.; Idem. San Carlo Borromeo e il Cardinale Gabriele Paleotti: due vescovi della Riforma Cattolica. **Critica Storica**. Roma, n. 3, pp. 135-151, 1964.

¹⁶⁵ ADB, Coleção Cronológica, 1917.

¹⁶⁶ ADB, Coleção Cronológica, 1924.

apaziguamento da comunidade, desfazendo inimizades.¹⁶⁷ Ao saber, em Trento, que se formavam os primeiros confessores no Colégio, pedia que estes fossem logo enviados às pequenas igrejas do Arcebispado, para ensinarem ao “povo rude”.¹⁶⁸ Muito relevante é também a ação dos inacianos junto ao próprio Arcebispo, a preocupação deste com a instituição e a boa relação entre as partes. Quando em Trento, pedia notícias extremamente detalhadas sobre o Colégio (as classes, o número de estudantes), reclamando das novas evasivas recebidas, insistia sobre a importância dos gastos relativos às classes de Casos e requisitava que os padres da Companhia se dedicassem ao exercício da confissão e da pregação.¹⁶⁹ O antístite favoreceu o Colégio inúmeras vezes, anexando igrejas para aumentar sua renda.¹⁷⁰ A relação de proximidade que se estabeleceu entre Frei Bartolomeu dos Mártires e o pessoal do Colégio parece ter sido intensa, a ponto do ordinário ter os inacianos como conselheiros e confidentes para assuntos polêmicos e secretos: “o senhor Arcebispo nos tem muito amor e se serve muito dos nossos em amizades, pregar na igreja maior e outras e finalmente trata de seus segredos com os padres seguindo o parecer que lhe dão.”¹⁷¹ É claro que tal afirmação poderia ter a intenção de valorizar a boa relação entre Arcebispo e Companhia e o bom andamento do colégio e é impossível saber quais seriam os assuntos secretos tratados com os jesuítas. Mas cabe considerar a proximidade da espiritualidade do Arcebispo com aquela que permeava a Companhia de Jesus, de valorização da catequese, da intenção de levar a doutrina cristã àqueles que a ignoram, ainda que isto significasse uma viagem ao interior do próprio Reino, às Índias europeias, como magistralmente analisou Adriano Prosperi.¹⁷² O perfil missionário era característica comum e certamente acentuou a identificação entre Arcebispo e inacianos, relação de proximidade iniciada ainda quando Dos Mártires viveu em Évora como mestre de D. Antônio e que certamente contribuiu para o aprofundamento de sua espiritualidade voltada

¹⁶⁷ Carta de D. Inácio a Lainez. Braga, 12 de junho de 1561. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 61, ff. 22-23; Carta de Henriques para Borja. Coimbra, 18 de março de 1562. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 62, ff. 22-23.

¹⁶⁸ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires a D. Inácio. Trento, 10 de setembro de 1562. BPE, CVIII/2-4, ff. 229-230.

¹⁶⁹ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires a D. Inácio. Trento, 10 de fevereiro de 1562. BPE, CVIII/2-3, ff. 385-386v.

¹⁷⁰ ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 60, ff. 236-237; 61, ff. 16-17, 100-101, 198-199; 62, ff. 36-37, 127-128; 63, ff. 7-8, 9-11, 43-44, 183-184; 64, ff. 92-93, 124-125, 171-172; 68, ff. 298, 308-311; 79, ff. 344-345, 346v-347, 356-375, 348, 402-405, 422-427, 428-429, 430-431, 432-433, 434-436, 437-440, 445-446, 455-458, 459-462, 463-466, 469-472; 83, ff. 116-118.

¹⁷¹ “el señor arcobispo nos tiene mucho amor y se sirve mucho de los nuestros en amistades, predicar en la iglesia mayor y otras y finalmente trata de sus secretos con los padres siguiendo el parecer que le dan.” Carta de Siqueira a Mercuriano. Braga, 9 de fevereiro de 1579. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 68, ff. 85-86.

¹⁷² PROSPERI, Adriano. O missionário... op. cit., passim; Idem. **Tribunais da consciência**...op. cit..

para a misericórdia, a pregação e a valorização da presença do líder religioso junto aos fiéis. Talvez os segredos tratados com os membros da Companhia do Colégio de São Paulo dissessem respeito ao ensino da doutrina aos ignorantes, à confissão e absolvição dos erros, a métodos de correção questionados, à preservação da fama dos penitentes? Provavelmente nunca saberemos. Mas o próprio fato de que havia segredos entre o Arcebispo e os jesuítas é indicativo de que se tratava na Arquidiocese de questões que poderiam ser consideradas inapropriadas, como questionadoras de uma ordem estabelecida, caso viessem a conhecimento público.

4.3.3) Espelhos de bispos e catequese: o pastor de almas

Em 1565, D. Frei Bartolomeu dos Mártires publicava o tratado que havia escrito em Trento acerca do *múnus* pastoral e que havia servido de inspiração a São Carlo Borromeo. Uma cópia do original entregue a Borromeo permanece na Biblioteca del Capitolo di Milano, sem muitas diferenças do texto que seria impresso.¹⁷³ A obra, que havia sido publicada a pedido de Frei Luís de Granada, tratava de forma ampla e profunda das obrigações atinentes ao governo das almas e apontava os pecados capitais dos mitrados, oferecendo o arcabouço teológico e espiritual que o Concílio de Trento falhou em desenvolver em seus decretos.

Assim como o *Catecismo*, a obra divide-se em duas partes. Na primeira, o antístite elencou passagens de escritos dos Doutores da Igreja acerca dos deveres dos bispos, e da dedicação e comportamento a que o ofício obrigava. Na segunda, ainda utilizando-se do mesmo alicerce e convocando as mesmas autoridades para sustentar seus argumentos, imprimiu sua posição a respeito do *múnus* episcopal em 12 capítulos: 1 - Solicitude que fica bem a um bispo, ou o que não lhe convém; 2- Gravidade, afabilidade e bondade do pastor; 3- Compaixão e generosidade; 4- Cuidado que o bispo deve pôr na oração, na contemplação e no santo sacrifício da missa; 5- Pureza de intenção, constância e firmeza nos Sagrados Decretos; 6- Humildade e modéstia dos prelados no seu estado e na sua pessoa; 7- A pregação, *múnus* primordial do bispo; 8-Paciência e constância do pastor nas adversidades e perseguições; 9- Zelo pela justiça, coragem e grandeza da alma contra os pecados; 10- Contra a pusilanimidade, os escrúpulos, a vã tristeza; 11- Prudência e circunspeção do pastor nas palavras e nas ações; 12-A mesa do bispo.

A exaltação do *múnus* episcopal foi muitas vezes abordada no tratado de forma comparativa à vida contemplativa e conventual, dilema que provavelmente assolava muitos dos

¹⁷³ BCM, 2-E-5-14.

que eram retirados dos mosteiros para, sob indicação da Coroa, receber a mitra, sem antes terem exercido a cura de almas ou qualquer cargo administrativo – e que parece ter incomodado muito o próprio Frei Bartolomeu dos Mártires no início. O dominicano afirmava que, embora a vida contemplativa fosse mais doce, a vida dos ordinários era mais útil e necessária. Como primeiro dever do prelado, o Arcebispo apontava a residência, como condição fundamental para o cuidado com os diocesanos, razão primeira da existência do episcopado. Citando São Bernardo, ressaltava que aqueles que deixavam suas ovelhas sem cuidado não eram pastores mas lobos.¹⁷⁴

Os bons pastores, enquanto os súditos dormem, estão de vigia, como quem há de dar conta das suas almas: passam a noite em oração, investigam com sagacidade as ciladas do inimigo, antecipam-se aos planos dos maus, descobrem-lhes as armadilhas, entregam o seu coração à oração matutina na presença de Deus, seu criador, conscientes da sua incapacidade para guardar a cidade. Portanto, todos os que obtivestes este ministério, olhai por vós e pelo depósito precioso que vos foi confiado: trata-se duma cidade, velai pela sua guarda e concórdia; trata-se duma esposa, cuidai do seu adorno; trata-se das vossas ovelhas, procurai apascentá-las.¹⁷⁵

Dos Mártires afirmava ainda o múnus episcopal como dever de cuidar piedosamente de todos, mesmo daqueles que tivessem escolhido o caminho do erro ou daqueles externos à jurisdição da Igreja: “quer se trate de uma mulherzinha, ou de um plebeu, ou dum pagão, ou dum herege, etc.”¹⁷⁶ Vê-se aqui não somente a necessidade de trazer de volta a ovelha desgarrada do rebanho como também a preocupação com a conversão daquelas que nunca fizeram parte dele.

A presença do bispo junto a seus diocesanos tinha lugar especialmente através da pregação, do ensino e das visitas. A parenética era considerada tão que importante que Dos Mártires sugeria que, se por debilidade o bispo não pudesse pregar e governar a diocese, delegasse a segunda tarefa e cumprisse a primeira.¹⁷⁷ Tal dedicação às obrigações pastorais seriam possíveis somente caso o ordinário não afrouxasse o cuidado de sua vida interior, dedicando-se à oração e aos exercícios espirituais, como o combustível para “suportar o peso e calor dos negócios exteriores.”¹⁷⁸

Quanto às virtudes e ao comportamento dos antístites, Bartolomeu dos Mártires ressaltava a humildade, a gravidade e austeridade em oposição à ostentação e à vaidade. Para extirpar os vícios, era necessário combatê-los com a vigilância, as palavras e o exemplo. O Arcebispo definiu como as três pestes para as funções episcopais a honra, o dinheiro e a mesa.¹⁷⁹

¹⁷⁴ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. **Estímulo de Pastores** [1565]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1981, p. 93.

¹⁷⁵ Ibid., pp. 148-149.

¹⁷⁶ Ibid., p. 154.

¹⁷⁷ Ibid., p. 248.

¹⁷⁸ Ibid., p. 204.

¹⁷⁹ Ibid., p. 348.

As alegrias mundanas com que se regalavam os bispos eram maldades impunes que não deveriam mais ser toleradas. Aqueles responsáveis pela cura de almas deviam estar acima das afeições e obras terrenas,¹⁸⁰ morrer para as paixões da carne e viver espiritualmente, desprezando as comodidades do mundo,¹⁸¹ como indicou São Gregório: o pastor deve dominar mais os seus vícios que os seus súditos.¹⁸² E o mau exemplo dado por seus erros os fazia ainda mais responsáveis pelos erros cometidos por suas ovelhas.¹⁸³

Há, porém, dois tópicos de extremo interesse para a hipótese que defendemos aqui, que se destacam no tratado e permeiam o texto do início ao fim: a concepção do *múnus* pastoral como uma espécie de governo sobre os diocesanos¹⁸⁴ e o caráter brando e misericordioso da correção de seus erros. Tópicos que se cruzam e se complementam, como já foi tantas vezes proclamado neste trabalho: a correção dos delitos demanda a autoridade conferida ao bispo como governador das almas ao mesmo tempo que a estimula e reafirma.

A escolha da passagem que abre o primeiro capítulo da obra, retirada da Pastoral de São Gregório, já indicava o conteúdo fundamental do tratado, o *múnus* pastoral como uma forma de governo, de exercício de poder: “*Ser elevado ao episcopado é ser elevado à condução dos*

¹⁸⁰ Ibid., p. 15.

¹⁸¹ Ibid., p. 13.

¹⁸² Ibid., p. 19.

¹⁸³ Ibid., p. 27.

¹⁸⁴ Em suas reflexões sobre a governabilidade na sociedade contemporânea, Foucault identificou a organização pastoral cristã como a origem de um poder governativo. Segundo Foucault, o cristianismo teria iniciado a história do pastorado no ocidente. O pastor não apenas representava a relação entre Deus e os homens mas seria também o guia para a salvação que prescreve a lei e ensina a verdade a ser seguida. O zelo do pastor, que teria como função conduzir seu rebanho à salvação, se traduzia em uma vigilância sobre cada uma de suas ovelhas, constituindo-se, assim, em um poder para conduzir os homens. O poder pastoral caracterizava-se por sua autonomia, dotado de regras e técnicas próprias. As especificidades da relação pastor-rebanho podem ser expressas, para Foucault, em alguns pontos. O primeiro seria seu caráter integral e paradoxalmente distributivo, no sentido de que o pastor deve assegurar a salvação de todas as suas ovelhas, o que significa que ele deveria aceitar a possibilidade de sacrificar uma ovelha em prol do rebanho, e vice-versa. O segundo diz respeito à responsabilidade analítica do pastor, que deveria dar conta, no dia do juízo, dos méritos e deméritos de cada um de seus protegidos. O terceiro ponto corresponde à transferência instantânea dos méritos e deméritos de cada ovelha ao pastor. O quarto, denominado de inversão do sacrifício, apresenta a necessidade do pastor aceitar morrer física e espiritualmente (uma vez que tomaria para si os deméritos de cada uma de suas ovelhas) por seu rebanho – no entanto, seria justamente através dessa inversão de sacrifício que ele poderia ser salvo. O exercício do poder pastoral teria dado origem àquilo que Foucault chamou de *instância da obediência pura*; conformando a submissão de cada ovelha a seu pastor em uma relação de dependência integral, cuja finalidade seria a própria obediência. O pastor direciona a conduta cotidiana de seu rebanho, através da observação, da vigilância e do ensino – que consiste não apenas em difundir os princípios cristãos, mas em fazer de sua própria vida um exemplo – e dirige as consciências de suas ovelhas de maneira permanente. E o exame de consciência, através do qual cada ovelha expõe ao pastor seus atos, temores e pensamentos, apenas aprofunda a relação de dependência e proporciona à ovelha a elaboração de uma verdade oculta à qual apenas o pastor tem acesso e através da qual assegura o comportamento do rebanho. Embora alguns pontos destacados por Foucault possam parecer pouco satisfatórios, como a ideia de uma total obediência por parte do rebanho, há que se destacar algumas semelhanças entre este modelo e o manifesto do dominicano, sendo a primeira delas a ideia do poder pastoral como uma forma de governo dotada de regras próprias e baseada na proximidade entre o pastor e o rebanho. Além disso, devem ser destacadas a vigilância constante, a possibilidade do sacrifício e a responsabilidade pelos deméritos das ovelhas. Cf.: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

povos, a modelo de vida, a norma irrepreensível de vida evangélica [...].”¹⁸⁵ E, no espelho de bispos de Bartolomeu dos Mártires, o governo dos diocesanos exercia-se fundamentalmente através do policiamento e correção, assunto que marca a obra do começo ao fim. A vigilância do pastor sobre as ovelhas era, além de obrigação para a salvação das almas postas sob seus cuidados, manifestação de sua autoridade como mitrado.

Forte indício da enorme importância que a jurisdição do bispo sobre os diocesanos como soberana assumia na concepção de governo pastoral de Bartolomeu dos Mártires é a escolha de ressaltar a discussão levantada por São Bernardo contra a autoridade papal, a respeito da prática de eximir diocesanos da autoridade episcopal, o prelado imediato, fazendo-os responderem diretamente ao Papado. Apesar de ser uma passagem rápida do texto, sem maior desenvolvimento, constitui um trecho isolado, sem relação com os outros tópicos levantados e, portanto, não essencial à composição do argumento, o que indica, mais uma vez, a relevância da questão para o Arcebispo de Braga, evidente já nas discussões tridentinas a respeito do poder episcopal em relação ao poder papal e da tentativa de afirmação do *ius divinum*.

A presença da repreensão e emenda dos erros contra a fé como elementos definidores do múnus episcopal e da expressão da autoridade dos bispos sobre seus diocesanos dava-se, todavia, através da consolidação de um conceito *sui generis* de correção de delitos, que remete aos escritos dos tempos do Mosteiro da Batalha. Uma correção branda, paternal e sem alarde.

A primeira entrada sobre o assunto, citando São Gregório, procurava evidenciar como o exercício da vigilância poderia se dar apenas a partir da confiança das ovelhas no pastor para lhe confidenciarem seus erros e tentações, “como quem recorre ao colo da mãe.”¹⁸⁶ A utilidade do pastor se fundava na bondade e na piedade que os aproxima das ovelhas, e a tendência a punir de forma despótica, da qual o distanciamento das ovelhas seria sinal, nada mais era que a fuga da obrigação de se avizinhar, ensinar:

Ouçam isso os prelados que gostam sempre de incutir medo aos seus súditos, mas raramente de lhes ser úteis. *Aprendeis os que julgais os homens.* Aprendeis que deveis ser mães, e não senhores, dos vossos súditos; procurai antes ser amados do que temidos. Se, no entanto, tiverdes de usar de rigor, que seja paternalmente e não despoticamente. Mostrai-vos mães, no carinho, e pais na correção. Tornai-vos mansos, bani qualquer laivo de selvageria, acabai com os açoites, tomai atitudes maternas: que os vossos peitos estejam túrgidos de leite e não de arrogância. Porque fazeis pesar o vosso jugo sobre aqueles, cujo fardo deveis suportar? Porque é que os pequeninos, mordidos pela serpente, fogem à vista do sacerdote, para quem deviam correr como para o colo materno? Se sois varões espirituais, *educai deste modo, em espírito de mansidão; refletindo cada um sobre si mesmo, não caia também em tentação.*¹⁸⁷

¹⁸⁵ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. **Estímulo de Pastores** ...op. cit., p. 11 (grifo meu).

¹⁸⁶ Ibid., p. 17.

¹⁸⁷ Ibid., pp. 182-183. Os grifos são do autor.

A alegoria do pastor como mãe no sentido daquele que corrige com piedade é recorrente no tratado. Ao falar sobre visitas pastorais, o Arcebispo lembrava ainda que muitas vezes os súditos poderiam ter casos reservados a confessar, e, dada a boa relação baseada na confiança e não no temor, confidenciariam mais facilmente tais erros ao bispo. Cabe lembrar que neste caso estava incluído também o delito de heresia, que poderia ser secretamente absolvido pelo antístite de acordo com os decretos tridentinos, e o Arcebispo convenientemente rememorava este direito. Em determinada passagem, afirmava explicitamente a preferência pela admoestação secreta em prol da punição pública: “Fazei frequentemente, com amor, admoestações secretas e correções paternas; isto é, muitas vezes, mais eficaz e mais útil a filhos de bom coração, do que os castigos públicos e judiciais.”¹⁸⁸

Dos Mártires elegia a representação de São Gregório do pastor como mãe da piedade e pai da disciplina; os dois componentes da correção, disciplina e piedade eram comprometidas caso uma fosse exercida sem a outra.¹⁸⁹ A severidade, o lado paterno da correção, era fruto da seriedade e da prudência, e não da tirania. O Arcebispo citava ainda São Bernardo para afirmar que, mesmo quando severa, a caridade do pastor não esquece suas entranhas maternais.¹⁹⁰ De acordo com o Arcebispo, o mal deveria ser vencido pelo bem, “não é Satanás que expulsa Satanás.”¹⁹¹ A bondade seria mais efetiva que a severidade, o castigo deve corrigir a falta, e não puni-la.¹⁹²

A repressão aos erros era apontada como mais proveitosa quando intermitente, sem afrouxar, mas sem se precipitar,¹⁹³ pois “nem tudo o que é lícito convém imediatamente.”¹⁹⁴ A correção não deveria ser movida pela paixão de vingança do juiz, mas sim pela obrigação deste de cumprir seu dever.¹⁹⁵ Convocava São Bernardo para suplicar que os prelados não se precipitassem na sentença.¹⁹⁶ A caridade, virtude da correção, era colocada por Bartolomeu dos Mártires como paciente e movida pela razão. O pastor deve converter o delinquente de seu erro, para o que seria necessário esperar, dissimular e suportar. A correção era afirmada ainda como prova da paciência do mitrado, cujo papel seria atrair e ensinar. Seu dever seria oferecer remédio, livrar do pecado o pecador, e não curá-lo de forma passageira. A questão das paixões

¹⁸⁸ Ibid., p. 302.

¹⁸⁹ Ibid., p. 21.

¹⁹⁰ Ibid., p. 96.

¹⁹¹ Ibid., p. 127.

¹⁹² Ibid., p. 298.

¹⁹³ Ibid., p. 78.

¹⁹⁴ Ibid., p. 98.

¹⁹⁵ Ibid., p. 99.

¹⁹⁶ Ibid., p. 100.

aparece também com alguma recorrência no tratado, como quando, citando São Gregório, advertia que o pastor deve ser paternalmente severo na correção, “com discricção e sem ira.”¹⁹⁷ A correção, como ato de caridade, não deve dar vazão ao ódio do juiz nem infamar o pecador.

O Arcebispo utilizava as palavras de São Gregório para sugerir ainda mais, que não apenas a repreensão e a correção piedosa eram as respostas possíveis ao erro descoberto, mas havia ainda outras possibilidades. A permissividade e a transigência constituíam também uma forma de vigilância e tentativa de emenda em alguns casos: “Nestes tempos, há coisas que a santa Igreja corrige por zelo, outras que tolera por mansidão e outras que dissimula por justos motivos; de modo que muitas vezes é pela tolerância e pela dissimulação que atalha os males contrários.”¹⁹⁸ A transigência constituía um passo importante para a correção daqueles que se encontrassem dominados pela cólera e não aceitassem emenda. O Arcebispo retomava a ideia já discutida aqui contida em seus comentários sobre a correção fraterna de que seria mais proveitoso aguardar momento oportuno para a correção.¹⁹⁹ E caberia ao bispo distinguir aqueles que não deveriam ser corrigidos imediatamente.²⁰⁰ O antístite citava também Próspero, em sua afirmação de que aqueles que não querem se emendar devem ser suportados com paciência.²⁰¹ A misericórdia da condescendência era aclamada também pela alusão de Santo Agostinho ao episódio bíblico de Jesus impedindo o apedrejamento da mulher adúltera como exemplo a ser seguido.

A partir desta passagem, Bartolomeu dos Mártires indicou como Santo Agostinho tratou da ação dos bispos junto aos réus da justiça civil, que interferiam em seus processos em prol de uma correção mais piedosa:

no tempo de S. Agostino, os bispos intercediam muito frequentemente pelos réus junto dos poderes civis. E têm desculpa, embora algumas vezes aqueles por quem intercediam degenerassem em pior, por não serem punidos: o seu mérito é maior, pela boa intenção com que procuram inculcar a compaixão e mansidão (pois cada qual é tanto melhor, quanto mais bondoso é) e aproveitar ao seu bem espiritual.²⁰²

¹⁹⁷ Ibid., p. 286.

¹⁹⁸ Ibid., p. 49. Como afirmou Adriano Prosperi, a parábola neotestamentária do trigo e do joio não permitia que este último fosse exterminado pelos bons cristãos, sendo a colheita e separação relegadas ao tempo do julgamento; recomendava-se a convivência e a paciência. Houve aqueles que se manifestaram contra a o estímulo à erradicação da heresia, sublinhando de acordo com a parábola que ao invés de exterminados, os hereges deveriam ter a chance de emenda, como Sebastiano Castellione e Celio Secondo Curione (em tratado anônimo), e ainda Erasmo, com a ressalva de que a aplicação do princípio evangélico devia ter em vista a separação entre autoridade secular e episcopal, sendo que somente a primeira devia usar a força. Cf.: PROSPERI, Adriano. *Il grano e la zizzania. L'eresia nella cittadella cristiana*. In: Idem. **America e apocalisse e altri saggi**. Pisa: IEPI, 1999, pp. 211-232.

¹⁹⁹ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. **Estímulo de Pastores** ...op. cit., p. 292.

²⁰⁰ Ibid., p. 338.

²⁰¹ Ibid., p. 113.

²⁰² Ibid., p. 119.

Estaria o Arcebispo sugerindo que os antístites, movidos por sentimentos de piedade, intercedessem novamente junto a outros tribunais?

O Arcebispo abordou ainda a tão cara a ele questão da falta cometida por ignorância como delito a ser emendado com extrema brandura,²⁰³ e insistiu que os vícios só poderiam ser extirpados pelo ensino: “Na minha opinião, não é com aspereza, nem com dureza, nem com despotismo que tais vícios se extirpam, mas mais pela instrução do que pela coação, mais com admoestações do que com ameaças.”²⁰⁴

Se o Arcebispo de Braga insistia em uma correção pela via da catequese, não estava sozinho, como já foi dito aqui. Pouco depois de acesa a primeira fogueira em Portugal, surgiu o *Espelho de christãos novos convertidos* do cisterciense Francisco Machado. Escrito em 1541 e dedicado ao Cardeal D. Henrique, não obteve autorização para ser publicado. Seu autor procurava admoestar os cristãos-novos de seus erros, apresentando uma série de argumentos sobre como o Messias esperado pelos judeus era Jesus Cristo. Machado afirmava sua intenção de “amover” e “persuadir”.²⁰⁵ Da mesma forma, o *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* de João de Barros, escrito entre 1542-1543 e também dedicado ao Cardeal, onde se afirmava a alternativa da catequese e da admoestação, permaneceu manuscrito.²⁰⁶ Ambos consistiam em tratados que evidenciavam os supostos erros dos cristãos-novos do ponto de vista teológico e cuja leitura seria em si mesma o remédio, o meio de persuasão. Já a proposta do Arcebispo de Braga tratava-se de um modelo positivo, como é característica do gênero dos espelhos, de governo espiritual das almas baseado na caridade e na proximidade entre líder e seus súditos, e, portanto, na normalização pela via persuasiva e exemplar. O tratado de Bartolomeu dos Mártires dirigia-se ao próprio clero, a seus pares, com uma proposta claramente fundada em um cristianismo considerado primitivo, germe do pastorado e da evangelização dos povos pagãos, que insistia na correção dos erros pela persuasão, pelo ensino e até mesmo pela tolerância. Uma correção maternal que, por todas as características afirmadas, contrapunha-se, ainda que não explicitamente, a um tipo de correção infamante, que mais punia que ensinava, e que afastava aquele que erra de seu líder espiritual e, portanto, do caminho da salvação.

²⁰³ Ibid., p. 289.

²⁰⁴ Ibid., p. 335.

²⁰⁵ MACHADO, Francisco. *Espelho de christãos novos convertidos* [1541]. DORDIC, Evelyn (org.). Madison: University of Wisconsin, 1965.

²⁰⁶ BARROS, João. *Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* [1543]. Lisboa: Livraria Studium, 1950.

Nesse sentido, aproxima-se do tratado do bracarense a carta escrita por D. Gaspar de Leão, Arcebispo de Goa desde 1560, para acompanhar a publicação do *Tratado que fez mestre Jerônimo, médico do Papa Bento XIII, contra os Judeus, em que prova o Messias da Lei ser vindo*, em 1565. É possível perceber algumas semelhanças entre as trajetórias de Bartolomeu dos Mártires e Gaspar de Leão: a recusa inicial a aceitar a mitra, o controle mais estreito sobre o clero local e o zelo na aplicação das normas tridentinas através de concílios provinciais. Mas, anterior à ação positiva de reforma, percebe-se uma espiritualidade comum, que convergia na concepção do múnus episcopal como governo pastoral, fundado sobre a caridade e a catequese. Isto ficava claro logo no início da carta, em que se dizia obrigado por seu ofício pastoral a apascentar suas ovelhas “enfermas, fracas, mancadas, desprezadas e perdidas.”²⁰⁷ O Arcebispo ressaltava que, se não estivessem obstinadas há muito tempo, não se devia perder a esperança de mostrar a elas as causas de sua perdição: a ignorância em que eram deixados por malícia dos rabinos, os lobos que se alimentavam das ovelhas débeis. Nas palavras do próprio Gaspar de Leão:

Tenho só uma esperança de vossa salvação, porque como sois povo ignorante, e gente enganada da malícia dos rabis, se tirais a obstinação de vosso coração, e o crédito que lhe tendes, ainda que perdidos, confio no Senhor que vos salvareis. Vedes aqui os títulos de vossas desventuras. Mas é muito de maravilhar, sendo a cegueira do pecador uma das principais misérias, como nesta autoridade vos não chamou o Senhor cegos, nem a vós, nem a vossos rabis? A meu ver foi porque vós sois os enganados, e eles os maliciosos; eles por seu interesse vos enganaram vai em mil e seiscentos anos, ensinando-vos o messias não ser vindo, e tendo para si que é vindo, maliciosamente vos mentem, perdendo mais que todos.²⁰⁸

Dizendo-se movido pelo zelo e pela compaixão e por seu ofício pastoral, o Arcebispo afirmava como sua obrigação trazer para junto das outras as ovelhas perdidas por malícia de seus líderes. O rebanho era único, ao qual deviam ser integradas as ovelhas apartadas, mostrando-lhes o caminho correto. Dada a distância entre Goa e Braga (ou mesmo entre Goa e Roma, onde o tratado do bracarense também era conhecido) e a proximidade temporal das publicações, é difícil pensar que D. Gaspar de Leão tivesse conhecimento do *Stimulus Pastorum*, mas a proposição da conversão e correção pela via da misericórdia e da catequese era tópico de relevância dos debates teológicos de meados do século XVI.

O *Estímulo de Pastores* pode ter servido de impulso para o espelho de bispos de Luís de Granada, de quem Bartolomeu dos Mártires era próximo, como já foi indicado anteriormente. Foi o próprio Granada, inclusive, quem promoveu a primeira edição do tratado.

²⁰⁷ SANTA FÉ, Jerônimo de. **Tratado que fez mestre Jerônimo, médico do Papa Bento XIII, contra os Judeus, em que prova o Messias da Lei ser vindo** [1565]. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2014, p. 47.

²⁰⁸ Ibid., p. 52.

Publicado também em 1565, *De officiis et moribus episcoporum*²⁰⁹ tratava fundamentalmente da escolha dos antístites pelas Coroas, das obrigações do bispo, destacando a pregação, a realização de visitas pastorais e a caridade e, por fim, da espiritualidade dos ordinários, tema abordado no tratado do bracarense.

Por outro lado, havia já um espelho de bispos a levantar pontos muito similares àqueles convocados por Dos Mártires em seu tratado que era provavelmente conhecido por ele quando da escrita de seu *Estímulo de Pastores*. O *Speculum Pastorum* do Arcebispo de Toledo Bartolomé Carranza, figura que o Arcebispo de Braga defendeu vigorosamente em Trento, certamente esteve ao alcance do bracarense enquanto esteve naquela cidade, visto que estimava-se que o espelho de Carranza tenha sido escrito durante sua participação em fase anterior da assembleia, entre 1551-1552. A hipótese de que o texto era conhecido por Frei Bartolomeu dos Mártires e tenha servido de inspiração a ele é reforçada pelas diversas passagens similares ou até mesmo iguais em ambos os tratados, sendo que algumas delas convocavam a autoridade das Escrituras ou de Doutores da Igreja. Por exemplo, no ponto em que tratam da visita como o principal cuidado pastoral, através do qual o bispo exerce os três atos hierárquicos de purificar, iluminar e aperfeiçoar.²¹⁰

O pressuposto do múnus episcopal como uma espécie de governo das almas consolidado sobre a caridade, a vigilância e a condução dos súditos à salvação é a base dos dois tratados. O Arcebispo de Toledo apontava em sua obra a importância do bispo prover nas causas de justiça relativas a seus diocesanos e advertia, convocando Crisóstomo, que justiça sem misericórdia não é justiça, mas crueldade, e que cabia ao bispo corrigir os vícios e excessos dos súditos e do clero e reformar seus costumes sem sangue nas mãos. Além disso, ressaltava como a excomunhão devia ser repensada como forma de punição, uma vez que a exclusão de um fiel do corpo da Igreja não permitia sua correção e cura.²¹¹ No entanto, a necessidade de corrigir os diocesanos seria muito menor se o pastor cumprisse sua obrigação de vigiar a grei e ensiná-la, uma vez que o terreno cuidado não seria fértil às pragas demoníacas.²¹²

Pode-se concluir que a proposta da conversão e correção pela persuasão era já há algum tempo debatida quando da escrita do *Estímulo de Pastores*. A alternativa era defendida por alguns dos religiosos e teólogos mais prestigiados dos impérios português e espanhol, ainda que

²⁰⁹ GRANADA, Luis de. *De officiis et moribus episcoporum* [1565]. In: **Fray Luis De Granada. Obras Completas**. [s/l]: F.U.E., 1999, v. XV.

²¹⁰ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Estímulo de Pastores*...op. cit., p. 168; CARRANZA, Bartolomé. *Speculum Pastorum* [1551-1552]. Salamanca: Universidad Pontifica de Salamanca, 1992, p. 101.

²¹¹ Ibid., pp. 96-100.

²¹² Ibid., pp. 103-106.

fossem poucos. Uma ideia que atingiu grande circulação – foram várias as edições do *Estímulo de Pastores* pelo continente europeu, em especial na Península itálica, onde a publicação da obra foi impulsionada pelo Arcebispo de Milão Carlo Borromeo. Bartolomeu dos Mártires não era voz isolada. Permaneceria, todavia, como clamor infrutífero.

4.4) Visitas pastorais e Inquisição: a correção dos delitos contra a fé

4.4.1) A visita pastoral

Como afirmou em seu *Estímulo de Pastores*, uma das maiores obrigações do bispo era visitar cada igreja de sua diocese. Era através da visita que o antístite conhecia seus diocesanos, fazia-se próximo a eles para conhecer suas aflições e seus pecados e podia admoestá-los, ensiná-los e corrigi-los, encaminhando suas ovelhas em direção a salvação:

De entre os cuidados pastorais, tem lugar principal o de visitar a diocese. A visita é como que a alma do governo episcopal, visto que por meio dela o pastor se comunica mais efusivamente a todas as suas ovelhas, cujo bem e proveito tão amplamente procura. O verdadeiro bispo, quando sai a visitar as paróquias da sua diocese, é como o sol quando sai a iluminar as terras, realizando os três atos hierárquicos, que vêm a ser: purificar, iluminar e aperfeiçoar. Cumpre-lhe exortar, pregar, admoestar, repreender, conferir os sacramentos, ver se o santo Sacrifício da missa se celebra com reverência e decência; finalmente, deve procurar consolar a todos os que choram e se encontram na indigência, prestando-lhes todo o socorro.

São inúmeros os proveitos que se tiram duma visita pessoal do bispo; entre outros, não é pequeno o poder remediar coma sua presença tantos males, que não se remediariam tão útil e eficazmente pelo envio de um visitador: é que não basta perdoar as faltas, levantar as excomunhões ou outras penas; requerem-se palavras autorizadas e repassadas de caridade, ora severas, ora brandas, e infinitos outros remédios, que só a um verdadeiro pastor e esposo podem ocorrer, porque ama a sua grei como uma esposa; de nada disso se importa o visitador mercenário.²¹³

O dominicano exaltava a visita pessoal do bispo como o meio mais eficaz de oferecer a seus súditos a emenda dos vícios e erros, a principal função da visita. Insinuava, todavia, uma correção fundada na caridade e no amor do bispo por suas ovelhas como o remédio mais eficaz.

As visitas pastorais constituíam um importantíssimo instrumento de controle sobre as consciências e comportamentos, possibilitando a vigilância, a punição, e a tentativa de repressão a práticas que se distanciassem dos padrões estipulados como desejáveis pela doutrina católica, fossem estas relativas à fé e à ortodoxia ou à moral cristã. O caráter fundamental deste instrumento de policiamento dava-se pelo vasto alcance da enraizada rede diocesana, o que permitia a presença do visitador nas distantes e interioranas paróquias e possibilitava que o

²¹³ MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Estímulo de Pastores*...op. cit., pp. 168-169.

sistema de vigilância se aproximasse dos fiéis.²¹⁴ De acordo com o historiador italiano Roberto Bizzocchi, a concretização dos atos de reforma dos visitadores tridentinos eram parte de uma ofensiva jurisdicional que não tinha como fim a si própria, mas à imposição de um modelo de comportamento desejado pela autoridade secular.²¹⁵ Consideramos esta reflexão, talvez, demasiado focada no projeto normalizador da autoridade civil, diminuindo a importância do projeto da Igreja de moralização dos comportamentos, conduzido por muitos com genuína dedicação em prol de uma purificação da fé, e dos desejos de boa parte dos fiéis de seguir os preceitos da Igreja e descarregar a consciência. Ainda assim, as palavras do autor são indicativas da enorme importância das visitas pastorais como instrumento de normalização das práticas relacionadas à religião e de controle sobre as consciências.

O procedimento era frequentemente realizado pelo ordinário ou um visitador por ele nomeado, ou por um visitador do Cabido, dependendo de que instituição detinha jurisdição sobre cada igreja. No caso bracarense, o direito de visita sobre as igrejas da cidade, incluindo a Sé, foi objeto de conflito entre Arcebispo e clero catedralício, como vimos. A visita era precedida por um edital lido pelo pároco, através do qual dava-se conhecimento à população sobre os casos que deveriam ser denunciados. Para a leitura, a presença dos fiéis e do clero era obrigatória, mediante pagamento de pena pecuniária. O cerimonial da visita iniciava-se pela celebração da missa e procissão e absolvição de defuntos, até que tinha início a visita propriamente dita. Esta dividia-se em duas partes: na primeira, realizava-se a inspeção física e material das igrejas, através da qual eram analisadas as condições da igreja de receber os fiéis e o aparato necessário para os ritos, como a pia batismal, os santos óleos, as imagens e relíquias, etc.; na segunda, dava-se o momento da devassa, do recolhimento de denúncias feitas pelos paroquianos, selecionados a partir do último rol de confessados. Cabe salientar que os visitadores questionavam os que compareciam à mesa sobre os casos citados no edital a respeito de casos de conhecimento público; os paroquianos eram interrogados especificamente somente após um número razoável de denúncias sobre um mesmo caso e, nesta situação, eram convocados aqueles citados nas denúncias como possíveis conhecedores do delito. Como salientou Joaquim Ramos de Carvalho, é um ato judicial *ex officio*, uma averiguação sem

²¹⁴ Sobre as visitas pastorais, ver: BOSCHI, Caio. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: v. 7, n. 14, pp. 151-184, 1987; CARVALHO, Joaquim. op. cit.; _____. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (coord.) **História da Vida Privada em Portugal - a Idade Moderna**. Lisboa: Temas e debates, 2011.

²¹⁵ BIZZOCHI, Roberto. Confliti di giurisdizione negli antichi stati italiani. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org.). **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 267-276.

conhecimento prévio de algum delito.²¹⁶ Ao fim da visita, os acusados eram convocados para que o visitador lhes desse conhecimento de suas culpas. Vê-se que, diferentemente do que ocorria nas visitas inquisitoriais, o visitador não intervinha nos depoimentos, perguntando sobre as relações entre acusador e acusado, ou pedindo que se pormenorizasse o relato, como se a confissão dispensasse outros elementos de prova e tivesse valor em si mesma, ainda que isto não significasse o perdão automático, como ressaltou Caio Boschi.²¹⁷ Os acusados tinham duas opções: assinar um termo de confissão (que geralmente vinha acompanhado de pena pecuniária para os casos mais leves – visto que as penas espirituais vinham desaconselhadas pelo Concílio de Trento – ou, nos casos mais graves, processo junto ao juízo ordinário, que poderia ser precedido da prisão preventiva do acusado) que eliminava a obrigatoriedade de um processo, ou de se tentar provar inocência através do auditório eclesiástico.

José Pedro Paiva analisou as visitas pastorais e inquisitoriais como mecanismos de policiamento complementares do projeto de vigilância e normalização dos comportamentos desenvolvido pela Igreja Católica no que diz respeito aos delitos e aos estatutos sociais privilegiados. De acordo com o historiador português, enquanto o Santo Ofício voltava sua ação aos cristãos-novos e às heresias propriamente ditas, as visitas pastorais tinham seu foco voltado para os delitos morais dos cristãos-velhos, sendo que o estatuto dos acusados nas visitas pastorais sequer era demandado. Nestas, os desvios de comportamento e o não cumprimento de preceitos religiosos eram o conteúdo esperado das denúncias estimuladas pelo rol de delitos a serem denunciados lido antes da visita. Isto não significava que a justiça episcopal não estivesse atenta à heresia durante as visitas pastorais, mas quando delitos deste tipo apareciam, eram encaminhados para o Santo Ofício. Coadunando esta reflexão com sua tese sobre as relações entre Inquisição e Episcopado, as visitas pastorais faziam parte, segundo Paiva, de um valioso mecanismo de colaboração, sem o qual o Santo Ofício não teria a capacidade de alcançar tamanha penetração no território, através do qual cada instituição voltava-se especialmente para um tipo de desvio danoso à cristandade.²¹⁸

Como já indicamos, o objetivo deste estudo é demonstrar como o caso bracarense pode servir de contraponto a este panorama sobre a colaboração entre inquisidores e bispos, questionando a amplitude e aplicabilidade desta tendência a determinados casos específicos, como foi o de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, no qual a afirmação da autoridade episcopal e

²¹⁶ CARVALHO, Joaquim. A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos...op. cit., p. 123.

²¹⁷ BOSCH, Caio. op. cit., pp. 167-168.

²¹⁸ PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?. **Revista de História das Idéias**. Coimbra. Instituto de História e Teoria das Idéias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. 11, pp. 85-102, 1989.

uma concepção diferenciada de correção dos erros contra a fé imiscuíam-se, com um impacto diferenciado sobre o trato com o Santo Ofício. Neste sentido, a análise das visitas pastorais do período de Bartolomeu dos Mártires, como expressão do poder episcopal e exercício de jurisdição sobre os delitos contra a fé, é de fundamental importância para a investigação conduzida e pode lançar interessantes questões a respeito do quadro geral das relações entre as duas instâncias.

As visitas pastorais foram, reconhecidamente, não apenas um ato administrativo e jurídico, de aplicação de regras e supressão de comportamentos desviantes, ponto no qual focamos acima ao descrever o procedimento visitacional, mas também um momento de afirmação da autoridade episcopal. É um exercício de direito e cumprimento de um dever ordenado pelos Cânones que servia também para a demarcação do poder do bispo como soberano sobre as questões de fé em seu território. Tal característica foi ainda reforçada pelo Concílio tridentino, que garantiu o direito de visita do antístite e atribuiu centralidade à sua figura em suas relações com os visitantes designados pelo Cabido.²¹⁹

Como é possível concluir a partir do capítulo anterior, em que tratamos da atuação do Arcebispo de Braga no Concílio de Trento, e ainda a partir da análise de seu conflito com Cabido, para Bartolomeu dos Mártires, as visitas pastorais constituíam elemento importantíssimo da afirmação e reforço da autoridade do antístite. O dominicano lutou para expandir seu direito de visita pelo território e garantir sua jurisdição sobre os diocesanos. A análise das atas das visitas que restaram no Arquivo Distrital de Braga e outros arquivos atuais dos municípios vizinhos que respondiam à mitra bracarense permitem reflexões acerca desta busca do Arcebispo pela demarcação de seu poder e de seu exercício de correção sobre os fiéis e o clero local, e possibilitaram ainda indagações a respeito de um olhar diferenciado do dominicano sobre diferentes delitos e erros contra a moralidade e a fé. Apesar da pequena quantidade de documentos remanescentes, foi possível levantar interessantes questões sobre o exercício do poder episcopal de jurisdição sobre o temporal e o espiritual nas visitas pastorais.

Uma das formas através da qual o Arcebispo demarcava seu poder era defendendo seu direito de visita sobre todo o território do Arcebispado. As terras da Arquidiocese de Braga eram, desde o século XII, divididas entre Arcebispo e Cabido. No momento em que Bartolomeu

²¹⁹ VENARD, Marc. L'istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessione sull'esempio francese. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org.). op. cit., pp. 95-110; FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène. Il vescovo in visita, amministratore e attore della Riforma cattolica. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org.). op. cit., pp. 111-144; FEDERICO, Albina. I visitatori vescovili nella diocesi di Trento dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Settecento. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo. op. cit., pp. 231-266.

dos Mártires assumiu a mitra, o território encontrava-se dividido em cinco circunscrições: Braga (compreendia a cidade de Braga, a mini-circunscrição de Guimarães, Monte Longo, as terras de Entre Homem e Cávado, Vale de Tamel, Lanhoso, e Vieira e Ribeira de Soaz e as terras das dignidades), Chaves, Torre de Moncorvo, Valença e Vila Real. A primeira pertencia ao Cabido, as outras quase inteiramente ao Arcebispo. A circunscrição de Braga, no entanto, era a mais extensa e abarcava as igrejas de maior prestígio e importância.²²⁰

Tal divisão do território não agradava ao Arcebispo, e este visitou igrejas que não pertenciam à visitação da mitra logo no início de seu período como ordinário. Nos últimos dias de 1559, iniciou uma visita ao Cabido da Sé, da qual deixou muitos capítulos gravosos. Desde então, foram realizadas outras visitas a igrejas pertencentes ao Cabido, elementos que atizavam o conflito entre Arcebispo e Cabido da Sé. Pelo levantamento das visitas e confirmações de igrejas, estima-se que D. Frei Bartolomeu dos Mártires tenha visitado toda a Arquidiocese diversas vezes, feito admirável devido a sua extensão.²²¹

4.4.2) A correção dos erros contra a fé

Este trabalho tinha como um de seus propósitos iniciais analisar quais delitos contra a fé eram vigiados e punidos com mais rigor pela justiça episcopal bracarense e quais eram remetidos ao Santo Ofício. Este objetivo justificava-se pela intenção de averiguar se os princípios de uma correção fundamentada na catequese e na misericórdia para os ignorantes, reservando as punições mais severas para os delitos cometidos com conhecimento da doutrina e do conteúdo das práticas que poderiam ser consideradas heréticas ou pecaminosas, encontrariam um reflexo na atividade pastoral e de correção de Frei Bartolomeu dos Mártires. Em outras palavras, pretendíamos investigar se a justiça episcopal tinha uma postura mais complacente com os erros dos cristãos-novos, considerados cometidos por falta de conhecimento da doutrina, punindo de forma mais severa e publicizando os delitos mais frequentemente relacionados aos cristãos-velhos e considerados mais graves pelo Arcebispo, como a feitiçaria e o luteranismo, e enviando os suspeitos para o Tribunal da Inquisição.

A documentação do auditório eclesiástico, como já se sabia, perdeu-se com o tempo, restando apenas fontes sobre as visitas episcopais, sendo que algumas delas são apenas atas que

²²⁰ SOARES, Franquelim. **A Arquidiocese de Braga no século XVII: sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)**. Braga, [s.n.], 1997, v. 1, pp. 46-47, 60-99.

²²¹ Franquelim Neiva Soares investigou o itinerário de visitas do Arcebispo nos primeiros anos de sua atuação, indicando uma intensa atividade pastoral Cf.: SOARES, Franquelim. *Visitações e itinerários pastorais de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, v. XLII, n. 93, pp. 171-213, 1990.

não tratam do conteúdo das denúncias. Assim, o principal *corpus* documental utilizado seria composto pelos processos e registros de denúncias nos Livros gerais e Cadernos do Promotor localizados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. A pesquisa, no entanto, foi prejudicada pela atual situação do arquivo, vetando a consulta a documentos considerados em mau estado de conservação. De dezenas de processos do Tribunal de Coimbra sobre diocesanos de Bartolomeu dos Mártires por nós elencados,²²² foi possível ter acesso a pouco mais de uma dúzia, e apenas um Caderno do Promotor de Coimbra para o período em questão estava disponível.

Na impossibilidade de oferecer uma perspectiva quantitativa e com a qualidade da investigação prejudicada, optou-se por propor algumas reflexões que procuram responder, ainda que de forma insuficiente, as questões colocadas inicialmente. A documentação a que tivemos acesso possibilitou que levantássemos interrogações interessantes acerca da vigilância sobre os delitos em matéria de fé.

Em primeiro lugar, é necessário ressaltar o perfil diferenciado das visitas realizadas pessoalmente por Frei Bartolomeu dos Mártires com relação àquelas realizadas por membros do Cabido da Sé. Como ressaltou Marc Venard, há uma evidente diferença entre a visita pessoal do ordinário, atenta a tudo, especialmente às questões pastorais, e aquela feita por seus subordinados, focada geralmente na inspeção do estado das igrejas.²²³

Enquanto nas visitas do Arcebispo verificou-se uma preocupação maior com a parte da devassa, com um número muito maior de testemunhas e denúncias, e uma grande quantidade de diocesanos notificados em cada uma de suas visitas, requisições para que fossem a Braga e se apresentassem para esclarecerem e remediarem situações de pecado ou mau comportamento.²²⁴ Isto não quer dizer, é claro, que o Arcebispo amenizasse a inspeção das igrejas, e muitas vezes ordenava reparos a serem feitos custeados pelos fregueses, como era de costume e, especialmente, pelo Cabido, como por exemplo no caso da igreja de São Vicente de Mascotelos (1581).²²⁵

Além da atuação direta em questões de correção, percebe-se a seriedade da vigilância sobre o clero, através de diversas advertências àqueles que não cumpriam suas obrigações, deixando de celebrar a missa e realizar as atividades catequéticas. Eram comuns também, de

²²² Não consideramos, ao contrário do que fez Elvira Mea, os processos contra indivíduos das dioceses sufragâneas. Cf: MEA, Elvira. **Sentenças da Inquisição de Coimbra em metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567-1582)**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português; Movimento Bartolomeano, 1982.

²²³ VENARD, Marc. op. cit., p. 99.

²²⁴ Na visita a São Nicolau de Carrazado de 1576 notificou quase 40 pessoas. Em visita de 1581 a São Sebastião de Guimarães foram notificados quase uma centena de indivíduos. ADB, Visitas de devassas, 47, ff. 61-64v; 60.

²²⁵ ADB, Visitas e devassas, 59.

acordo com a documentação, admoestações aos diocesanos para que frequentassem a missa e se confessassem regularmente para que pudessem fazer uso do jubileu concedido a pedido do Arcebispo pelo Papa a seus diocesanos em outubro de 1563. De acordo com a concessão papal, aqueles que recebessem os sacramentos da comunhão e da penitência nas quatro festas do ano (Natal, Pentecostes, Assunção da Virgem e Dia de Todos os Santos) teriam cinquenta anos de indulgência plenária.²²⁶ Em visitas a São Nicolau de Carrizado (1569, 1572), pedia que os fregueses fossem notificados sobre a graça concedida pelo Papa aos seus diocesanos.²²⁷ Em visita a São Pedro de Azurrei, pedia que o cura notificasse os fregueses sobre a obrigação de irem a missa, sob pena de “serem visitados e castigados com todo o rigor”, e que quando estivessem na igreja, permanecessem quietos e atentos e não desobedecessem ao cura, ameaçando-os com as mesmas penas nesse caso.²²⁸ A mesma admoestação sobre a confissão e o comparecimento à missa deu-se também em outras visitas.²²⁹ Bartolomeu dos Mártires implementava através das visitas a imagem do bispo pastor de almas, que tem como objetivo cuidar de seu rebanho como pastor zeloso, como aquele que, além de fornecer uma direção, aproxima-se, ensina e assegura-se de que suas ovelhas tenham os instrumentos para afastar-se das situações de pecado e alcançar a salvação.

Detalhe interessante sobre a atividade de correção do Arcebispo é como este muitas vezes frisava que os indivíduos fossem notificados em segredo, o que competia provavelmente aos casos mais graves, de maior dano à imagem do suspeito.²³⁰ Já foi discutido aqui como a prevenção do escândalo, em prol da manutenção da boa fama dos indivíduos, era importante na concepção de correção sustentada por Bartolomeu dos Mártires. E este ideal prevalecia em sua atividade pastoral durante os procedimentos de correção das visitas.

Já as visitas do clero catedralício, e mesmo as dos visitantes do Arcebispo, eram mais concentradas no exame material das igrejas, insistindo sempre na realização de obras para melhor acomodação e acesso e conservação do aparato necessário ao rito.²³¹ Há também registros do uso da visita pelos capitulares como garantia de questões financeiras. Nas visitas de 1579, 1580 e 1581, realizadas por Melchior da Silva Ferraz, a Santa Eulália de Gaifar, ordenou-se que o vigário notificasse os fregueses que pagassem os votos devidos ao Cabido, e que aqueles que não o fizessem seriam evitados até quitarem a dívida.²³² O número de

²²⁶ ADB, Gaveta da Sé, 21.

²²⁷ ADB, Visitas e devassas, 47, f. 41v.

²²⁸ ADB, Visitas e devassas, 53, f. 1.

²²⁹ ADB, Visitas e devassas, 88a.

²³⁰ ADB, Visitas e devassas, 47; 53; 56; 58; 145.

²³¹ ADB, Visitas e devassas, 47, 435.

²³² ADB, Visitas e devassas, 88a.

indivíduos a serem evitados até a emenda ou notificados e convocados a Braga era muito menor que aqueles dos registros das visitas pessoais de Frei Bartolomeu dos Mártires a que tivemos acesso. As queixas e registros relativos ao comportamento, desvios morais e obediência à doutrina eram menos expressivos e de caráter menos específico; um dos poucos registros encontrados deste tipo foi o de uma reclamação sobre a prática corrente de blasfemar feita em visita a Santa Eulália de Gaifar em 1572.²³³

Os registros relativos à vida marital são numerosos. O Arcebispo ordenou que muitos fossem notificados por não fazerem vida com a esposa/o marido e muitos outros por denúncias de concubinato.²³⁴ O Arcebispo alertava ainda o clero, na tentativa de prevenir problemas relativos ao sacramento do Matrimônio, que não estivesse presente em celebrações de “enfiamentos” (cerimônia que marcava a promessa de futuros casais), pois era comum que se considerasse o casamento já realizado e o casal passasse a coabitar, quando na verdade este não havia acontecido.²³⁵

O policiamento sobre o comportamento dos clérigos e o exercício de suas obrigações pastorais é outro dos pontos que aparecem com destaque nos capítulos das visitas celebradas pelo Arcebispo.

D. Frei Bartolomeu dos Mártires havia vertido muitas palavras sobre este assunto em seus Memoriaes para o Concílio Provincial. Recomendava um rigoroso exame para concessão das Ordens incluindo investigação sobre a vida e costumes do candidato.²³⁶ A idoneidade era, inclusive, mais importante que o conhecimento do latim e do canto e o domínio da doutrina, pois, segundo o Arcebispo, o candidato idôneo “presto aprende estas coisas que consistem em uso”,²³⁷ ao contrário da retidão moral. A má conduta do clero era apontada como uma das razões que permitiam a difusão das crenças heréticas:

Deseja-se que se tire aos hereges toda ocasião quanto lícitamente for possível, que podem ter para entrar nesta católica província, achando os ânimos do povo cristão alienados da devoção da igreja, cheios de queixumes, e murmurações, e escândalos, e assim facilmente poderão os inimigos da igreja persuadir ao povo apaixonado, pouco atentado e sofrido, que em os eclesiásticos tudo é cobiça, engano [...].²³⁸

Mais adiante, reafirmava a ideia, declarando que um dos principais meios de preservar a província das heresias e estabelecer a reforma dos costumes e abusos seria o bom exercício

²³³ ADB, Visitas e devassas, 88a, ff. 2-3.

²³⁴ ADB, Visitas e devassas, 47, 53, 60.

²³⁵ ADB, Visitas e devassas, 47, f. 53.

²³⁶ **Memoriaes para o S. Concil. Bracarense Provincial...**op. cit., pp. 10, 12.

²³⁷ Ibid., p. 11.

²³⁸ Ibid., p. 20.

pastoral, que “não podem fazer os que não tem letras nem descrição”.²³⁹ A ignorância não era problema restrito aos diocesanos, mas difundia-se ainda pelo clero, problema que o Arcebispo procurou minimizar com a publicação de seu *Catecismo*. Tratou do modo como deveriam se vestir, condenou a prática do jogo, da caça e o costume de andarem armados. Sobre o concubinato e os filhos ilegítimos, afirmava que estes não deveriam ser criados em casa e que os concubinários sofressem as penas recomendadas pelos decretos tridentinos.²⁴⁰ Sugeria também que as concubinas fossem desterradas.²⁴¹ Condenou ainda de forma muito veemente a prática da solicitação, pedindo que o Concílio Provincial estabelecesse penas eficazes para este delito e determinasse que fosse matéria de inquirição nas visitas pastorais. A solicitação, no entanto, passou a ser um delito de foro inquisitorial em 1599 e de jurisdição privativa do Tribunal em 1608, como já foi dito.

Tal zelo se concretizava em sua atividade pastoral. Em visita à igreja de Santa Maria anexa ao Mosteiro de Nossa Senhora dos Remédios, em novembro de 1571, Sebastião Pinto e Afonso Gonçalves denunciaram o vigário por não residir na freguesia.²⁴² Além de algumas referências vagas acerca de padres notificados sobre o fato de que seriam examinados por homens de confiança do ordinário,²⁴³ a maior parte dos registros diz respeito ao comportamento do clero com relação à obrigação do celibato. O Arcebispo preocupava-se ainda com a imagem casta que os padres deveriam passar, e ordenava que estes não tivessem em casa mulheres (criadas ou familiares), a não ser já em idade avançada, de acordo com as normas do Concílio Bracarense de 1566. Em 1576, em uma de suas visitas a Carrazado, ordenou ao reitor da igreja que alojasse sua sobrinha de 15 anos fora de sua casa.²⁴⁴ Poucos anos depois, na mesma igreja, mandava o reitor tirar de sua casa uma criada de idade inferior a 50 anos, idade máxima regulada pelo Concílio Provincial.²⁴⁵ A mesma advertência foi feita nas visitas do Arcebispo de 1565 e 1567 a Santa Maria do Livramento, em Guimarães, nas quais admoestou também sobre o limite de dias para recreação e estatuto da Colegiada.²⁴⁶ Casos com conteúdo mais próximo ao desrespeito ao celibato também eram denunciados. Em visita a São Martinho Cardoso, Jerônimo Peixoto afirmou que o vigário mantinha em sua casa uma mulher suspeita, acusação feita também por outro freguês, de nome João, que acrescentava que o delito já havia sido

²³⁹ Ibid., p. 20

²⁴⁰ Ibid., pp. 3, 8.

²⁴¹ Ibid., p. 24.

²⁴² ADB, Visitas e Devassas, 435, ff. 88v-90.

²⁴³ ADB, Visitas e devassas, 47, ff. 36-36v (visita a São Nicolau de Carrazado, 12 de agosto de 1565).

²⁴⁴ ADB, Visitas e devassas, 47, ff. 61-65.

²⁴⁵ ADB, Visitas e devassas, 47, f. 68 (visita a São Nicolau de Carrazado, 23 de abril de 1580).

²⁴⁶ AMAP, C-1486.

previamente julgado e a mulher presa,²⁴⁷ afirmando ainda que uma moça que vivia com eles era fruto do delito.²⁴⁸ Antes de ser processado pelo Santo Ofício em 1573, Álvaro de Lima, cônego da Ordem de Santa Cruz, foi julgado pela justiça eclesiástica por violar o celibato. Alegando que sua profissão não o obrigava à castidade, foi admoestado pelo Arcebispo várias vezes e condenado pelo Auditório eclesiástico a dois anos de degredo na África e pagamento de penas pecuniárias.²⁴⁹ Cuidados relativos à formação do clero e sua correta titulação para o exercício da função também podem ser apontados como preocupações do Arcebispo, como por exemplo quando em 1572, em visita a Carrazado, pediu que o padre João apresentasse seus títulos.²⁵⁰

Da mesma forma, as ofensas ao clero eram punidas com severidade pela justiça eclesiástica e pelo Arcebispo. Em visita a Fermentões em 12 dezembro de 1567, Bartolomeu dos Mártires puniu de forma exemplar indivíduos acusados de terem desrespeitado o cura. João Gonçalves e Aleixo Gonçalves foram condenados a estar dentro da igreja com uma vela acesa na mão durante a missa.²⁵¹ Três dias depois, aplicava uma penitência semelhante a João Moniz, Gaspar Moniz e Martim Afonso pelo mesmo tipo de falta.²⁵² Punições públicas como esta parecem ter sido aplicadas pelo Arcebispo somente em casos específicos: desrespeito ao clero e feitiçaria.

Com relação aos delitos perseguidos pela justiça episcopal e diocesana, os capítulos de visita oferecem informações extremamente interessantes para se pensar a vigilância sobre os comportamentos e os mecanismos e ênfases do controle das consciências no Arcebispado de Braga, permitindo a percepção de nuances e especificidades quando em comparação com o panorama do policiamento sobre os erros contra a fé no Reino. Como já foi dito acima, apesar das fontes analisadas não permitirem que se ofereça um balanço quantitativo, a documentação a que tivemos acesso possibilitou a corroboração das questões colocadas inicialmente acerca das diferenças entre os delitos dos cristãos-novos e dos cristãos-velhos.

Em visita realizada por uma comissão do Cabido a Santiago da Sé e Santiago da cidade, em 1562, há indícios de uma vigilância demasiado frouxa sobre as práticas dos cristãos-novos em Braga. Registraram-se queixas contra cristãos-novas que já haviam sido presas por suas

²⁴⁷ Ela havia sido presa provavelmente pelo Arcebispo, visto que esta visita fazia parte da visitação a Montelongo e Guimarães pelo Cabido.

²⁴⁸ ADB, Visitas e Devassas, 435, ff. 93-96.

²⁴⁹ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 837.

²⁵⁰ ADB, Visitas e devassas, 47, ff. 54.

²⁵¹ AMAP, C-1489, ff. 9-12.

²⁵² Ibid., f. 10.

práticas suspeitas em Lisboa e haviam passado ao Arcebispado de Braga.²⁵³ Por fim, uma denúncia detalhada sobre as tais cristãos-novas que já haviam sido presas em Lisboa frequentarem a igreja no dia da missa, mas sem estarem perto do altar, mas sim embaixo da escada de fora da devoção, desatentas ao ofício, em outras práticas. O mesmo denunciante acrescentava que:

todos estes cristãos-novos que vieram de Lisboa aos domingos e festas a horas de missa andam passeando na abóboda da Sé e estão em práticas e em [mais] enquanto estão aos ofícios e não fazem outras mostras de cristãos se não quando picam o sino então vem ver a Deus.²⁵⁴

Os relatos sobre o comportamento dos cristãos-novos durante a missa e a falta de repreensão a tais práticas, especialmente em uma importante igreja da cidade de Braga permite pensar que a vigilância sobre eles era, no mínimo, pequena. A mera presença na igreja já seria considerada suficiente para se manter a aparência cristã e ortodoxa diante da comunidade, ou ao menos de parte dela, visto que o clima de vigilância geral era um estado permanente em uma sociedade em que sempre havia o risco de uma denúncia ao Santo Ofício. A atenção ao ofício e sacrifício da missa não seria exigida pela repreensão àqueles que não desejassem fazê-lo ou não estivessem dispostos a prestar culto e reverência a uma fé que lhes fora imposta? Tal parecia ser a impressão que tinham as comunidades de cristãos-novos mesmo das partes mais distantes do Reino, conclusão que se pode tirar da passagem do grupo de Lisboa para Braga, onde não seria preciso ter o comportamento que se esperava dos cristãos. É necessário considerar como um possível fator de peso o fato de Braga estar distante dos Tribunais existentes em Portugal, sendo o Norte do Reino, naquele momento, parte da jurisdição do Tribunal de Lisboa, visto que o de Coimbra encontrava-se suspenso e voltaria a funcionar apenas em fins de 1565. A rede de familiares e comissários, fundamental para o funcionamento e longo alcance territorial do Santo Ofício, ainda demoraria muito a ser formada. Assim, uma denúncia contra um comportamento suspeito era muito mais provável se as possíveis testemunhas vivessem em Lisboa que em Braga. No entanto, como se sabe, nos territórios onde não havia tribunais enraizados, a colaboração da justiça episcopal era o principal instrumento e auxílio com o qual contavam os inquisidores. Os processos inquisitoriais dos indivíduos que viviam longe dos Tribunais eram iniciados, quando não por denúncia feita por outros réus, pelo encaminhamento da justiça episcopal, que entregava os suspeitos de heresia ao Santo Ofício. Desta maneira, é possível questionar a vigilância a nível diocesano sobre a fé dos cristãos-novos. O rumor de pouca

²⁵³ ADB, Concórdias e visitas, 27, f.7v.

²⁵⁴ Ibid., f. 7.

atenção a suas práticas e comportamentos poderia justificar a longa viagem daqueles que não desejavam prestar atenção à missa e cultuar um deus que não era o deles.

A ideia de uma maior permissividade sobre os comportamentos dos cristãos-novos pode ser reforçada pelos indícios oferecidos nos processos inquisitoriais contra os suspeitos de judaizarem. Primeiramente, é preciso ressaltar o pequeno número de cristãos-novos diocesanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires processados pelo Santo Ofício, questão já levantada por Elvira Mea.²⁵⁵ A baixa quantidade de processados em uma arquidiocese grande como a de Braga e que possuía uma comunidade relevante de cristãos-novos deve, por si mesma, ser considerada um indício relevante de uma falta de colaboração. Além disso, apesar de não termos tido acesso a todos os processos, aqueles que pudemos consultar apresentam informações interessantes. Parte deles foram iniciados não como consequência da vigilância pastoral ou do clero local, mas devido a denúncias feitas por outros processados durante os inquéritos, como era comum na lógica de funcionamento do Tribunal.²⁵⁶ Da mesma maneira, a maior parte dos processos contra cristãos-novos teve origem na visita de 1565.²⁵⁷ Outros, ainda, foram decorrentes da passagem da comitiva de Padro Álvares de Paredes por Barcelos, no que parece ter sido uma parada no caminho de volta de Braga a Lisboa, entre maio e junho.²⁵⁸ Ou seja, a única forma de averiguar os delitos contra a fé em Braga foi pela entrada da visitação no território, levando à frente a investigação contra casos denunciados que pareciam ser de conhecimento de muitos, mas nunca haviam chegado ao Tribunal. Dentre os processos analisados, houve apenas um registro de judaizantes encaminhados pelo Tribunal da Relação, o de Grácia Garcia.²⁵⁹ Mesmo assim, é necessário destacar que a ré não teria sido entregue diretamente aos inquisidores, mas foi julgada primeiro pela justiça eclesiástica no Tribunal da Relação. O cristão-novo Pedro de Villa Rubia foi denunciado diversas vezes aos vigários de Chaves até ser remetido ao Santo Ofício, em um caso marcado pela lentidão da justiça episcopal.²⁶⁰

Foram poucos os casos encontrados de supostos judaizantes encaminhados ao Santo Ofício pelo clero local, como o de Fernão Rodrigues, de Vila Flor, denunciado ao vigário geral, a respeito do qual também é possível pensar que não parece ter havido pressa na averiguação

²⁵⁵ MEA, Elvira. *A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade*. Porto: Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, 1997, p. 212.

²⁵⁶ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 2977, 4015, 5847, 7113, 7755, 7765, 8013, 9924; Inquisição de Lisboa, 7366, 15417.

²⁵⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2520, 3195, 6387, 9410, 12851.

²⁵⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 5794, 7495, 11937, 12158.

²⁵⁹ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 7116.

²⁶⁰ MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires...op. cit., p. 141.

das denúncias, pois apenas três anos depois o denunciante, Antônio Nunes,²⁶¹ foi chamado para ratificar seu testemunho.²⁶² Ou ainda os casos de Antônio Fernandes²⁶³ e Ana Rodrigues,²⁶⁴ ambos entregues diretamente ao Santo Ofício pelo vigário de Torre de Moncorvo em 1560. Da mesma forma, Beatriz Lopes, de Vila Flor, foi presa por mandado do abade da igreja de São Bartolomeu, o licenciado Jerônimo de Sousa, com base em autos realizados pelo vigário da comarca,²⁶⁵ e Pedro Dias foi acusado de ter escrito um livro sobre Israel, cujas culpas também foram enviadas ao Tribunal pelo abade de São Bartolomeu. O nome do abade aparece ainda em muitos outros registros, como no processo de Isabel Vaz, para o qual o Inquisidor de Coimbra Diogo de Souza pediu a investigação de Jerônimo de Sousa.²⁶⁶ De todo modo, nestes casos, a remessa das culpas para o Tribunal não passou pelo Arcebispo; estas iam do clero diocesano para o Santo Ofício – o que torna necessário considerar como a fidelidade do clero diocesano poderia variar, dependendo de suas relações sociais, do que é exemplo o caso do abade.

A postura proativa de Souza deve ser analisada com cuidado, e provavelmente não fora representativa da atuação do clero diocesano com relação à correção dos delitos contra a fé. Como indicou Giuseppe Marcocci, Jerônimo de Sousa, Inquisidor em Évora desde 1571, foi nomeado abade da dita igreja em meados da década de 1570 e, a partir desta posição, agiu de maneira incisiva sobre a comunidade cristã-nova de Vila Flor através de inquéritos e averiguação de denúncias. Quando da realização de sua visita pastoral periódica em 1577, o Arcebispo encontrou uma comunidade alarmada e já envolvida no ciclo persecutório criado por Souza. Àquela altura, Bartolomeu dos Mártires foi constrangido a passar à Inquisição as denúncias que havia recebido em suas visitas, mas apenas após enviar o traslado das culpas ao Tribunal da Relação, que decidiu por remetê-las ao Santo Ofício.²⁶⁷ Concordamos com Marcocci ao concluir que D. Frei Bartolomeu dos Mártires considerou a atuação de Souza como uma invasão à sua jurisdição, a respeito da qual pouco pôde fazer a não ser consultar a Relação, que optou por remeter ao Santo Ofício culpas de foro inquisitorial. Além disso, a própria infiltração de Souza em Vila Flor pode também ser considerada como indício da pouca cooperação do Arcebispo com o Santo Ofício, estratégia do Inquisidor-Geral para avançar sobre

²⁶¹ Antônio Nunes, também cristão-novo, foi posteriormente condenado como falsário em 1582. Cf.: Ibid, p. 142.

²⁶² ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 4322.

²⁶³ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 9554.

²⁶⁴ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 10678.

²⁶⁵ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 8459.

²⁶⁶ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 10458.

²⁶⁷ As culpas citavam em especial os cristãos-novos Manuel Lopes, Isabel Lopes e Maria Álvares. Como resultado da atuação de Souza, os dois primeiros foram processados, e Manuel foi absolvido em setembro de 1581, e Isabel foi condenada a abjurar de veemente em 1583; Maria Álvares havia já fugido para Castela. ANTT, TSO, IC, proc. 458, 536 e 8765, respectivamente. Cf.: MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga D. Frei Bartolomeu dos Mártires...op. cit., pp. 141-142.

aquela comunidade, desviando da autoridade exercida por Frei Bartolomeu dos Mártires sobre seus diocesanos.

A pouca colaboração com o Santo Ofício, que parecia restringir-se, para a vigilância sobre a comunidade cristã-nova, apenas ao extremamente necessário, e a própria permissividade a respeito do comportamento daqueles que iam assistir à missa em Braga não significava que o Arcebispo não averiguasse possíveis práticas judaizantes. Ao contrário, agia com rigor neste aspecto, como se conclui por algumas das denúncias feitas à Visitação de 1565, que indicam ser este um dos pontos de questionamento durante as visitas pastorais.²⁶⁸ Outro documento indicativo da vigilância criteriosa que exercia ao Arcebispo sobre as práticas cristãs-novas foi a petição escrita pela comunidade quando da visita Jerônimo de Sousa a Torre de Moncorvo, que contestava as denúncias recebidas como produto do ódio que teriam os poderosos da vila contra os cristãos-novos. Protegidos pelo segredo inquisitorial, os primeiros teriam mentido nas denúncias a Visitação, o que não era possível fazer durante as visitas pastorais do ordinário, que atestavam o comportamento ortodoxo da comunidade:

Provara que de mais de vinte anos a esta parte costumou sempre visitar pessoalmente na dita vila e em todos os lugares de seu termo e comarca e arcebispado, o senhor Arcebispo Primaz, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, que é conhecido por tão santo e tão zelador de nossa Santa Fé Católica e isto de três em três anos uma vez e em cada um ano os seus vigários gerais que continuamente residem na dita vila por ser cabeça da comarca, perguntando muito miudamente em suas visitas por muitos casos tocantes à Santa Fé, publicando nos púlpitos os capítulos da visita e fixando editais deles nas portas das igrejas [...], pois nunca se acharam culpas contra os suplicantes nas tais visitas e agora tomaram este atrevimento por lhes parecer que se não pode saber quem testemunhou para ser castigado.²⁶⁹

Certamente o Arcebispo encontrava denúncias sobre práticas judaizantes durante suas visitas pastorais. Mas estas claramente não se tornavam de conhecimento público – vigiava de forma paciente ou as corrigia em segredo. O Arcebispo estabelecia um sistema de vigilância de caráter pastoral, misericordioso, catequético, que tinha como objetivo recolher informações, deixar o clero local e a justiça eclesiástica a par das faltas cometidas, sem causar alarme na comunidade diocesana e nela inserir os desviantes através da dualidade entre o ensinamento e a transigência.

Deve-se considerar ainda os laços de proximidade entre o Arcebispo e clérigos de origem cristã-nova que exerceram funções relevantes no Arcebispado. Era o caso do inaciano Cipriano Suárez, que ocupou a posição de Reitor do Colégio de São Paulo de julho de 1570 até

²⁶⁸ **Liuro da Visitação**, pp. 72-73.

²⁶⁹ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 89, ff. 83,84. Apud: MEA, Elvira. **A Inquisição de Coimbra no século XVI**...op. cit., pp. 254-255.

1574.²⁷⁰ Como ressaltou Marcocci, o renomado mestre, por sua condição de cristão-novo, sempre fora objeto das intrigas dos segregacionistas, e no Colégio de Braga não seria diferente.²⁷¹ São muitos os registros de reclamações sobre Suárez; muitos deles restringiam-se à sua conduta como Reitor, enquanto outros revelavam o motivo da insatisfação causada por sua presença. Após ter sido aparentemente bem recebido em Braga, pouco depois de um ano as reclamações, dirigidas na maior parte das vezes ao Geral da Companhia Borja, começariam a surgir.

Pela correspondência entre Suárez e Borja, se pode deduzir que o primeiro dedicava-se a seu trabalho; muito se argumentava sobre o excesso de trabalho que sobrecarregava os padres do colégio, uma vez que além das aulas, havia ainda muitos estudantes e mais a população do Arcebispado para receber confissão.²⁷² O exercício da administração do Colégio aproximava-o do Arcebispo, com quem concertava regularmente a respeito das rendas, do andamento das aulas e do progresso dos estudantes. Tratavam sobre as necessidades financeiras da instituição, assunto de extrema importância a respeito do qual pareciam unir forças, utilizando os contatos que possuíam em Roma para tentar aprovar um pedido de aplicação de renda ao Colégio,²⁷³ e também sobre os objetivos de Bartolomeu dos Mártires de ter aqueles formados pela instituição colaborando para o exercício da cura de almas em suas terras, insistindo com Suárez a respeito do número de classes e alunos ser suficiente para atender às necessidades do Arcebispado.²⁷⁴ No início de 1571, o Reitor comentou em missiva a Borja que se planejava a ereção de um colégio em Vila Flor,²⁷⁵ comunidade com uma das maiores concentrações de cristãos-novos do Arcebispado, plano indicativo da concepção do Arcebispo a respeito da conduta religiosa dos cristãos-novos, que traduzia-se não somente pela necessidade de ter confessores, pregadores e catequistas suficientes na região para oferecer à população o alimento espiritual que a afastasse da ignorância e, conseqüentemente, do erro, mas também pela possibilidade de transformar alguns destes cristãos-novos em clérigos regulares. Cabe atentar para a existência da polêmica

²⁷⁰ Carta de Henriques para Borja. Lisboa, 18 de julho de 1570. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 64, ff. 71-72; Carta de Soeiro para Mercuriano. Braga, 30 de junho de 1574. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 66, ff. 183-184.

²⁷¹ MARCOCCI, Giuseppe. Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI... op. cit., p. 285.

²⁷² Carta de Soeiro a Borja. Braga, 12 de outubro de 1571. ARSI, Antica Compagnia, Lusitania, 64, ff. 214-215.

²⁷³ Carta de Cipriano Suárez a Borja. Braga, 5 de outubro de 1570. ARSI, Antica Compagnia, Lusitania, 64, ff. 124-125; Carta de Cipriano Suárez a Borja. Braga, 27 de fevereiro de 1571. ARSI, Antica Compagnia, Lusitania, 64, ff. 171-172; Carta de Cipriano Suárez a Borja. Braga, 9 de junho de 1571. ARSI, Antica Compagnia, Lusitania, 64, ff. 191-192.

²⁷⁴ Carta de Cipriano Suárez a Borja. Braga, 5 de outubro de 1570. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 64, ff. 124-125.

²⁷⁵ Carta de Cipriano Suárez a Borja. Braga, 11 de janeiro de 1571. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 64, ff. 154-155.

levantada junto ao Tribunal do Santo Ofício a respeito da atuação de cristãos-novos como confessores, a quem os membros da comunidade recorriam com frequência para obterem o perdão de seus pecados.

O período de tranquilidade, no entanto, durou pouco para Suarez. A partir do início de 1572, as críticas começariam a ser constantes. Seus confrades o acusavam de ter gastado boa parte da verba do Colégio com obras desnecessárias que teriam “dado muito o que falar”,²⁷⁶ e declaravam que se no início de sua gestão ele procedia bem e consultava os outros para decisões importantes, pouco depois sua conduta havia mudado, e ele deixava uns trabalharem mais que outros, mostrava predileção por alguns, e não confessava ou praticava os ministérios da Companhia.²⁷⁷ Mas o verdadeiro motivo do incômodo era bem destacado nas reclamações feitas ao Geral. Um dos padres do Colégio afirmava ter relatado ao visitador da Companhia sobre a má administração e “outras cousas acerca da pessoa do padre Reitor: de seu governo, e de como he mal aceito nesta cidade, por se saber que tem uma raça neophiti.”²⁷⁸ Outro confrade, Gaspar de Barros, afirmava como motivo de desgosto:

o modo do Padre Cipriano Suárez, reitor deste colégio, cuja virtude posto que seja grande, e ponha grande cuidado para se acomodar, contudo não se pode tirar de todo que a natureza dá, porque como quer que os portugueses sejam mais sobre o malicioso não fica nada que não notem, e ainda que conheçam a virtude da pessoa não deixam de desgostar do modo, donde toma o demônio ocasião a tirar o gosto às cousas da obediência, e de se não ter o amor que se deve ao superior, disse também ele ser cristão-novo de todos os quatro costados, e isto não somente o sabem aqui os mais da casa, mas segundo tenho entendido a principal gente da cidade, e em casa do arcebispo, e o vigário geral daqui o conhece da sua terra e os seus parentes e irmãos que aqui vem algumas vezes tratar em coisas de mercadoria. E a mim mo tem dito alguns padres tomassem isto não muito bem em casa e creio que pior fora e se não fosse sua virtude tornar-se-ia pior, isto digo a v.p. como pai que pode remediar tudo.²⁷⁹

A pressão dos padres do Colégio de São Paulo teve seu efeito. Em janeiro de 1574, Cipriano Suárez deixava Braga, dirigindo-se a Coimbra, onde ainda lecionaria por algum tempo.²⁸⁰ Sua ascendência cristã-nova seria explicitamente apontada como um problema mais uma vez quando foi ordenado cancelário da Universidade de Évora em 1575. O Padre Manoel

²⁷⁶ Carta de Soeiro a Borja. Braga, 20 de setembro de 1572. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 65, ff. 13-14.

²⁷⁷ Carta de Diogo Pires a Borja. Braga, 3 de abril de 1573. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 65, ff. 174-176.

²⁷⁸ Carta de Soeiro a Borja. Braga, 20 de setembro de 1572. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 65, ff. 13-14, em especial f. 13v.

²⁷⁹ Carta de Gaspar de Barros a Borja, Braga, 6 de janeiro de 1572. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 64, ff. 242-242.

²⁸⁰ Carta de Rodrigues a Mercuriano. De Coimbra, 29 de janeiro de 1574. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 66, ff. 44-45.

Rodrigues escrevia a Mercuriano sobre a insatisfação que a notícia certamente causaria ao Cardeal devido à origem cristã-nova de Suárez, além de sua condição de “estrangeiro”, uma vez que o Reitor e o Vice-Reitor também o eram.²⁸¹ A mácula do sangue infecto perseguia o inaciano por onde fosse, o que não impediu suas boas relações com o Arcebispo.

Tais indícios permitem concluir que o tipo de justiça religiosa e de coesão social que o Arcebispo procurava implementar em seu território não se fundava pelo ódio aos cristãos-novos. Se a vigilância da justiça episcopal abordava os delitos dos judaizantes de uma forma diferenciada, fundada não na punição mas na aproximação, havia outro delito/heresia que parecia atrair as atenções de D. Frei Bartolomeu dos Mártires: a feitiçaria. Uma preocupação que resultava em publicização, o que, por sua vez, funcionava ao mesmo tempo como uma propaganda dos serviços oferecidos por seus praticantes e como razão de um maior alarme social acerca das práticas de magia e feitiçaria, sempre associadas à intervenção demoníaca.

Na visita às igrejas de Santiago da Sé e Santiago da cidade citada acima houve inúmeras denúncias²⁸² contra uma mulher chamada Maria Anes, mulher do Rei da Mourisca, acusada de matar crianças metamorfoseada em gato ou pato antes que aquelas fossem batizadas. De acordo com uma das testemunhas, Maria teria sido iniciada em tão perverso ritual por sua avó, que era tolhida da prática pelos judeus da comunidade:

se dizia que em tempo que aqui avia judeus eles lhe peitavam a dita avó da mulher de Afonso Dias que lhe não fosse apertar as suas crianças e que a dita mulher viera adoecer à morte e se dizia que não podia dar a alma até achar uma pessoa que ficasse por fiador daquele fadário de apertar as crianças e que a dita Maria Anes mulher de Afonso Dias sua neta ficara por fiador e a avó morrera e se dissera sempre que a dita Maria Anes tinha aquele fadário.”²⁸³

O conteúdo das denúncias contra Maria Anes remete diretamente ao mito da *strix*, magistralmente analisado por Ginzburg em *História Noturna*, que investigou o longo processo demonizador através do qual se estabeleceu a crença na existência de mulheres que saíam durante a noite metamorfoseadas em animais para chupar o sangue de crianças ainda não batizadas.²⁸⁴ Assim, Maria Anes era objeto de temor na comunidade, repudiada por mulheres que não queriam ver seus filhos morrerem impuros.

²⁸¹ Carta de Rodrigues a Mercuriano. Coimbra, 15 de agosto de 1575. ARSI, Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae, Lusitania, 67, ff. 162-163.

²⁸² Onze dentre oitenta e seis.

²⁸³ ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, n°. 27, f. 10v.

²⁸⁴ GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 43-92.

A denúncia sobre a avó de Maria apresenta um elemento muito interessante para se pensar a relação da comunidade com os judeus/cristãos-novos e as feiticeiras. Pelo relato da denunciante, entende-se que havia uma espécie de tensão entre judeus e feiticeiras na comunidade que inibia a avó de Maria. Os judeus, em sua oposição à atividade da *strix*, atuavam quase como protetores das crianças. Judeus e feiticeiras eram colocados então como adversários, deixando-se de lado seu suposto pacto como inimigos da cristandade.

As denúncias contra a suposta *strix* foram estimuladas por um episódio ocorrido pouco antes da visita. Alguns denunciantes afirmavam que ela teria matado o filho recém-nascido de Isabel Gonçalves por vingança. Segundo Catarina Álvares, uma discussão acerca do preço de um maço de ervas que Isabel desejava comprar de Maria teria sido a razão. Maria teve que vender as ervas por um preço que considerava muito baixo, o que seria a motivação para a vingança. A criança foi encontrada sufocada poucos dias após o parto, falecendo três dias depois. Algumas testemunhas afirmavam ainda que o medo que tinham de Maria Anes fazia com que muitas a convidassem para ser comadre ou pediam-lhe que beijasse seus filhos recém-nascidos, na esperança de que a proximidade evitaria um ataque.²⁸⁵

Como de costume, Maria foi chamada pelos visitantes, e em 16 de dezembro, estes decidiram-se por sua prisão para averiguação das denúncias. As perguntas dos visitantes, tanto antes de sua prisão quanto no interrogatório do dia 17, diziam respeito a seus conhecimentos sobre a doutrina cristã e suas práticas religiosas, como, por exemplo, com que frequência se confessava e tomava o sacramento, e se costumava jejuar ou dar esmolas. Acerca dos rumores que corriam a seu respeito, Maria foi questionada sobre sua relação com sua avó. Ela dizia ser muito grata e afirmava que esta havia lhe ensinado todas as orações cristãs que sabia e negou ter o hábito de sair à noite.²⁸⁶

É graças à querela entre Arcebispo e Cabido que temos mais informações sobre o caso. Fazendo uso da ordem dada por D. Henrique de que a mitra entregasse ao Cabido todos os documentos que pudessem servir à realização da primeira concórdia entre as partes, o procurador do Cabido pediu à justiça eclesiástica os autos de Maria Anes. Por considerar a devassa sobre o caso ter sido feita de forma inválida, sem que o Cabido tivesse jurisdição sobre a igreja de Santiago da Sé (o que não era verdade), Bartolomeu dos Mártires considerou o inquérito inválido e ordenou que as testemunhas fossem novamente interrogadas. Maria Anes acabou processada pela Relação, mas foi absolvida sem mais penas que aquelas que já havia sofrido após longo processo em novembro de 1567, quando esta já estava muito doente e

²⁸⁵ ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, nº. 27, f. 12v.

²⁸⁶ ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, nº. 27, ff. 16-18.

fragilizada pelo tempo no aljube e temia-se por sua vida. Determinou-se também que ela devia emendar-se e trabalhar para reverter sua má fama.²⁸⁷

Convém atentar para o fato de que encontram-se, no caso de Maria Anes, indícios da presença e difusão do mito da *strix* nas terras do Arcebispado de Braga. Ainda que a própria palavra não aparecesse nas denúncias, a metamorfose em animais e o assassinato de crianças não batizadas presentes nas denúncias são elementos que indicam o enraizamento da crença nas *strix*, que certamente amedrontava a comunidade desde os tempos da avó de Maria, mas que chegava aos ouvidos das autoridades eclesiásticas apenas com a visita pastoral. Da mesma forma, encontramos também indícios da presença em Braga do conceito elaborado pela cultura letrada do sabá. Como já ressaltaram Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva, há poucas fontes que remetam à crença no sabá em Portugal.²⁸⁸ No entanto, o processo contra Ana Afonso, moradora da Vila de Viana do Castelo, é um destes poucos indícios. Denunciada por Beatriz Nunes, com quem morava, em uma Visitação da Inquisição às terras de Entre-Douro-e-Minho em setembro de 1570,²⁸⁹ foi presa nos cárceres do Tribunal de Coimbra em 5 de outubro. Segundo Beatriz, Ana teria se levantado despida de sua cama e se jogado de bruços no lar sobre as cinzas, untando com elas as juntas, e depois disso teria se levantado e desaparecido. Também teria presenciado a cena Gaspar Prestes, que frequentava a casa na companhia de Beatriz. Horas depois, Ana teria batido à porta para entrar, retornando sem touca e camisa, descabelada e com avental cingido. Gaspar e Beatriz foram notificados para depor sobre o caso e Ana foi presa em 6 de novembro. Depois de muitos inquéritos sem nada confessar e a investigação das contraditas requisitadas por Ana, foi solta por falta de provas.²⁹⁰ O desaparecimento de Ana a partir do lar, o uso das cinzas para untar as juntas e o fato de Ana ter voltado sem algumas peças de roupa, em estado que poderia ser classificado então como reprovável, podem apontar para a configuração do estereótipo do sabá. Os elementos que compunham o arquétipo da reunião noturna das bruxas com seu mestre em uma festa carnal, à qual acreditava-se que poderiam chegar, dentre outras maneiras, pelo uso de unguentos no corpo, certamente era conhecido por Beatriz, que apesar de não ter utilizado a palavra sabá certamente insinuava que sua amiga teria sido transportada de casa por um poder sobrenatural. Strix e sabá, dois estereótipos incomuns em Portugal, aparecem nos registros sobre o delito de feitiçaria em Braga.

²⁸⁷ ADB, Gaveta das Concórdias e Visitas, 32.

²⁸⁸ PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas...** op. cit.; BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

²⁸⁹ ROSÁRIO, Antonio do (org.). **Visita da Inquisição a Entre-Douro-e-Minho, 1570. (Extractos).** Braga, 1978.

²⁹⁰ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 4316.

As visitas às terras de Montelongo e Guimarães de 1571, realizadas por Estevão Falcão, tesoureiro do Cabido, registraram muitas denúncias relativas ao delito de feitiçaria. Na igreja de Santa Cristina de Aroens, João Jorge acusava de ter fama de feiticeira uma mulher chamada Isabel, que naquele momento estava presa no Castelo por crimes deste tipo. Houve ainda mais sete denúncias contra ela, acusada de ser feiticeira e alcoviteira.²⁹¹ Na igreja de Santa Eulália, houve três denúncias contra uma mulher chamada Margarida, por usar de feitiçarias e ter benzido um dos denunciante.²⁹² Outra denúncia contra ela foi realizada em visita à igreja de São Faustino e Visela.²⁹³ Por fim, na igreja de Santa Bufemia, quatro denúncias contra Branca Anes por ter fama de feiticeira. De acordo com Bartolomeu Álvares, ela havia sido repreendida muitas vezes por isso.²⁹⁴ É interessante notar como muitas das mulheres que tinham fama de feiticeira já haviam sido presas ou repreendidas, e havia conhecimento público de seus serviços. A fama era em parte decorrente das punições recebidas pela atividade de correção da justiça episcopal.

Estes não eram casos excepcionais, como é possível perceber pela análise de outras fontes, como as denúncias da Visitação Inquisitorial de 1565. Logo de início, cabe salientar que esta visita apresenta um perfil diferenciado. Mas isto se deve não somente à sua própria natureza, que foi requisitada por D. Frei Bartolomeu dos Mártires para conter os protestos do Cabido da Sé contra seu projeto de reforma; sua especificidade consiste no número de denúncias por caso. Enquanto as “observâncias judaicas”, utilizando a categorização da própria fonte, foram objeto de apenas 24 em um total de 173 denúncias, as denúncias contra bruxaria e práticas mágicas foram 20, e aquelas contra protestantismo 14. Tal configuração é muito diferente do padrão das visitas inquisitoriais, nas quais os relatos sobre os cristãos-novos reuniam um grande número de denúncias, constituindo sempre ampla maioria, enquanto outros delitos como os citados acima representavam uma pequena proporção dos registros.

O conteúdo das denúncias feitas a Pedro Álvares de Paredes ajuda a compreender esta especificidade. Dentre as denúncias de feitiçaria, dois nomes sobressaem: Inácia Gomes e Ana do Frade. A primeira, Inácia Gomes, cristã-velha, solteira, 25 anos, foi acusada de ter feito e ensinado a algumas mulheres uma devoção do demônio. O ritual consistia em oferecer uma vela acesa de cabeça para baixo ao diabo representado junto a São Miguel, pedindo-lhe o que

²⁹¹ ADB, Visitas e devassas, 435, ff. 52-53v.

²⁹² Ibid., ff. 77-78.

²⁹³ Ibid., ff. 79v.

²⁹⁴ Ibid., ff. 104-105v.

se desejasse. Quando confrontada por Paredes, ela relatou ter aprendido a devoção de uma mulher chamada Susana de Guimarães e realizado o ritual da seguinte forma:

Levando uma candeia acesa de sua casa, e se fora a Ermida de São Miguel, que está fora dos muros desta cidade, a boca da noite, e a levou assim acesa debaixo da mantilha. E entrando na dita ermida, levando a boca cerrada, não se humilhou para Santo nenhum nem para Cruz, nem lhe rezou, nem fez nenhum acatamento, nem ao mesmo São Miguel, somente pôs os olhos no vulto do demônio que estava aos seus pés, e lhe pôs a candeia acesa ao revés com o lume para baixo, e a ofereceu ao demônio assim acesa, e lhe disse: Que lhe oferecia aquela candeia e lhe dava em oferta, para que lhe fosse buscar João da Fonseca, cônego, que lhe devia sua honra, e o trouxesse a sua casa, pera falar com ele. E que lhe não rezou coisa nenhuma nem lhe disse oração nenhuma mais do que dito tem.²⁹⁵

Inácia teria relatado o que fez a algumas amigas e vizinhas, e logo após a primeira denúncia, de Antônia Machado, que teria optado por denunciar a amiga por conselho de seu confessor,²⁹⁶ Margarida Luis, Marta Luis, Isabel Rodrigues, Ana Rodrigues e Ângela Brava²⁹⁷ compareceram perante o inquisidor para relatar o que sabiam. Esta última acrescentou que durante o ritual era necessário pronunciar palavras de negação a Deus e Nossa Senhora, afirmando amar o diabo.²⁹⁸ O inquisidor se decidiu por sua prisão²⁹⁹ e envio dos autos para o Tribunal antes do fim da visita, em 15 de março. A própria Inácia foi convocada por Paredes e acusou Ângela de ter introduzido na devoção os elementos que a caracterizariam como pacto demoníaco. Assim, Ângela acabaria também como suspeita por ter realizado com ela a devoção e ambas foram processadas pelo Tribunal do Santo Ofício.³⁰⁰ A jornada de Inácia nos cárceres, no entanto, foi muito mais longa. A devoção foi considerada prática supersticiosa, e Inácia conseguiu convencer os inquisidores lisboetas de nunca ter se voltado contra a fé católica, sendo condenada a abjurar de veemente suspeita na fé, confessar-se três vezes ao ano, jejuar cinco sextas-feiras a pão e água e a cada uma delas rezar o *Pater Noster* e a Ave Maria pelo tempo de um ano, além de permanecer presa para que tivesse aulas de doutrina, fazendo penitência pública um domingo ou dia festivo diante do cruzeiro da Sé de Braga após ser solta do cárcere.³⁰¹ Os processo contra Ângela foi bem mais curto; os inquisidores interpretaram a acusação de Inácia a Ângela como decorrente de inimizade capital, e esta última foi solta,³⁰²

²⁹⁵ **Liuro da visitação**, p. 53.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 52

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 54-59.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

³⁰⁰ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 9294;

³⁰¹ *Ibid.*, ff. 49-50.

³⁰² ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 1055, f. 25.

apesar de, inicialmente desconhecendo o motivo de sua prisão, ter confessado já ter recorrido a uma feiticeira, que havia lhe ensinado um fervedouro e outros feitiços.³⁰³

Ana Álvares, cristã-velha, viúva, de alcunha “do Frade”, e de idade que se estimava já bem avançada, foi a outra mulher que recebeu um grande número de denúncias de feitiçaria. Ana do Frade foi denunciada por uma grande quantidade de mulheres que, pelo que se entende do conteúdo dos relatos, não tinham qualquer conexão entre si. É interessante observar que as denúncias ocorreram nas três cidades por onde Pedro Álvares de Paredes passou, Braga, Vila do Conde e Viana, o que indica que sua fama ultrapassava os limites da cidade e dispersava-se pelo vasto território do Arcebispado.³⁰⁴ A feiticeira era procurada para as mais diversas finalidades: a cura de doenças, o conhecimento do oculto, desfazer malefícios, descobrir o paradeiro de pessoas, agir sobre as vontades e sentimentos dos indivíduos, etc. Alguns dos elementos dos rituais realizados por Ana do Frade relatados nas denúncias (em especial o sacrifício de bodes e a invocação de demônios) associavam suas práticas ao conceito de pacto demoníaco, o que provavelmente foi um dos motivos que levou os inquisidores de Coimbra a iniciarem contra ela um processo no Tribunal. Ana do Frade foi presa em dezembro de 1566 e seguiu inicialmente em seus interrogatórios a estratégia de apresentar suas práticas como embuste e afirmar que procedia assim para sua subsistência. Pressionada pelos inquisidores, confessou ter feito pacto com o demônio,³⁰⁵ mas pouco depois voltou atrás, negando a confissão.³⁰⁶ Os inquisidores caracterizaram as práticas de Ana do Frade como sinal de pacto, mas amenizaram sua sentença por considerá-la “quase caduca”, e condenaram-na a abjurar de veemente suspeita na fé e a permanecer no cárcere para que fosse doutrinada. Ana foi solta em 15 de dezembro de 1567.³⁰⁷

Além de Inácia e Ana do Frade, que concentraram grande número de denúncias, foram acusadas durante a Visitação por feitiçaria ou culto ao demônio também outras mulheres: Helena Gonçalves, Leonor Gonçalves, Maria Dias³⁰⁸, Isabel Rodrigues³⁰⁹, as já citadas Susana de Guimarães³¹⁰ e Ângela Brava e Isabel Gonçalves (esta última citada 3 vezes)³¹¹, contra a

³⁰³ Ibid., f. 20.

³⁰⁴ As denúncias contra Ana do Frade encontram-se em: **Liuro da visitação**, pp. 21, 22, 23, 73, 74, 75, 90, 91, 92.

³⁰⁵ ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 926, ff. 35-36.

³⁰⁶ Ibid., ff. 40-41.

³⁰⁷ Ibid., ff. 45-46.

³⁰⁸ **Liuro da visitação**, p. 33.

³⁰⁹ Ibid., pp. 96-97.

³¹⁰ Ibid., p. 53.

³¹¹ Ibid., pp. 23-25, 76.

qual os inquisidores cogitaram abrir um inquérito, mas o processo não foi levado à frente, constando apenas o traslado de suas culpas denunciadas durante e Visitação.³¹²

É interessante perceber que, assim como indicam alguns registros das visitas pastorais, boa parte daqueles que compareciam diante do visitador afirmavam que haviam procurado aquelas mulheres por terem fama pública de feiticeiras, tendo algumas delas já sido presas por isso. É o caso da denúncia de Inês da Fonseca, que procurou Elena Gonçalves para curar sua filha, que Inês julgava enfeitiçada, por ela já ter sido presa pela prática de feitiçaria. A denunciante informava que, àquela altura, Elena já havia falecido. Depois de ter procurado Elena, decidiu consultar Isabel Gonçalves, dita “grande feiticeira”, que no momento da Visitação estava presa no Castelo pelo delito de feitiçaria. Não satisfeita, Inês decidiu levar sua filha a outra feiticeira, Ana do Frade, que a teria apavorado com procedimentos rituais realizados em uma galinha viva. A denunciante acrescentou que Ana do Frade “estava nesta cidade por mandado do senhor Arcebispo que agora é.” Poderia Frei Bartolomeu dos Mártires ter ordenado sua permanência em Braga para vigiá-la de forma mais próxima? Poderia sua presença ali ser resultado de alguma punição infringida por ele? Por fim, Inês recorreu ainda a uma quarta feiticeira, Leonor Gonçalves; esta, aparentemente, deixou a denunciante satisfeita com seu procedimento e teria feito uma previsão sobre o futuro de sua filha que pouco tempo depois, segundo a denunciante, teria vindo a se tornar verdadeira. A riquíssima denúncia de Inês da Fonseca nos permite concluir que havia uma boa quantidade de opções para aqueles que desejassem procurar os serviços de uma feiticeira, sendo as habilidades destas de conhecimento público, famosas por serem bem-sucedidas. Mas cabe notar também que boa parte desta fama decorria da vigilância imposta pelo Arcebispo sobre tais atividades. Vê-se que o conhecimento de Inês estava relacionado ao fato de duas delas já terem sido presas e outra estar em Braga por ordem de Frei Bartolomeu dos Mártires, que havia até então administrado a questão de forma doméstica, julgando estas mulheres em seu Tribunal, sem remetê-las ao Santo Ofício.

A mesma referência à prisão de Isabel Gonçalves encontra-se na denúncia de Isabel Vieira, que a havia consultado por achar que estava enfeitiçada e queria saber quem teria feito tal coisa. Quando a feiticeira ofereceu mostrar para Isabel quem a havia enfeitiçado, esta teve medo e não a procurou mais.³¹³ Margarida Anes também afirmou ter ouvido dizer que Isabel estava presa.³¹⁴ A fama pública que os serviços de Ana do Frade alcançaram devido à

³¹² ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 10205.

³¹³ **Liuro da visitação**, pp. 24-25.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

interferência do Arcebispo também aparece de outras formas nas denúncias. Ana Rodrigues afirmava tê-la procurado por saber que ela estava na cidade. A denunciante julgava ter sido ligada, mas se assustou com o procedimento que Ana do Frade utilizou para desfazer o malefício, mandando-a beber um feitiço com uma semente e invocando demônios. No entanto, com a impressão de que o problema não havia sido resolvido, “a desonrou” e não a procurou mais.³¹⁵ Guiomar Garcia afirmou ainda que Ana do Frade era conhecida por ter curado um homem chamado Antônio Esteves em Viana, e que no momento da visitação encontrava-se presa.³¹⁶ Isabel de Barros mencionava também a fama pública de Ana do Frade como renomada feiticeira.³¹⁷ Em denúncia de Catarina Nunes, que relatou a Ana do Frade estar doente e mal disposta, ao que a feiticeira teria respondido que ela estava enfeitiçada e pedido algumas peças de roupa para desfazer o malefício, consta também a menção à fama de Ana do Frade por ter curado Antônio Esteves.³¹⁸

Esta mesma denúncia de Catarina contra Ana do Frade traz uma questão intrigante a respeito da jurisdição sobre o delito de feitiçaria. O notário fez a seguinte observação ao conteúdo do relato: “E, por não serem coisas que pertencessem ao Santo Ofício, somente ao Ordinário, por isso não se tomou denunciação toda.”³¹⁹ Como se sabe, a feitiçaria era um delito de foro misto, ou seja, de jurisdição das justiças secular, inquisitorial e episcopal. A legislação episcopal a respeito da feitiçaria na Arquidiocese de Braga era muito antiga, sendo proibida pelo Sínodo Bracarense de 1281, mas até o século XVI não se especificava nas Constituições Diocesanas quais práticas deveriam ser assim classificadas. As Constituições Sinodais do Arcebispado de Braga de 1538 proibiam o furto da pedra de ara, a invocação de espíritos diabólicos ou qualquer outro tipo de feitiçaria sob pena de excomunhão maior. A prática de benzer animais sem licença do Arcebispo, do vigário ou de algum visitador era passível de punição pelo pagamento de quinhentos reais para obras da Sé. Além disso, estabelecia-se pena pecuniária de igual valor para aqueles que procurassem feiticeiros.³²⁰ A legislação inquisitorial acerca do delito de feitiçaria era descrita nos Regimentos, embora os de 1552 e 1613 não tenham tratado do assunto de forma específica.

Dessa maneira, as denúncias feitas a Pedro Álvares de Paredes eram passíveis de investigação pelo Tribunal do Santo Ofício, como ocorreu no caso de Inácia, Ângela e as demais

³¹⁵ Ibid., p. 73.

³¹⁶ Ibid., pp. 74-75.

³¹⁷ Ibid., p. 91.

³¹⁸ Ibid., p. 90.

³¹⁹ Ibid., p. 90.

³²⁰ **Constituições do Arcebispado de Braga**. Lisboa: Germam Galharde, 1538, Título XXVIII, f. 72.

denúncias contra Ana. Por que, então, a denúncia seria desconsiderada? Por que o conteúdo desta denúncia foi considerado alheio ao Santo Ofício, reservado ao bispo, se a feitiçaria era também de foro inquisitorial? Teria Paredes considerado o relato característico de prática supersticiosa quando tantos outros parecidos não o foram ou deixou a denúncia de lado porque o Arcebispo havia começado a julgar a suspeita primeiro, como era a regra para delitos de foro misto? Se foi este o caso, e considerando-se o processo que se seguiu à visitação, as culpas de Ana teriam sido consideradas graves demais ou o procedimento do Arcebispo não havia deixado os inquisidores satisfeitos. Infelizmente não é possível oferecer uma resposta a estas questões. No entanto, o conteúdo das denúncias permite concluir que o Arcebispo desenvolvia uma vigilância vigorosa sobre as práticas de feitiçaria no Arcebispado, julgando e punindo seus praticantes, mas, por outro lado, colaborando para que estes se tornassem não só famosos por seus serviços, adquirindo uma vasta clientela, mas também objeto de temor, como indicavam muitos dos denunciantes que afirmavam terem ficado assustados com os procedimentos presenciados ou relatados pelas feiticeiras. As punições exemplares designadas por Bartolomeu dos Mártires das quais se tem notícia são mais um fator que colaborava para alimentar esta dicotomia entre medo e reconhecimento social, estimulando o temor à feitiçaria e ao demônio como elemento fundador da unidade social no Arcebispado, como foi o caso de Maria Afonso, condenada em setembro de 1568 a se confessar mensalmente por um ano e estar dois domingos seguidos durante a missa diante da porta da igreja de Meadela com uma vela acesa na mão, punição pelas práticas de benzer, e usar de superstições e feitiçarias, sob ameaça de prisão caso reincidisse.³²¹ O destaque social e a fama pública vinham acompanhados do medo e repulsa da comunidade, fazendo da feiticeira o inimigo público.

Outro indício da vigilância que exercia o Arcebispo sobre as práticas de feitiçaria em seu território é o processo contra João Pires, de alcunha “adivinhador dos vales”, caso descoberto em uma visita pastoral e prontamente enviado ao Santo Ofício por Frei Bartolomeu dos Mártires, ao contrário do que geralmente acontecia com os cristãos-novos suspeitos do território bracarense, como visto acima. Em visita à Vila de Vilarinho, 3 testemunhas denunciaram João Pires ao vigário da comarca de Torre de Moncorvo, acusando-o de ter um caderno para curar e dizer que adivinhava as coisas pelo curso do tempo. Em 18 de novembro de 1575, foi preso na Vila e interrogado pelo visitador. Pouco depois, em 27 do mesmo mês, D. Frei Bartolomeu dos Mártires ordenou que as culpas fossem enviadas ao Tribunal do Santo Ofício. Após não confessar nada em seu primeiro inquérito, pediu audiência para relatar que o

³²¹ Procuramos os registros do caso de Maria Afonso de acordo com a referência oferecida por Franquelim Soares, sem encontrá-la. Cf.: SOARES, Franquelim. **A Arquidiocese de Braga no século XVII...** op. cit., p. 644.

livro que endossava sua fama de adivinho pertencia a um homem chamado Francisco Fernandes, e ele apenas teria levado o livro a João Martins, cura de Vila Flor, que teria copiado uma fórmula para curar uma cunhada dele tida como louca. Pires foi condenado a abjurar em auto-de-fé celebrado em 21 de outubro de 1576.³²²

Pode-se considerar que a feitiçaria e a superstição foram uma das maiores preocupações do Arcebispo no que diz respeito aos delitos contra a fé, pecado/heresia que procurou combater e erradicar de seu território. Como foi analisado aqui no segundo capítulo, de acordo com os escritos iniciados no Mosteiro da Batalha, aquilo que, para Bartolomeu dos Mártires, marcava o caráter herético da feitiçaria era a crença nos poderes demoníacos de mover os sentimentos e vontades alheios e conhecer o oculto, como uma ofensa à onipotência divina. No entanto, sua prática e palavras posteriores sugerem um rigor ainda maior no combate a este delito, não se restringindo à crença no poder do demônio mas a qualquer tipo de associação a ele ou a suas ditas habilidades. Talvez o contato com os diocesanos tenha tido algum peso para tal mudança. O Arcebispo via o demônio como ameaça real, cotidiana, difundida entre seus diocesanos:

Nesta província entre a gente ignorante principalmente nas aldeias, acontece não poucas vezes pessoas fazerem-se endemoniadas, e em outras que o são finge o demônio ser alma d'algum defunto: e entre simples metem erros, infâmias, turbações, superstições, escândalos, etc., mande o Santo Concílio, tanto que em alguma freguesia for ou alguma pessoa mostrar, ou se disser publicamente ser endemoniada, o Reitor ou cura logo avise o povo que não é alma, mas se não for fingimento será demônio, inimigo dos homens. E que o não creiam, nem consultem, nem façam as coisas que diz posto que sejam boas. E que logo dê conta ao ordinário com informação do caso, o qual faça levar a pessoa ante si. E a examine ou faça examinar por alguma pessoa douta e discreta. E não podendo logo constar o que é, meta a tal pessoa no aljube até constar, castigando severamente até encoroçar publicamente a quem achar em malícia. E com este medo ninguém ousará fingir o que não é. O mesmo se use com as pessoas que disserem que veem alguma coisa do outro mundo, e que lhes fala e diz algumas coisas, por evitar semelhantes enganos e inconvenientes.³²³

Associando a superstição e a feitiçaria à ignorância, o Arcebispo requisitava um cuidado e um rigor extremos na averiguação da situação para diferenciar o embuste do delito, e coibir o fingimento ou a associação ao demônio pelo medo da pena. E para os casos de escolha, adesão deliberada ao erro e pertinácia, sua lógica era ainda mais severa; considerava necessário vigiar e punir com aspereza a fim de afastar tal perigo. Como registrou em seus *Memoriais*:

Proveja se d'algum remédio bastante contra os feiticeiros, adivinhos, sortíflegos, benzedeiros, encantadores, etc. E contra quem mata crianças no ventre das mães, coisa que muito nesta província se usa, proh dolor. Porque as penas que a estas pessoas perniciosas a república e a religião cristã até agora de parte da igreja se deram não bastam, porque vemos que logo tornam a hora usar sem medo dos mesmos pecados. Porventura conviria, visto como semelhantes pessoas comumente são obstinadas no

³²² ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 5155.

³²³ *Memoriaes para o S. Concil. Bracarense Provincial...* op. cit., p. 13.

mal, a segunda vez logo por incorrigíveis serem entregues ao braço secular que as castigue severamente, não com desterro porque lá farão os mesmos males. E os ensinarão onde se não sabem.³²⁴

As duras palavras do Arcebispo sobre a reincidência no delito de feitiçaria diferem totalmente daquelas sobre a pertinácia em seus escritos do Mosteiro da Batalha, através das quais pregava que ao primeiro erro de um ignorante era necessário ensinar, e somente na segunda ocasião de erro considerá-lo herege ou pecador. Ao contrário, aqui, aqueles que fingem, que pecam por ignorância ou por malícia devem ser tratados com rigidez, e para os que errassem pela segunda vez, para evitar a nova queda no erro, considerada certa e iminente, pedia-se a pena capital. A forma de lidar do Arcebispo com a feitiçaria era substancialmente diferente da maneira com que tratava as demais ofensas à fé. O tom impiedoso de D. Frei Bartolomeu dos Mártires assemelha-se apenas àquele utilizado contra os luteranos em seus escritos sobre a heresia discutidos no segundo capítulo desta tese. No entanto, a forma como lidava com os suspeitos desta heresia era muito distante daquela sobre a qual havia escrito antes.

Como já discutido no segundo capítulo desta tese, o Arcebispo via o luteranismo como uma ameaça muito mais grave que os delitos gestados na ignorância a respeito da doutrina católica. Os adeptos às ideias de Lutero seriam, de acordo com Bartolomeu dos Mártires, como verdadeiros dissidentes, inimigos da Igreja, aqueles que deveriam ser punidos severamente por suas escolhas equivocadas. A severidade da escrita, no entanto, não correspondia necessariamente à prática.

Em 19 de dezembro de 1566, Johannes Rust era preso na vigararia de Chaves. Contratado para realizar uma obra na casa de um homem chamado Bastião, teria falado demais ao dono da casa e a seus companheiros; foi acusado de questionar a validade do batismo e da confissão, afirmando que os sacerdotes não teriam poder para absolver nem dar penitências, nem o Papa poderia dispensar ou passar bulas, pois Deus dera este poder somente a São Pedro. Um dos denunciantes disse ainda que o via rezar ajoelhado para a parede de costas para as imagens de santos. O vigário-geral Gaspar de Queirós ordenou sua prisão alegando perigo de fuga, e poucos dias depois enviava os autos de suas culpas ao Arcebispo. Ao invés de enviar o suspeito ao Santo Ofício, como os inquisidores poderiam esperar, o ordinário exercia sua jurisdição para entregá-lo à justiça eclesiástica. Em 2 março, o réu era encaminhado ao Tribunal da Relação, e o primeiro inquérito ocorreu logo no dia seguinte. As perguntas versavam sobre sua naturalidade, seu ofício e formação letrada, se era batizado, se sabia os preceitos da doutrina e as orações, sobre o que sentia do Sumo Pontífice e das indulgências, e sobre os lugares pelos

³²⁴ Ibid., pp. 13-14.

quais havia passado. As questões tinham claramente o objetivo de averiguar o que pensava o réu sobre os questionamentos luteranos à doutrina, hierarquia e sacramentos da Igreja Católica e qual o tipo de contato que poderia ter tido com as ideias de Lutero. O réu afirmou se considerar cristão e renegar o poder papal, sustentando que as chaves haviam sido entregues somente a Pedro, negava a necessidade de confissão, a existência do purgatório e a veneração aos santos e acrescentou ainda não saber as orações, pois na sua terra elas não eram ditas. Tais respostas eram mais que suficientes para retificar a suspeita de adesão à doutrina luterana, e poucos dias depois, em 10 de março, dava entrada nos cárceres da Inquisição de Coimbra. Foi condenado a abjurar em forma em auto-de-fé em 5 de outubro de 1567.³²⁵ Apesar deste ser um caso singular, é preciso ressaltar dois pontos: primeiro, como decidiu-se, depois de inquérito realizado pela justiça eclesiástica confirmando as suspeitas de luteranismo, enviar o réu para o Santo Ofício, onde o caso poderia ser melhor examinado; segundo, ressaltar como as suspeitas foram examinadas pela justiça eclesiástica, enviadas ao Arcebispo para que ele decidisse o que se devia fazer, e passaram ao Tribunal da Relação, com a realização de um inquérito para avaliação das culpas, situação indicativa da autonomia que o antístite reservava a si nos casos que tangenciassem ou cruzassem a jurisdição do Santo Ofício.

É necessário comentar aqui a importância do Tribunal da Relação, tão utilizado pelo Arcebispo no exercício de sua jurisdição como ferramenta para a consolidação de uma via alternativa de justiça episcopal. Ainda que não tenha restado quase nenhuma fonte que possa lançar luz sobre seu funcionamento, há diversas menções a esta instituição em processos inquisitoriais e outros documentos que permitem mensurar sua importância e compreender seu papel no sistema de vigilância conduzido pelo antístite.

Ainda em março de 1561, pouco antes de partir para Trento, Bartolomeu dos Mártires deixava em suas provisões para o governo da Arquidiocese algumas ordens sobre a jurisdição da Relação, com destaque para o conhecimento privilegiado das matérias de Inquisição, repassando a esta aquelas que parecessem pertinentes ao Santo Ofício. O fato de arrogar ao Tribunal da Relação o poder para conhecer e examinar em primeira mão causas inquisitoriais é muito significativo, pois colocava a jurisdição episcopal como prioritária. Passariam aos inquisidores apenas os casos que a justiça eclesiástica julgasse pertinente encaminhar. O mesmo se dava com a justiça secular: tinha prioridade no exame de agravos e apelações.³²⁶ A forma como eram colocadas em prática as ordens do Arcebispo para o regimento da Relação pode ser percebida em alguns processos inquisitoriais. Em boa parte dos casos de maior gravidade

³²⁵ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 934.

³²⁶ ADB, Coleção Cronológica, 1824.

denunciados ao clero local ou descobertos em visitas pastorais menciona-se a necessidade de encaminhar o réu para a Relação, muitas vezes ordenada pelo próprio Arcebispo. Apenas após o exame da justiça episcopal e por decisão desta os suspeitos eram ou não encaminhados ao Santo Ofício.

Os outros casos de suspeitos de luteranismo encontrados dentre os processos analisados foram descobertos pela própria vigilância inquisitorial. Um foi o de Gil Gomes Vilarinho, cristão-velho, mercador, recém tornado de uma viagem à Inglaterra, denunciado por um casal durante a Visitação de 1565 e preso em dezembro de 1566 por ter afirmado que os luteranos tinham razão em dizer que não havia nada nas Escrituras que os obrigasse a ir a missa.³²⁷ Vilarinho abjurou na mesa em outubro de 1567. Outro caso descoberto durante a visita foi o de Francisco Dias Salgado. Mestre em um navio que saía de Viana aproximadamente dois anos antes, teria demonstrado simpatia pelo anglicanismo, após ter sido preso na Inglaterra junto com os outros tripulantes do navio por ouvirem missa católica nas casas dos embaixadores de França e Espanha. Depois de soltos, tendo ficado obrigados “um por todos”, seus companheiros queriam novamente ir à celebração, ao que Dias teria reclamado muito, devido ao risco de prisão. Diante da insistência do grupo, este teria dito: “Que deixassem aos ingleses cumprir sua lei, como eles queriam. Que Deus sabia qual era melhor lei.”³²⁸ Os denunciantes, tripulantes do navio, acrescentaram que ele carregava um livro que parecia ser de Erasmo. O Santo Ofício pediu ao arcepreste de Viana que interrogasse as testemunhas e em poucos meses Francisco estava preso nos cárceres.³²⁹

Houve ainda o caso de João Vassalo e outros tripulantes (franceses) de um navio saído do Brasil que ancorou em Viana com um livro de doutrina luterana. Estes foram imediatamente entregues pelo desembargador do Santo Ofício ao Tribunal. Após insistirem que o livro era de outro tripulante que morrera durante a viagem e do oficial de justiça garantir que aquele já havia sido destruído em um mosteiro dominicano, foram soltos por ausência de culpas.³³⁰

Outro caso de pedido de prisão e entrega do réu por parte do Santo Ofício foi o francês Vicente Bayarde. A prisão foi requisitada ao vigário de Chaves em abril de 1565. Bayarde teria

³²⁷ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 1080.

³²⁸ Esta fala lembra muito algumas das manifestações de tolerância inter-religiosas estudadas por Stuart Schwartz, pelas quais o autor conclui a existência de algum grau de tolerância na sociedade luso-americana. É importante ressaltar que este conceito, gestado nas discussões iluministas, deve ser manejado com muito cuidado ao se tratar da Época Moderna, durante a qual, como afirmou Prosperi, as expressões apaziguadoras constituíam reflexos a momentos de intensa escalada de violência. Cf.: SCHWARTZ, Stuart. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009; PROSPERI, Adriano. *Il grano e la zizzania...* op. cit.

³²⁹ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 4028.

³³⁰ ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 9982. Para os processos contra seus companheiros de viagem, ver: ANTT, TSO, Inquisição de Coimbra, proc. 10047, 10054, 10057, 10075, 10076, 10156.

passado dois anos na Inglaterra, onde se familiarizou com as crenças luteranas. Já em Chaves, alguns anos antes da prisão, ganhou de um Baltazar Gonçalves algumas obras de Ovídeo e Marco Aurélio. No Galiza, teria ganhado de um francês um livro de Calvino, que havia guardado e lido por muito tempo. Acabou denunciado por um flamengo chamado João Henriques que passava de Braga a Bragança, que àquela altura encontrava nos cárceres do Tribunal de Lisboa. Além de indicar como o Santo Ofício agia de maneira cirúrgica para conduzir os diocesanos de Bartolomeu dos Mártires ao Tribunal, este processo assinala a circulação de livros proibidos dentro do Arcebispado. Os processos são indicativos do tipo de vigilância exercida pelo Santo Ofício sobre o delito de luteranismo: o conhecimento dos casos provinham ou da vigilância sobre a circulação de livros proibidos, ou de denúncias envolvendo a circulação de gentes e ideias pelas principais localidades onde as discussões sobre as doutrinas consideradas heréticas em Portugal eram feitas de forma mais livre, sem a censura imposta pelo Tribunal.

Caso emblemático denunciado ao visitador em 1565 foi o de Jean de Lyon. O francês trabalhou por dois anos com Antônio Mariz – curiosamente tipógrafo do Arcebispo – e mantinha estreitas relações de amizade na cidade, inclusive com um clérigo familiar de Bartolomeu dos Mártires, Fernão Gonçalves Malheiro. Foi o próprio Malheiro quem o denunciou a Paredes, mencionando seu desrespeito aos jejuns e o conhecimento que tinha Mariz da crença luterana de seu empregado. Jean foi imediatamente preso no aljube de Braga e logo levado ao Tribunal de Lisboa. As denúncias feitas pelo tipógrafo e sua mulher certamente agravaram a situação, relatando como o francês zombava dos sacramentos, do celibato e da autoridade papal e possuía escritos luteranos, bem como anotações de próprio punho, em francês, de conteúdo herético.³³¹

Mesmo com os adeptos de Lutero, que o Arcebispo insistia em seus escritos serem os maiores inimigos da cristandade, não agiu necessariamente sempre com rigor. A filiação à fé de Lutero de Jean de Lyon certamente era do conhecimento de Bartolomeu dos Mártires, muito embora ele não tenha sido denunciado ao Santo Ofício até que a Visitação de Paredes chegasse à cidade. Evitava o Arcebispo entregar um de seus diocesanos ao Tribunal? Todavia, o francês também não enfrentou processo na justiça eclesiástica, ao contrário de Johannes Rust pouco mais de um ano depois. Queria o Arcebispo proteger Antonio Mariz? Ou fazia uso da mais amena das correções? O Arcebispo talvez considerasse utilizar a estratégia da transigência, detalhada em seu espelho de bispos. Talvez por crer que a correção não pudesse ser aproveitada,

³³¹ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 1366

era permissivo com as crenças heréticas do francês. A hipótese de que o Arcebispo o tivesse admoestado em segredo, sem que fosse do conhecimento de ninguém, ainda que não deva ser descartada, não parece plausível, uma vez que fato de tamanha relevância não deixaria de ser mencionado no processo. Mais provável que o Arcebispo quisesse proteger seu tipógrafo.

Muito curioso é o caso de Fernão da Ponte, suspeito de luteranismo cuja prisão foi requisitada pelo Santo Ofício – um caso relativamente comum se Fernão não fosse o carcereiro do aljube eclesiástico, que teria dado ao conhecimento de vários presos suas críticas ao Papado, às indulgências, às orações e aos sacramentos. Mais ainda, expressava-as publicamente e o teria feito mesmo diante do núncio em passagem pela cidade de Braga. Pelo que se conclui do processo, aproximadamente nove meses depois, as testemunhas, quase dez indivíduos presos pelo Arcebispo por delitos que infelizmente não foram dados a conhecer e um clérigo que havia ido rezar a missa no aljube, recorreram ao Tribunal para denunciar as crenças heréticas do carcereiro. Em setembro de 1561, os inquisidores pediram ao lugar-tentente do Arcebispo, que àquela altura já havia partido para Trento, a apuração das denúncias.³³² É difícil acreditar que Bartolomeu dos Mártires não tivesse sabido de um caso escandaloso como este; o carcereiro do aljube, cujo ofício era cuidar daqueles detidos pela justiça eclesiástica por delitos contra a fé, expressando ideias luteranas e palavras tão ofensivas à fé católica. Protegia, mais uma vez, seus subordinados a fim de evitar escândalos?

A resistência do Arcebispo a entregar seus diocesanos ao Santo Ofício é perceptível ainda por registros relativos a outros delitos. Quando foi finalmente entregue ao Tribunal do Santo Ofício em 1570, Gaspar de Faria já havia se casado cinco vezes e enfrentado processos pela justiça eclesiástica.³³³ Um caso em que provavelmente já havia se perdido a esperança. Dois supostos sodomitas de Freixo de Espada à Cinta acabaram nos cárceres inquisitoriais por denúncias feitas em outros processos.³³⁴ No desenrolar do processo de André Velho, cônego na Sé, acusado de sodomia, criado de D. João Afonso de Meneses (sucessor de Frei Bartolomeu dos Mártires), houve notícias de que o réu havia já sido denunciado em visitas pastorais no tempo do dominicano – embora nenhuma providência tivesse sido tomada com relação às denúncias – e ao entrar no serviço do novo Arcebispo, teria queimado os registros que continham seu nome.³³⁵ A recusa da justiça eclesiástica em proceder contra o cônego possivelmente se tratava de uma tentativa de proteção de caso que seria certamente muito

³³² ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 12103.

³³³ MARCOCCI, Giuseppe. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires...op. cit., p. 143.

³³⁴ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 4039, 5834.

³³⁵ PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina**...op. cit., p. 135.

escandaloso. Embora fizesse parte do clero catedralício, com o qual o Arcebispo esteve enredado em conflitos e disputas de poder durante praticamente todo o tempo em que esteve à frente da mitra bracarense, a fama de André Velho manteve-se preservada, pois a infâmia e o escândalo que resultavam de ser denunciado ao Santo Ofício por criticar o Concílio de Trento eram muito menores que os decorrentes de um processo por sodomia. O próprio rigor do Tribunal contra os diocesanos de Bartolomeu dos Mártires, do qual são indícios os processos conta Zuzarte Gomes, que foi processado após ser denunciado durante a passagem da comitiva de Paredes por Barcelos por ter afirmado que dormir com mulher solteira não era pecado,³³⁶ contra João Martins, por palavras de conteúdo similar,³³⁷ contra Miguel Pereira e Belchior de Espinosa, por blasfemar, (o primeiro dizendo que Deus não tinha poder para atender seus pedidos e o segundo que Deus pecara),³³⁸ pode ser indicativo da pouca abertura do Arcebispo aos inquisidores, que aproveitaram a oportunidade da visita para fazer uma averiguação extremamente detalhada e demarcar a jurisdição do Tribunal.³³⁹

A construção de um modelo alternativo de justiça em matérias de fé conduzida pelo Arcebispo de Braga foi marcada, como se pode perceber, pela transigência e pela preservação da fama como aspectos essenciais para a eficácia da correção, mesmo que futura, e para a edificação de uma comunidade na qual fosse possível inserir e reintegrar os que houvessem errado. Uma das formas mais eficazes para a emenda sem alarde era certamente a aplicação do poder episcopal de absolvição de heresias no foro da consciência, sobre a qual, por seu próprio caráter secreto, quase não há vestígios. No entanto, um registro da Visitação de 1565 oferece indícios a respeito da aplicação pelo Arcebispo do poder concedido em Trento. A denúncia de Diogo Pires sobre as crenças luteranas de Bartolomeu dos Banhos, feita ao Inquisidor em 25 de fevereiro, pode ser um indicativo de que o Arcebispo fez pleno uso deste direito, seguindo os decretos tridentinos. Cabe lembrar que a heresia era, de acordo com as Constituições diocesanas, caso reservado ao bispo, o que reforçava seu poder nesta matéria.³⁴⁰ Segundo o denunciante, Bartolomeu dos Banhos vinha evitado pelo vigário de Chaves, e ia a Braga para obter uma absolvição do Arcebispo. Ainda de acordo com Antônio Pires, Bartolomeu procurava uma absolvição que o vigário não tinha poder de oferecer.³⁴¹ Assim, é possível concluir que o denunciado procurava ser absolvido em um caso reservado somente ao Bispo, como era a

³³⁶ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 6095.

³³⁷ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 12629.

³³⁸ ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 2880, 10989, respectivamente.

³³⁹ A Gaspar Álvares, aplicaram também penitência pública por confessar à mesa ter dito que o Espírito Santo não estava no Concílio de Trento. ANTT, TSO, Inquisição de Lisboa, proc. 2936.

³⁴⁰ **Constituições do Arcebispado de Braga**, op. cit., f. 9-9v.

³⁴¹ **Liuro da Visitação**, pp. 48-49.

absolvição de heresias *in foro conscientiae* de acordo com o Concílio Tridentino. Se Bartolomeu dos Banhos procurava o perdão para fugir dos procedimentos inquisitoriais, a absolvição secreta de suas crenças luteranas pelo Arcebispo era certamente a melhor escolha. E se a possibilidade de se obter esta absolvição fez com que o denunciado em questão se dirigisse para Braga para obter o perdão do Arcebispo, é provável que esta fosse uma alternativa conhecida e divulgada no Arcebispado de Braga pouco após a chegada de Bartolomeu dos Mártires em sua Arquidiocese e a publicação dos decretos do Concílio em Portugal.

A importância da correção branda e privada e ainda da transigência como forma de vigilância silenciosa, que relegava a emenda ao íntimo e à consciência pelo arrefecimento, não se conclui somente da análise dos registros a respeito de seus diocesanos junto ao Tribunal do Santo Ofício, mas teve relevância ainda na memória que se construía do Arcebispo. De acordo com seu processo de beatificação, o Arcebispo agia com extremo cuidado e misericórdia na correção dos delitos de seus diocesanos. Procurava averiguar a verdade de seu arrependimento, não impunha penas severas demais e corrigia-os em segredo. Ao receber uma denúncia, chamava a comparecer o denunciado e perguntava-lhe se havia abandonado a prática e a ocasião de pecado para julgar se a denúncia parecia verdadeira ou não. Caso acreditasse que sim, falava sobre os castigos severos para quem não se emendasse, reduzindo o denunciado ao arrependimento. O processo relata um caso interessante de uma mulher denunciada por adultério. Ela teria sido convocada a comparecer ao Auditório, mas fora acompanhada de seu marido. Desconfiado dos ciúmes do marido, o Arcebispo o teria admoestado para que tratasse melhor a sua esposa e aconselhou-a em segredo, sem demasiado rigor. A um homem que, segundo denúncias, vivia no campo para livremente dar vazão a seus apetites sexuais, ordenou que fosse viver na cidade, em contato frequente com pessoas religiosas. Bartolomeu dos Mártires era caracterizado em seu processo como paternal, como o pastor que corrige sem severidade e sem permitir a infâmia de suas ovelhas, zelando para que se emendassem sem qualquer prejuízo à sua inserção na comunidade. A vigilância expressava-se pela proximidade.³⁴²

³⁴² AGOP, Series X, 45.9, ff. 186-186v.

4.5) Relações de poder

4.5.1) A casa de Avis

Se D. Frei Bartolomeu dos Mártires lutou pela afirmação de sua autoridade frente a instituições como o Papado e o Cabido da Sé, seu relacionamento com a Coroa portuguesa, de quem seria súdito e à qual devia sua nomeação para a posição da qual mantinha sua postura combativa, foi também marcado por uma atitude imperiosa de enfrentamento e afirmação da autonomia concedida pelo posto ocupado. No entanto, a análise do trato com o poder secular possibilitou ainda uma reflexão de maior monta acerca da postura do Arcebispo para com o Santo Ofício, a correção dos delitos contra a fé e, de forma mais ampla, seu papel como pastor quando se estabeleceu a crise sucessória que deu lugar a uma nova disposição das relações entre a Coroa e o alto clero.

Como já foi aqui analisado, Bartolomeu dos Mártires havia sido nomeado para a mitra bracarense por D. Catarina. E no início de seu governo sobre a Arquidiocese, quando provavelmente ainda lhe faltavam a prática e o conhecimento dos privilégios que tal título lhe concedia, a boa relação com a regente e o prestígio alcançado junto a ela e ao Cardeal D. Henrique foram fundamentais para que alcançasse alguma autonomia diante do Cabido da Sé e fizesse valer suas determinações. Como já vimos aqui, a entrega do Colégio de São Paulo aos inacianos e a colaboração que exigia do Cabido foram contestadas pelo clero capitular. Frei Bartolomeu dos Mártires contou com o apoio de D. Catarina e de D. Henrique para o estabelecimento dos jesuítas em Braga. Ambos escreveram ao Cabido pedindo que fosse dado o consentimento necessário para anexação de rendas da mesa arcebispal ao Colégio, diante da recusa inicial da instituição. D. Henrique fora o primeiro a intervir, pedindo que o Cabido corroborasse a decisão do Arcebispo, seguido pela Regente em 30 de setembro de 1560:

E o Cardeal Infante meu muito amado e prezado tio me mostrou o traslado da dita instituição e da anexação das rendas que o dito Arcebispo lhe anexou da Mesa Arcebispal para a sustentação do dito colégio e lentes dele para a qual anexação ele dito Arcebispo me escreve que vos pediu certo consentimento e lho não quisestes dar, de que me espantei muito por ser para tal efeito. E vos encomendo e rogo que pois a obra é de tanto serviço de Nosso Senhor e tão proveitosa e necessária para essa Sé e para enobrecimento da cidade e bem dos moradores e povo dela como vedes, hajais por bem de lhe dar o dito consentimento da maneira que o cardeal vo-lo escrevera de minha parte e de sua mais compridamente, a cuja carta me remeto havendo por mui certo que de o assim fazerdes com tenho por mui certo que folgareis de fazer além do muito serviço que nisso fazeis a Deus levarei eu grande contentamento [...].³⁴³

³⁴³ Carta de D. Catarina ao Cabido da Sé de Braga. Lisboa, 30 de setembro de 1560. ADB, Livro 3º. das cartas, 11.

A evidente utilidade do colégio inaciano na cidade era apontada pela Regente como razão pela qual o Cabido não deveria ter recusado a proposta do antístite, destacando a clara existência de uma oposição ao Arcebispo por parte do clero capitular. Diante da mobilização das duas maiores autoridades do Reino, o Cabido não tinha outra saída a não ser recuar e autorizar a aplicação das rendas.

A diligência da Regente para com o Arcebispo não significou, ao contrário do que se poderia esperar, a obediência ou ainda a retribuição das mercês recebidas por este último. D. Frei Bartolomeu dos Mártires negava os pedidos feitos por D. Catarina que julgava prejudiciais à forma como desejava gerir sua Arquidiocese. A justificativa do dominicano para negar o pedido de provimento de D. Antônio de Meneses na igreja de Santa Maria de Riba d'Ancora jogava com a própria recusa do Arcebispo, que dizia-se extremamente grato pela maior mercê que recebia de D. Catarina: ela não esperar que ele atendesse seus pedidos. Tal indicação de um tratamento tão misericordioso e desinteressado dificultava uma resposta cortês por parte da Regente que reafirmasse sua vontade. A justificativa dada pelo antístite era de cunho pastoral; recusava-se a nomear um clérigo para um benefício com cura de almas que não fosse residir. Ainda em 1560, antes de ter tomado parte nas discussões tridentinas sobre a residência, mas provavelmente ciente do debate, o Arcebispo mostrava-se decidido com relação a este assunto: “E eu, visitando, tenho achado que o principal desbarato desta prelazia é ausência dos reitores das igrejas: servem-se todos das igrejas de Braga como de quintas e de casais, e as ovelhas perecem [...]; não quero teologias e cânones que hão de viver em Lisboa.”³⁴⁴ A valorização de sua função pastoral interferia em suas relações políticas. Utilizava-se de sua autoridade em prol da salvação de suas ovelhas. Situação similar a esta ocorreu em novembro de 1574, quando o Arcebispo recusou ao Duque de Bragança a confirmação de seu indicado para um benefício simples, pois o indivíduo em questão já possuía dois benefícios, limite estabelecido pelo Concílio de Trento.³⁴⁵

A decisão do Arcebispo indica um senso de soberania e total autoridade sobre a igreja que fora destinado a comandar, poder que não precisava ser submetido aos pedidos e vontades de qualquer outra autoridade. Sua recusa a obedecer as regras do jogo das mercês pode ser entendida, em última instância, como um sentimento de superioridade sobre demais as competências com relação ao governo de seu território e rebanho, o que acabava por imprimir um caráter diferenciado em suas relações com a Coroa. Não só faltavam a subordinação, a

³⁴⁴ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires a D. Catarina. 14 de Outubro de 1560. ANTT, Gav. 19, m. 8, n. 24.

³⁴⁵ ADB, Coleção Cronológica, 1931.

disponibilidade para a prestação de serviços que ele, como criatura de D. Catarina, deveria apresentar, mas suas palavras aproximavam-se em algumas situações da falta de respeito e reverência com que era praxe tratar os monarcas.

Em dezembro de 1560, D. Catarina enviou aos três Estados uma carta divulgando sua intenção de renunciar a Coroa em prol de seu cunhado, o Cardeal D. Henrique.³⁴⁶ A ameaça, no entanto, não passava de um estratagema político, tentativa de angariar apoio para sua contestada regência. Mas tal jogo político não impediu o Arcebispo de dar à Rainha em 7 de janeiro de 1561 uma resposta, no mínimo, enfática, e que, além de refutar as razões apresentadas pela Regente, enfatizando sua prudência e experiência, o estado pacífico do Reino no momento, e as muitas tarefas já desempenhadas pelo Cardeal, em algumas passagens flertava com uma atitude desrespeitosa, tratando a Regente como um de seus pares, ou ainda menos:

Lembre-se também Vossa Alteza do que me dizia persuadindo-me a tomar esta Braga muito mais pesada para mim do que são todos seus Reinos para Ela, dê exemplo conforme ao conselho, e se não, eu também buscarei minha vida e quietação, e tornar-me-ei para Benfica aprendendo de Vossa Alteza.³⁴⁷

As palavras do dominicano valorizavam sua posição e o trabalho que vinha desenvolvendo como Arcebispo; colocava-se como peça estratégica como conselheiro sincero, pastor e aliado exemplar que não pretendia fugir à árdua obrigação imposta, ainda que desejasse, obrigação que insinuava ser muito mais exaustiva que as da própria D. Catarina. Mas, para além enaltecer seu empenho, havia um tom ameaçador na resposta, que deixava de lado qualquer deferência ou respeito que se deveria usar na comunicação com quem ocupasse a Coroa.

A mesma insistência no exercício soberano da autoridade no governo da diocese pode ser percebido no impasse entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e seus sufragâneos e o representante régio no Concílio Provincial de 1566. Certamente cientes de que aos olhos da Coroa alguns dos capítulos de reforma ordenados pelo Concílio ultrapassariam a jurisdição secular, procuraram não diminuir o ritmo das sessões e dificultaram a revisão dos decretos por

³⁴⁶ ANTT, Manuscritos da Livraria, 321. Após a morte de D. João III em 1557, coube a D. Catarina assumir a regência durante a minoridade de D. Sebastião. Irmã de Carlos V, era vista como agente de Castela e teve de lidar com uma corte dividida entre seus partidários e os do Cardeal D. Henrique, único irmão vivo de D. João III. Em uma provável tentativa de enfraquecer seu cunhado, D. Catarina anunciou em 1560 em uma carta-circular a membros da nobreza e do clero que desejava renunciar em seu favor. Dadas as respostas negativas, permaneceu como regente. Mas, pouco depois, em 1562, D. Catarina renunciou em nome de D. Henrique, permanecendo responsável pela tutoria do neto. Cf: BUESCU, Ana Isabel. **Catarina de Áustria (1507-1578) Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2007, pp. 313-348; HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 78-81; POLÓNIA, Amélia. op. cit., pp. 139-156.

³⁴⁷ MACHADO, Diogo Barbosa. **Memórias para a História de Portugal que compreendem o governo del Rey D. Sebastião. Do anno de 1561 até o anno de 1567**. Lisboa: José António da Silva, v. 2, pp. 336-339.

D. Francisco de Lima, que havia chegado a Braga apenas em 8 de abril de 1567. De acordo com o relato escrito a D. Sebastião:

fui aos oito de abril, e achei aos Prelados determinados de fazerem a última sessão aos dez; e por me parecer, que cumpriria ao serviço de V.A. dilatar-se até haver tempo para eu poder ver o que tinham feito, e o que estava por publicar, posto que me mostrassem foi tão brevemente, que me não satisfiz: insisti com eles, que não se desse tamanha pressa em coisa, que parecia que requeria vagar, e deliberação, a eles lhe não pareceu assim, e com tudo a publicaram, e porque entendí, que de ter nisso outro modo V.A. não seria bem servido dissimulei o que fizeram com esta protestação, que envio a V.A. pela qual fica salvo, e inteiro o decreto de V.A. e o tratamento dos seus assistentes [...].³⁴⁸

Com todos os problemas já causados pelo Cabido, os ordinários desejavam evitar a censura da Coroa, e acabaram confrontando a autoridade de seu enviado. Como já era de se esperar, os problemas relacionados ao Concílio Provincial não se restringiram à recusa feita a Lima, mas alargaram-se pelo conteúdo dos decretos. Tamanha era a insatisfação acerca de capítulos que cruzavam a jurisdição secular que os procuradores da Coroa e das Ordens militares Stefanus Preto e Jerônimo de Sá recorreram a Roma, através de protesto datado de 8 de julho de 1567, alegando que não consentiriam em qualquer prejuízo a suas autoridades. Suplicavam à Congregação do Concílio a moderação de determinados pontos que se sobrepujassem ao direito de padroado.³⁴⁹

O estranhamento entre Coroa e Mitra no Concílio Provincial não foi, como se pode esperar, um episódio isolado. A jurisdição sobre o território bracarense e seus diocesanos foi, durante todo o governo de Dos Mártires sobre Braga, ponto de grande discórdia, à qual o Arcebispo nunca cedeu. Para sustentar sua soberania sobre Braga como Arcebispo, utilizava-se dos privilégios que lhe concedia a mitra bracarense. Esta, de acordo com antigos contratos entre a Coroa e antigos Arcebispos, era dotada de foro especial, como um senhorio do antístite, em que a jurisdição real era limitada. Cabia ao ordinário toda a jurisdição e correções “civilem, et criminalem, altam et bassam, merum, et mixtum imperium”.³⁵⁰ É difícil determinar em que momento Frei Bartolomeu dos Mártires teria tomado conhecimento desta tradição, mas ela certamente vinha ao encontro de suas ambições. Desta maneira, somava-se à sua concepção de poder episcopal, fundada no pleno exercício da jurisdição para o pastoreio das almas e corroborada pelos decretos tridentinos, o senhorio sobre a cidade, seus termos e coutos –

³⁴⁸ Ibid., pp. 638-639.

³⁴⁹ ASV, Congr. Concilio. Concilia, 48.

³⁵⁰ BPE, CV/2-3, em especial ff. 60v-61. Ainda que tal tradição não tivesse fundamento, como não acreditamos ser o caso, ela foi suficiente para fazer valer a posição do Arcebispo frente à Coroa em diversas situações.

argumento que lhe conferia uma espécie de soberania e ainda mais autoridade para questionar tudo aquilo que considerasse uma invasão a sua jurisdição.

Assim ocorria com as prisões de diocesanos seus pelo poder civil. Em 17 de outubro de 1564, obtinha sentença de livramento de Estevão Coelho, preso no Couto de Provesende, requisitada pela Relação de Braga, “por o couto de Provesende no cível e crime ser da jurisdição desta santa igreja de Braga [...]”.³⁵¹ A liberação do réu certamente desagradou à justiça secular; três dias depois, a pedido do ouvidor da cidade, o procurador da mesa arcebispal ordenou o traslado dos perdões emitidos pelos arcebispos anteriores àqueles que tivessem cometido algum delito fazendo uso de sua jurisdição *mero e mixto imperio*.³⁵² Seguiu-se a expedição, a pedido do Arcebispo, de diversos traslados de perdões dos períodos de Frei Diogo de Sousa, D. Henrique, D. Manoel de Sousa, D. Baltazar Limpo e até de Cabido Sé vacante.³⁵³

Alguns anos depois, em setembro de 1568, novo estranhamento por conta da malsucedida devassa sobre a morte de um diocesano. D. Sebastião, em tom aparentemente irônico, expressava sua satisfação em saber que o inquérito não havia sido realizado não por culpa dos oficiais do Arcebispo, mas porque as partes haviam imposto suspeições e acrescentava que, já que nenhum dos oficiais ali poderia tirar a devassa, que ela fosse feita pelo ouvidor da Coroa no caso. Nota-se que o embargo do ordinário à investigação já era até esperado pela Coroa, e esta tentava impor que seu próprio agente realizasse o procedimento.³⁵⁴

Extremamente conturbado foi o ano de 1570, quando a Coroa teve de enfrentar a oposição de D. Frei Bartolomeu dos Mártires em situações diversas que colocavam em jogo sua autoridade sobre o território arquiépiscopal e seus diocesanos.

Em 28 de janeiro de 1570, D. Sebastião ordenava o estabelecimento de duas alçadas, uma para a região do Algarve e outra para região da Beira, Entre-Douro-e-Minho, Trás-os-Montes e Estremadura, a ser presidida por D. Pedro da Cunha, capitão da cidade de Lisboa, com o objetivo de realizar uma grande devassa acerca de quaisquer delitos encontrados. A amplitude da jurisdição de seus membros pode ser expressa pela determinação dos poderes do presidente e dos corregedores descritos no Regimento das alçadas, cobrindo uma gama extremamente extensa de prerrogativas. Ao primeiro cabia dar mesa aos corregedores e ouvidores da alçada, mandar devassar, enviando desembargador para fazer as diligências necessárias, informar-se onde são excessivos ou necessários os juízes de fora, informar-se sobre

³⁵¹ ADB, Coleção Cronológica, 1846.

³⁵² ADB, Coleção Cronológica, 1847.

³⁵³ ADB, Coleção Cronológica, 1847, 1848, 1849.

³⁵⁴ ADB, Coleção Cronológica, 1887.

as rendas das misericórdias e sobre a fortificação das fortalezas e guarda das matas, regular sobre as terras para plantio, averiguar e regular o número de oficiais da justiça, visitar cadeias e expulsar os ciganos, “sem embargo de qualquer provisão que tenham”. Já os segundos tinham autoridade para receber querelas, passar cartas de seguro real, devassar dos casos de quaisquer outros julgadores, devassar sobre a entrada e saída de moeda do Reino, sobre os revoltosos, sobre como os senhores de terra usam sua jurisdição, sobre as fazendas dos cristãos-novos que saíram do reino, e ainda sobre os casos civis.³⁵⁵

Apesar da maior parte destas atribuições dizer respeito ao poder secular, algumas delas cruzavam a jurisdição episcopal, em especial a possibilidade de devassar de casos de outras autoridades. Algumas das especificações do Regimento lançam luz sobre a forma como a alçada ultrapassava a autoridade episcopal, debruçando-se não apenas sobre os delitos de foro misto mas também sobre a vigilância sobre os delitos morais, inclusive os do clero. O documento declarava a autoridade da alçada para julgar feiticeiros, blasfemos, alcoviteiros, clérigos e leigos casados ou amancebados e aqueles que jogavam a dinheiro, que se deixavam andar excomungados ou que curassem sem ter para isto licença.³⁵⁶

A reação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires à possibilidade de uma devassa em seu território foi bem diferente daquela que poderia desejar a Coroa portuguesa. O Arcebispo manifestou-se veementemente contra a entrada da alçada afirmando sua autoridade sobre o território como senhor. A divergência parece ter se iniciado com a entrada da alçada em Vila Real e uma prisão realizada por um dos desembargadores, Rui de Matos, em Couto de Dornelas, tomando do escrivão a ordem de prisão dada pelo Arcebispo. Bartolomeu dos Mártires não havia de início dado instruções contra a alçada ao partir em visita pela Arquidiocese, mas a solicitação de Cunha para realizar uma prisão a pedido do Juiz de Montealegre fez com que o Arcebispo, sentindo sua jurisdição ameaçada, pedisse que a alçada aguardasse e encarregou seu lugar-tenente Frei João de Leiria que fosse ao encontro de Cunha e o instrísse sobre a jurisdição do território bracarense. Além da própria realização da prisão já ter sido considerada uma invasão à jurisdição episcopal, Leiria não foi consultado sobre o episódio. Assim teve início o enfrentamento; o prelado escrevia a Cunha sustentando que ele não podia devassar a igreja de Braga, de jurisdição adquirida por contratos sustentados pela Sé Apostólica.³⁵⁷ O

³⁵⁵ ANTT, Leis, maço 3, n. 14.

³⁵⁶ Ibid., ff. 21-25v.

³⁵⁷ Carta de D. Pedro da Cunha a D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Chaves, 20 de junho de 1570. ADB, Gaveta das Cartas, 54; Carta de Frei João de Leiria a D. Pedro da Cunha. Braga, 13 de julho de 1570. ADB, Gaveta das Cartas, 56; Carta do Arcebispo D. Bartolomeu para a alçada de Pedro da Cunha com sua resposta e outra del Rei em que lhe manda não entre nos coutos de Braga. Valença, 19 de julho de 1570. ADB, Rerum Memorabilium, III, f. 36.

presidente da alçada não reconhecia que tais contratos dessem à mitra a soberania sobre o território e seguia resoluto de que em breve poderia dar prosseguimento a seu objetivo.³⁵⁸ Certamente não esperava que o Rei fosse dar razão ao antístite.

Bartolomeu dos Mártires apresentou a D. Sebastião um elenco dos motivos pelos quais a alçada não deveria entrar no território sem sua autorização, baseado nos supostos privilégios e contratos antigos, ressaltando a autoridade temporal de seus predecessores e a absoluta autonomia da mitra bracarense sobre seu território diante de qualquer outro juízo. O dominicano ressaltava que a Sé de Braga era a igreja mais antiga do Reino, dotada de muitas rendas e jurisdição civil e criminal, e que seus antístites sempre estiveram em posse da cidade, seus termos e coutos. De acordo com a relação, a jurisdição e senhorio da cidade foram da Coroa apenas temporariamente, por contrato entre D. João I e o Arcebispo D. Martinho, enquanto os termos e coutos permaneceram sempre com a Mitra. Quando D. Manoel esteve na cidade, teria passado por Braga e Guimarães sem exercitar nenhum ato de jurisdição em respeito ao contrato e tradições. Apenas para autos de guerra e defesa do Reino o Rei poderia ser considerado senhor – ao Arcebispo estava reservada “toda jurisdição *mero e mixto imperio* e toda correção sem ao rei ficar mais que o conhecimento da apelação e agravo *in criminalibus et curia sua*”.³⁵⁹

O respeito à igreja bracarense e à figura de D. Frei Bartolomeu dos Mártires levaram D. Sebastião a ordenar que D. Pedro da Cunha – àquela altura em Guimarães – aguardasse por dois meses para decidir sobre sua entrada na cidade. O monarca alegava ao Arcebispo o desejo de fazer-lhe mercê, em tentativa de compor com figura de tamanha importância política.³⁶⁰ É necessário ressaltar também a validade e relevância dos documentos levantados pelo dominicano, do que é prova a própria resposta de D. Sebastião, que procura não desacreditá-los, mas utilizá-los a seu favor.

Em resposta, o Arcebispo afirmava insistir na investigação acerca dos antigos contratos e acordos e refutava os argumentos do Rei a respeito da jurisdição da Coroa sobre Braga, declarando que aceitava a provisão real apenas no que não prejudicasse sua igreja. Sustentava que era “desmembrado e apartado da Coroa Real destes Reinos todo o domínio da dita cidade

³⁵⁸ Carta do Arcebispo D. Bartolomeu para a alçada de Pedro da Cunha com sua resposta e outra del Rei em que lhe manda não entre nos coutos de Braga. Guimarães, 26 de julho de 1570. ADB, Rerum Memorabilium, III, f. 37; Carta de D. Pedro da Cunha a Frei João de Leiria. Guimarães, 16 de julho de 1570. ADB, Gaveta das Cartas, 57.

³⁵⁹ Enformação sobre a iurdição de Braga e seus coutos porque consta da rezão que o Arcebispo tem em pedir a El Rei que nella não consinta entrar sua alçada. ADB, Rerum Memorabilium, II, ff. 102v-104.

³⁶⁰ Carta del rei D. Sebastião pela qual manda que não entre a alçada em Braga por tempo de dous meses seguintes. Sintra, 8 de julho de 1570. ADB, Rerum Memorabilium, II, ff. 104-105.

de Braga e seu termo” e que igreja e Arcebispo eram superiores em jurisdição e estavam em legítima posse do território. A devassa da alçada significava “usurpar a dita jurisdição”.³⁶¹

Na tentativa de se munir de todas as opções possíveis para impedir a entrada de Cunha, Bartolomeu dos Mártires requisitou a ajuda do Arcebispo de Compostela, que enviou as duas primeiras dignidades de seu Cabido, chegadas a Braga no início de setembro, com uma monitória de excomunhão contra os componentes da alçada.³⁶²

O Arcebispo sairia parcialmente vitorioso desta batalha. Em 1º. de setembro, D. Sebastião ordenava que D. Pedro da Cunha e sua alçada não entrassem na cidade de Braga.³⁶³ Cabe lembrar que em agosto de 1570 deu-se o conflito sobre o pagamento dos votos de Santiago, e D. Sebastião tomou uma posição que, se não favorecia completamente o Arcebispo, fortalecia a posição deste frente ao Cabido e afirmava sua autoridade sobre os diocesanos. A querela aparentemente se iniciara em 1568, devido à recusa de diocesanos a pagarem os votos à mesa arcebispal sob a alegação de que nunca os haviam pagado e não eram a isso obrigados por não terem posse das terras voteiras, embora vivessem nelas. Certamente o antístite já havia recorrido à Coroa, visto que em abril de 1568 D. Sebastião havia passado um alvará reforçando a obrigação do pagamento dos votos. Todavia, com a ajuda do Cabido, a questão se acendeu novamente devido a reclamações sobre o comportamento dos oficiais do Arcebispo, acusados de constranger os moradores a responderem em juízo eclesiástico, procederem contra eles com censuras e ameaça de excomunhão. Mais uma vez, D. Sebastião foi impelido a intervir. Sua atitude, no entanto, certamente desapontava o clero catedralício; em agosto de 1570 assegurava a Bartolomeu dos Mártires o direito de cobrar os votos desde que se assegurasse sobre a posse das terras voteiras.³⁶⁴ A Coroa mais uma vez colocava-se ao lado do Arcebispo enquanto este fazia valer seu poderio em Braga. Não parece ter havido qualquer reprimenda. D. Sebastião reconhecia a autoridade do dominicano. Ao invés do enfrentamento, buscou uma solução de compromisso.

O Arcebispo não conseguiria escapar definitivamente da jurisdição secular; eventualmente aceitou uma desfecho, porém garantiu que sua autoridade como senhor de Braga

³⁶¹ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires a D. Sebastião. Sem data. ADB, Gaveta das Cartas, 55; Cópia da carta que o Arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires escreveu a El Rey D. Sebastião. Sem data. ADB, *Rerum Memorabilium*, II, ff. 104v-105. Protesto que fez o Arcebispo D. Bartolomeu sobre a carta que El Rey escreveu para a alçada não entrar em Braga e seu termo. São João de Castelão, 16 de setembro de 1570. ADB, *Rerum Memorabilium*, III, ff. 37-38.

³⁶² FERREIRA, José Augusto. **Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga (sec. III-sec. XX)**. Edição da Mitra bracarense, 1932, t. 3, p. 51.

³⁶³ Carta del Rei pela qual manda que não entre a alçada na cidade de Braga. Sintra, 1º. de setembro de 1570. ADB, *Rerum Memorabilium*, II, f. 105.

³⁶⁴ ADB, Gaveta dos votos, 19; Gaveta das Cartas, 60.

não fosse posta em jogo. Aceitava a realização de uma devassa em seu território, mas desta vez era o próprio Arcebispo que formalmente requisitava a presença dos agentes da Coroa, e o nome do responsável pela devassa foi, se não fruto da escolha do Arcebispo, ao menos objeto de concórdia entre antístite e Coroa. Em 25 de outubro do mesmo ano, D. Sebastião escrevia ao Dr. Baltazar Vieira, desembargador na corte e Casa de Suplicação, requisitando-lhe que visitasse a cidade de Braga a pedido de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Em 2 de dezembro, provavelmente na iminência da visita, o Arcebispo escrevia aos oficiais de justiça da cidade sobre a visita de Vieira, enfatizando que este a fazia a seu requerimento e pedindo que cumprissem seus mandados e sentenças.³⁶⁵

Este episódio acerca da alçada comandada por D. Pedro da Cunha é extremamente significativo para refletir sobre a relação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires com o Santo Ofício. Como é possível perceber, o dominicano considerava como intrusão e usurpação de poder o exercício da jurisdição sobre o território e os diocesanos bracarenses por outras autoridades que não a do Arcebispo Primaz. Em seu modo de ver, o antístite era soberano em seu território e apenas a ele cabia devassar e julgar em seus domínios. E se um destacamento Real, com ordens da Coroa para proceder contra seus diocesanos foi combatido com tamanha dedicação, fazendo com que o Arcebispo se opusesse e afirmasse seu poder diante do monarca, a ação do Santo Ofício sobre suas ovelhas certamente era considerada uma intromissão. O Santo Ofício só entrou na cidade de Braga, seus termos e coutos quando requisitado pelo Arcebispo. Para além da Visitação de 1565 e a intromissão de Jerônimo de Sousa em Vila Flor, o mais próximo que a Inquisição chegou deste território foi na Visitação a Entre-Douro-e-Minho em 1570, que passava por algumas partes da Arquidiocese, como Viana, mas desviava-se do caminho que cruzava os limites do senhorio bracarense, tão bem guardados por Bartolomeu dos Mártires. A dedicação com que este argumentou em favor da preservação de seu domínio, utilizando contratos e concessões reconhecidos pela Santa Sé e pela Coroa, seguramente desencorajava o envio de um inquisidor a Braga.

Outro evento a ser considerado para analisar a defesa que D. Frei Bartolomeu dos Mártires fazia de sua jurisdição com Arcebispo foi o imbróglio envolvendo a Bula da Ceia de 1574, que favorecia a jurisdição eclesiástica. Cabe lembrar que poucos anos depois deu-se a concórdia de 1578 que enfraquecia a autoridade dos ordinários. Após súplica de D. Sebastião que se guardassem as Ordenações do Reino às quais a Bula ia de encontro, concedeu que estas fossem respeitadas por um ano, tempo durante o qual as sobreposições entre as Ordenações e a

³⁶⁵ ADB, Coleção Cronológica, 1907.

Bula seriam analisadas. Assim, em resposta ao Breve, o monarca ordenou a análise pormenorizada dos documentos por letrados, pedido aparentemente repassado aos antístites. D. Frei Bartolomeu dos Mártires requisitou então aos oficiais de seu Tribunal da Relação que cumprissem a tarefa. O tom do Arcebispo, no entanto, não era de auxílio à Coroa, em prol da manutenção do texto das Ordenações como válido, e sim de defesa da jurisdição eclesiástica que, nas palavras do dominicano, andava “muito bolida na corte”. O Arcebispo requisitava ao Tribunal “que veja quais são as Ordenações e estilos deste Reino que são contra a liberdade Eclesiástica, e Direito Canônico, e prejudicam ao bom regimento espiritual das almas [...]”.³⁶⁶ O bracarense não se colocava ao lado da Coroa nesta disputa, mas ao lado de Roma, esperando que capitulassem as ordens régias que se colocassem no caminho do pleno exercício do governo pastoral.

Episódio extremamente interessante que representa bem o equilíbrio de forças e disputa pela jurisdição na Arquidiocese de Braga foi o da conturbada visita do Abade de Trandeiros a Guimarães, ordenada pelo Arcebispo. O objetivo da visita era uma diligência contra o juiz de fora Bernardo da Serra, que não cumpriu a ordem de transporte de Peres de Andrade, preso pelo corregedor da vila, de monitória do Arcebispo sancionada por provisão real. Após ter notificado o cura da Igreja de Santa Maria de Oliveira e este ter publicado a declaratória diante dos fiéis, o abade teria julgado prudente aguardar para dar continuidade aos procedimentos e decidido visitar o fidalgo Diogo Lopes. A visita, porém, teria sido interrompida pela notícia de que a mula do abade fora embargada pela justiça da vila. Ao procurar reverter a situação, o abade teria sido tratado com constrangimento pelo alcaide e escrivão e convocado pelo juiz, sem que lhe fosse dado tempo de se aconselhar sobre o que fazer para não desrespeitar a jurisdição eclesiástica, enquanto enfatizava que era “súdito” de D. Frei Bartolomeu dos Mártires e que o juiz não era seu superior. O abade foi preso e conduzido à casa do juiz, sendo o grupo seguido por dezenas de pessoas. Bernardo da Serra acusava o abade de perturbar a jurisdição real, ameaçando-o com penas pecuniárias e de perda do benefício que não fizesse mais diligências sobre a tal prisão, ao que este retrucava que era o próprio juiz a impedir o exercício da jurisdição real. O abade declarou-o como publicamente excomungado.³⁶⁷ Infelizmente não é possível saber como este curioso episódio terminou, mas a tensão entre jurisdição episcopal e jurisdição secular é claríssima, e, como se percebe, não ficava restrita às relações entre o próprio Arcebispo e a Coroa, mas se propagava e expressava também através dos conflitos entre seus agentes locais. Merece destaque o fato de que o abade dizia se considerar súdito do antístite, o

³⁶⁶ Carta de D. Frei Bartolomeu dos Mártires para sua Relação. 26 de junho de 1574. BNP, Cod. 3711, ff. 7-7v.

³⁶⁷ ADB, Gaveta dos Arcebispos de Braga, 67.

que dá a dimensão do poder que este último propagava ter e que dava ocasião a embates com agentes da Coroa. O estranhamento era latente e difundia-se pela cadeia hierárquica.

Sua atitude no mínimo pouco diligente para com a Coroa durante o tempo em que ocupou a mitra de Braga não impediu, no entanto, que fosse considerado por D. Henrique para ocupar o posto de Inquisidor-Geral. O Cardeal expressou suas conjecturas a D. Sebastião em carta de 9 de julho de 1574, escrita do Mosteiro de Alcobaça, lugar escolhido para retiro.³⁶⁸ Neste ponto, para além de suas relações com a autoridade secular, é necessário considerar também, em especial, sua postura, já aqui discutida, com relação à correção dos delitos em matéria de fé. Sua percepção diferenciada sobre a vigilância e a correção fundada na dicotomia entre catequese/ignorância e na preservação da fama e sua resistência ao exercício de autoridade do Tribunal do Santo Ofício sobre seus diocesanos, valorizando a jurisdição e a dignidade episcopais, eram certamente uma adversidade para os planos de D. Henrique que, a despeito da admiração que sentia por Bartolomeu dos Mártires e da certeza de que este era um dos mais capazes e bem relacionados teólogos do Reino, deveria considerar o que a ascensão do dominicano a Inquisidor-Geral representaria para a instituição. O Tribunal teria tomado outros rumos. A questão do conflito entre jurisdição episcopal e poder inquisitorial ganharia uma nova luz dada a sobreposição que representaria o Arcebispo Primaz, praticante de um modelo alternativo de justiça religiosa, ocupar o ofício de chefe do Tribunal. Seria certamente interessantíssimo poder analisar as questões que tal sobreposição traria – no entanto, não é possível saber como Frei Bartolomeu dos Mártires conduziria a vigilância sobre os delitos contra a fé. Sua concepção acerca do pecado e da heresia, e sua preferência por métodos de correção não-infamantes, fundados no ensino da doutrina e das proibições impostas pelos cânones – ainda mais ao se considerar sua postura mais misericordiosa para com os cristãos-novos, que poderia ser entendida como próxima à transigência aos erros dos judaizantes – iam ao encontro da lógica de funcionamento do Tribunal. A conjectura não se tornou realidade. Em 24 de fevereiro de 1578, D. Manuel de Meneses, Bispo de Coimbra, era apontado como Inquisidor-Geral, escolhido pelo próprio Cardeal. A mudança da escolha foi, muito provavelmente, resultado do impacto que teve a negociação de uma nova isenção de confisco de bens aos cristãos-novos em 1576, na qual D. Sebastião investiu em troca do apoio para sua empreitada no Norte da África, sem que o Cardeal tivesse sido consultado. A notícia da isenção

³⁶⁸ Cópia de uma carta do Infante D. Henrique a D. Sebastião pedindo para nomear um Inquisidor-Geral. In: PEREIRA, Isaias. **Documentos para História da Inquisição em Portugal...** op. cit., pp. 131-132.

e a perspectiva de revogá-la no futuro³⁶⁹ muito provavelmente fizeram com que D. Henrique escolhesse um sucessor de uma linha mais severa. O desaparecimento do Rei em Alcácer-Quibir e a morte de Meneses na batalha trariam D. Henrique à cena novamente como protagonista. Em fins de dezembro de 1578, escolhia novamente o sucessor no Tribunal, desta vez D. Jorge de Almeida, Arcebispo de Lisboa, cogitado como alternativa ao bracarense na carta de 1574.

4.5.2) A crise sucessória e a adesão aos Habsburgo

Os acontecimentos de 1578, no entanto, mudaram de forma drástica a relação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires com a Coroa. Se antes esta fora marcada pela afirmação da autonomia e autoridade do antístite, o ocaso da dinastia de Avis trouxe modificações profundas.

Após o desaparecimento de D. Sebastião na batalha de Alcácer-Quibir, seis foram os postulantes ao trono português: D. Catarina, Duquesa de Bragança, neta de D. Manuel por linha paterna, Emanuel Filisberto, Duque de Saboia, neto de D. Manuel, Ranuccio Farnese, filho de Maria de Portugal e Alexandre Farnese, Catarina de Médicis, que alegava parentesco com D. Afonso III, D. Antônio, filho bastardo do príncipe D. Luís, e Felipe II, também neto de D. Manuel por via materna. Estes dois últimos, junto a D. Catarina, eram os mais fortes pretendentes. O Rei Católico logo iniciou as negociações com nobreza e alto clero e ainda com seus opositores, aspirando a um caminho menos tortuoso após a morte de D. Henrique.³⁷⁰

D. Catarina de Bragança despontava como a favorita do Cardeal-Rei para sucedê-lo no trono; sua impopularidade e a de seu marido, no entanto, somavam-se à estranheza que causava uma candidatura feminina em Portugal naquele momento. Enquanto boa parte da nobreza seria cooptada pela diplomacia filipina, o apoio popular e das câmaras dirigia-se a D. Antônio. Segundo Amélia Polônia, havia em Portugal um sentimento anticastelhano, insuflado pelo glorioso passado português e a fundação do Reino por D. Afonso Henriques, expresso na carta enviada às Cortes, que denunciava o domínio Habsburgo sobre Flandres e algumas das cidades-estado italianas. Tal sentimento protonacional seria uma bandeira dos setores populares, para os quais este tipo de identidade ultrapassava a lógica das linhagens e do sangue, corporificado em D. Antônio. O Prior do Crato contava também com o apoio de teólogos e canonistas, um clero voltado à vida monástica e ao ensino.³⁷¹ Talvez a coesão de um clero regular dedicado ao

³⁶⁹ A revogação foi concedida pelo Papa em outubro de 1579. Cf.: MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. op. cit., p. 47.

³⁷⁰ HERMANN, Jacqueline. op. cit., p. 166;

³⁷¹ POLÔNIA, Amélia. **D. Henrique: o Cardeal-Rei**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005, pp. 214, 224.

ensino e à reflexão teológica constitua uma outra chave para se pensar a oposição entre baixo e alto clero na adesão a Felipe II defendida por alguns historiadores. Como ressaltou Polônia, mais uma vez, do ponto de vista material e político, o clero português, que usufruía de privilégios e liberdades superiores aos concedidos pela Coroa espanhola, não teria tanto a ganhar com a adesão, a não ser pelo provimento em benefícios dotados de maiores rendas, além da garantia da manutenção de seus privilégios.³⁷²

A resolução pela via legalista que procurou estabelecer D. Henrique durante as Cortes em Lisboa, escolhendo cinco governadores para o Reino e onze juízes para a causa sucessória e requisitando o juramento dos pretendentes à Coroa, acabou deixando a crise sem desfecho.³⁷³ A questão seria resolvida não pela via jurídica, mas pelas vias diplomática e bélica. Em 31 de janeiro de 1580 faleceu o Cardeal sem designar um sucessor, tarefa que caberia à junta de juízes e aos Governadores do Reino, nomeados em 12 de junho de 1579. Ao menos três deles, no entanto, já aderiam a Felipe II. Este tinha já suas tropas a postos, reunindo 20 mil homens sob o comando de seis mestres-de-campo e 78 capitães.³⁷⁴ Por sua vez, D. Antônio era levantado Rei em 19 de julho de 1580 nos entornos de Santarém, e muitas cidades tomaram a voz do Prior do Crato, inclusive Lisboa. Mas seu apogeu não resistiu por muito tempo. A vitória dos Habsburgo na batalha de Alcântara em 25 de agosto marcaria o início da derrocada do projeto antonista.

Ora, é certo que a interação entre mitra e Coroa sofreria mudanças com a anexação de Portugal ao império hispânico; no entanto, a estratégia de composição com nobreza e clero da qual se utilizou Felipe II marcou a passagem do Arcebispo de um lugar extremamente privilegiado no jogo político luso a uma posição muito mais vulnerável de importante peça na política filipina que, ao se declarar pelo Rei Católico, garantia algum favorecimento ao mesmo tempo que subjugava-se à obediência. O pacto que estabelecia a nova ordem não apenas mudava as relações entre Coroa e mitra, mas invertia seu sentido. Dos Mártires não poderia manter com Felipe II a conduta que sempre tivera com D. Catarina, D. Henrique ou D. Sebastião. A nova lógica não lhe permitiria a defesa de seu senhorio sobre Braga ou das antigas tradições que lhe conferiam uma autoridade comparável ou ainda maior que a da Coroa sobre sua Arquidiocese. O antístite passava de soberano a súdito em busca de mercês e a serviço do Rei.

³⁷² Ibid., p. 225. Segundo Jean-Frédéric Schaub, a Coroa portuguesa foi a única das componentes da monarquia hispânica que continuou a dispor de um encarregado junto a Santa Sé. SCHAUB, Jean-Frédéric. **Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)**. Lisboa: Horizonte, 2001, p. 41.

³⁷³ Sobre a posição de D. Henrique e as Cortes, ver: POLÔNIA, Amélia. op. cit., 213-246.

³⁷⁴ HERMANN, Jacqueline. op. cit., p. 172.

Embora a maioria dos autores que trataram da adesão de Bartolomeu dos Mártires à monarquia hispânica tenham-na caracterizado como uma opção feita sem hesitação pelo Arcebispo,³⁷⁵ esta questão deve ser analisada minuciosamente para que se possa compreender sua relação com Coroa na nova lógica de poder.

Sua postura inicial após o falecimento de D. Henrique pode ser classificada com uma solução legalista. Insistia que se aguardasse a decisão dos governadores acerca do caminho a ser tomado, decisão que deveria ser seguida. Em comunicado ao clero da Arquidiocese de 11 de maio de 1580, recomendava, a pedido dos Governadores, que admoestassem os fiéis em suas pregações que não se esquivassem de servir na defesa do povo e bem público, pegando em armas se preciso fosse contra os pretendentes à Coroa que tentassem tomar o Reino, contra os quais deveriam ser organizados destacamentos em cada comarca, visto que a sentença daqueles não havia sido dada.³⁷⁶

A situação do norte do Reino, todavia, sofreu rapidamente uma drástica mudança. Com a passagem dos Governadores para Castela, o norte amotinou-se. Em 29 de agosto chegava ao Arcebispo a notícia de que o Visconde de Ponte de Lima Luis de Brito, aparentemente titulado na corte de D. Antônio como capitão das comarcas de Viana e Guimarães e que, conforme indica o processo de beatificação de Bartolomeu dos Mártires e a biografia de Sousa, era antigo desafeto do ordinário, havia organizado uma tropa para montar cerco à cidade de Braga e matar o Arcebispo por ele não ter levantado voz por D. Antônio. Brito chegou a publicar éditos convocando os moradores de Viana e Guimarães para organizar o levante e notificou formalmente aqueles que se recusaram a integrar sua resistência, “contra a obrigação que tem da lealdade portuguesa e bem comum e defensão deste reino”, e cruzaram a fronteira da Galiza, sob “pena de perda de bens e ofícios e mais penas do direito”.³⁷⁷ Brito chegou ainda a pedir ajuda ao embaixador em França Francisco Geraldês e a um comerciante português que também lá viva, requisitando que enviassem o que pudessem para colaborar com a defesa das comarcas.³⁷⁸ Sem uma tropa na cidade e sem ajuda das cidades e vilas vizinhas, que haviam se levantado por D. Antônio, Braga seria massacrada e o Arcebispo encontraria seu fim. Àquela altura, havia duas escolhas: render-se aos antonistas na esperança de ser poupado e enfrentar depois as tropas espanholas, que rapidamente chegariam, ou declarar-se por Felipe II,

³⁷⁵ SERRÃO, Joaquim. D. Bartolomeu dos Mártires e a sucessão de 1580. *Aufsätze Zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. Munster, v. 4, pp. 262-272, 1964; ROLO, Raul. *Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires...* op. cit., p. 205.

³⁷⁶ AGS, Est. Leg., 412, 170.

³⁷⁷ AGS, Est. Leg., 412, 233.

³⁷⁸ SERRÃO, Joaquim. *O reinado de D. Antônio Prior do Crato*. Coimbra, 1956, v. 1, p. 126.

garantindo sua vida. A notícia sobre os amotinados encerrou qualquer ponderação que pudesse ter. Cabe ainda ressaltar que o Arcebispo tinha então notícias da vitória do Duque de Alba em Lisboa e da fuga de D. Antônio, e tinha conhecimento também sobre Santarém e Tomar terem aderido à Coroa espanhola, o que certamente pesava para sua decisão.³⁷⁹ Dois dias depois de saber sobre o possível motim em Braga, em 1º. de setembro escrevia a Dom Garcia de Sarmiento clamando por socorro e elaborando uma estratégia para poupar a sua cidade e a si mesmo: pedia que ele fingisse entrar em conflito com Conde de Lemos, mas se dirigisse com suas tropas a caminho da cidade para protegê-la.³⁸⁰ Ao receber resposta afirmativa de Sarmiento, levantou voz por Felipe II em 2 de setembro.³⁸¹

Desta maneira, não seria correto afirmar uma tendência do Arcebispo para um lado ou para o outro antes de setembro de 1580. A rebelião organizada pelo Visconde de Ponte Lima certamente precipitou os acontecimentos, inclinando Dos Mártires a aderir a Castela, e pode ter levado a uma mudança de direção. É difícil acreditar que o Arcebispo poderia se colocar a favor do Prior do Carto somente pelo convívio com ele em Évora, pela própria brevidade de sua estada no Colégio e pela ausência de qualquer indicação documental de que a relação entre mestre e discípulo possa ter ido muito além dos ensinamentos teológicos. Mais relevante parece sua desavença com Felipe II durante o Concílio de Trento, quando teria mandado que o bracarense fosse castigado por sua postura na Comissão do *Index* e palavras proferidas contra o Santo Ofício. A ameaça de uma intervenção violenta por parte de Castela, que inevitavelmente representava o risco de transformar a cidade em palco da batalha entre espanhóis e antonistas, definitivamente pesou para a adesão a Felipe II. Logo após ter oficializado sua posição, escrevia a D. Garcia de Sarmiento:

eu e esta minha cidade tomamos voz e levantamos por Rei a católica Majestade del Rei Dom Felipe. Espero pela bondade de Deus que o povo desta cidade daqui por diante viva em paz e quietação pois tem reconhecido por Rei a Sua Majestade, de quem com razão se deve esperar toda a tranquilidade, bem e conservação da Republica.³⁸²

Ainda de acordo com Bartolomeu dos Mártires, a medida teria amenizado o perigo de conflito com as cidades vizinhas que haviam tomado voz por D. Antônio:

De ontem para cá tem mostrado o tempo nos vizinhos que andavam levantados a abrandarem de seu furor, [...] mas não deve de cessar com o que tem começado e

³⁷⁹ AGS, Est. Leg., 411, 329.

³⁸⁰ AGS, Est. Leg., 412, 235.

³⁸¹ AGS, Est. Leg., 412, 236.

³⁸² Ibid..

mostrar que estão postos em armas para que entendam os lugares da laia que não estão quietos e com isso desistam da vexações que até agora fizeram a esta terra.³⁸³

A comunicação do Arcebispo parece destacar que pretendia-se com tal decisão, além de afastar as tropas do Visconde de Ponte de Lima, evitar uma intervenção por parte dos espanhóis na cidade. Dos Mártires afirmava claramente que procurava garantir a “paz e quietação” a seus habitantes através da adesão a Felipe II. Neste sentido, o caso do Arcebispado de Braga vem ao encontro da tese de Rafael Valladares de valorizar o papel da ameaça da violência para a anexação de Portugal.³⁸⁴ Isto não significa que não sejamos críticos à ideia de um patriotismo como fundamento de uma resistência antonista ou que não valorizemos a via da negociação como estratégia fundamental para a anexação e manutenção de Portugal sob domínio filipino,³⁸⁵ mas é necessário ressaltar a importância da ameaça de conflito violento direto como instrumento de persuasão, sem o qual a conduta do ordinário bracarense poderia ter sido diferente.

Ainda assim, o movimento antonista resistia no extremo norte do Reino – os motins desta região foram inclusive considerados os mais tenazes por Sarmiento.³⁸⁶ Um importante núcleo que havia movimentado a resistência em diversos pontos no norte lusitano, considerado extremamente perigoso pelo Arcebispo e pelas lideranças militares espanholas, havia partido justamente de Braga, após ter tentado inflamar a cidade por D. Antônio.³⁸⁷ De acordo com o relato de D. Frei Bartolomeu dos Mártires para o Arcebispo de Tui, de 12 de setembro, os amotinados teriam sem sucesso molestado os moradores da cidade, pressionando-os a apoiarem D. Antônio, pois a cidade esperava o posicionamento do antístite. Feita a devassa, considerados culpados, ausentaram-se da cidade³⁸⁸ e seguiram, ao que parece, para Ponte de Lima, aderindo ao motim de Brito, que tinha claramente como alvo a cidade de Braga e seu Arcebispo – ameaçavam seus habitantes, tolhiam-lhes o comércio e a circulação:

³⁸³ Ibid..

³⁸⁴ VALLADARES, Rafael. **A conquista de Lisboa: violência militar e comunidade política em Portugal. 1578-1583**. Alfragide: Leya, 2010.

³⁸⁵ BOUZA ALVAREZ, Fernando. **Portugal en la Monarquía Hispanica (1580-1640). Felipe II, las Cortes de Tomar y la Genesis del Portugal Catolico**. Madrid, 1987, 2v.; Idem. **Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações**. Lisboa, 2000; SCHAUB, Jean-Frédéric. op. cit..

³⁸⁶ AGS, Est. Leg., 424, 91.

³⁸⁷ É possível deduzir os nomes de alguns dos amotinados de Braga pela carta de interdito lançada pelo Vigário-Geral do Arcebispado e por uma provisão que decretava a expulsão destes da cidade: Sebastião Rodrigues da Fonseca, Comendatário de São Marinho de Castro, Geraldo Nunes e o Licenciado Pedro de Barros (moradores de Braga), Geraldo Aranha, Tabelião do Couto de Tibães, Manoel Correia, Capitão do Couto, Cristóvão de Maris, Corregedor de Ponte de Lima, Lourenço de Abreu, Felipe Soares, Teodósio Pacheco, Salvador (?), Simão da Costa, Antônio Vaz, Agostinho Correia e Gaspar Gonçalves. ADB, Gaveta de Braga, 44; Coleção Cronológica, 1963.

³⁸⁸ Infelizmente não fica claro se isto foi resultado da devassa, como pena de degredo, ou se teriam fugido para cidades vizinhas.

E tirando-se crimemente a devassa sendo culpados se ausentaram desta cidade, e lá de fora solicitando Luis de Brito, [...] molestaram e inquietaram os moradores desta cidade fazendo-os andar com as armas as costas e julgar por desleais, e prenderam os que acharam na sua jurisdição, tolheram-lhes o comercio, impedindo-lhes as vendas. Em conclusão não sei mal que deixassem de lhes fazer [...].³⁸⁹

Uma das lideranças da rebelião era o Capitão-mor da Vila de Prado. Sob seu comando, os oficiais daquela vila e das terras do Mosteiro de Tibães embargavam o transporte de mantimentos e prendiam e ameaçavam os habitantes de Braga que por ali circulavam. O Vigário-Geral Gregório Rodrigues chegou a declará-los excomungados.³⁹⁰

Uma vez desfeitas as esperanças do Visconde de Ponte de Lima acerca de Braga, seguiram para Guimarães, que havia declarado apoio a Felipe II. Os amotinados reuniram duzentas pessoas e levantaram D. Antônio como Rei. Os corregedores da Câmara, no entanto, deram prosseguimento aos rituais de levantamento de Felipe II e à procissão que os amotinados haviam tentado impedir, ordenando que estes deixassem a cidade, sob pena de prisão e transferência para a cidade de Braga. Receoso de que dessem início a um novo motim ou de que acolhessem D. Antônio, o Arcebispo afirmava não permitir o regresso destes à cidade.³⁹¹

Em Viana, no entanto, mesmo com a adesão formal a Felipe II após a aclamação de D. Antônio na câmara, a situação era preocupante, e em Guimarães, após a repreensão aos antonistas, havia ainda um clamor pelo Prior do Crato, que seguia para o Porto após uma passagem devastadora por Aveiro.³⁹² Tamanho era o receio do Arcebispo de um novo levante que decidiu refugiar-se em Tui, na segurança dos domínios de sua nova majestade. Na ausência do Arcebispo, na primeira semana de outubro amotinaram-se os antonistas em Braga, novamente sob o comando de Martim Lopes de Azevedo, o Capitão da Vila de Prado. Entraram armados na cidade, arrombando as portas do Paço Arquiepiscopal e ordenando a prisão de clérigos fiéis ao antístite. Azevedo chegou a proclamar-se Alcaide-mor. O levante contou com a adesão de muitos dos cristãos-novos da cidade, inflamados pelo jurista Francisco de Caldas Pereira.³⁹³ Mas em pouco tempo as tropas do General Sancho Ávila abafaram o levante e a derrota de D. Antônio no Porto e sua fuga pelo Minho fizeram arrefecer a resistência.

Esta foi a única ocasião em que Bartolomeu dos Mártires deixou sua Arquidiocese sem um propósito religioso/espiritual, o que, de acordo com tudo aquilo que sempre pregara a respeito das responsabilidades de um pastor para com suas ovelhas, configuraria o abandono do rebanho à própria sorte. Em oposição à dedicação que demonstrara em 1570, quando a peste

³⁸⁹ AGS, Est. Leg., 412, 45, ff. 1-1v.

³⁹⁰ ADB, Gaveta de Braga, 44.

³⁹¹ Ibid., ff. 1v-2.

³⁹² AGS, Est. Leg., 412, 46.

³⁹³ ADB, Rerum Memorabilium, II, f. 116.

tomou conta da cidade e o Arcebispo decidiu ali permanecer para providenciar tudo aquilo que fosse necessário aos enfermos, enfrentando o risco de adoecer,³⁹⁴ dez anos depois, aceitava a opção da fuga. Muito embora a ausência temporária por motivos de guerra não fosse proibida pelos decretos tridentinos, para aquele que passara à história como um dos modelos do bispo pastor de almas, a atitude seria digna de censura. Certamente a idade (o Arcebispo contava já 66 anos!) e o cansaço pela árdua tarefa de zelar pela mais vasta arquidiocese do Reino tiveram seu peso nesta decisão – o antístite já clamava então pela dispensa, como veremos adiante. Mas é necessário considerar que a fuga se dava em uma nova ordem política, na qual D. Frei Bartolomeu dos Mártires assumia uma posição muito diferente daquela que havia sustentado desde 1559.

O antístite passava então, como já foi dito acima, ao lugar de súdito em busca de mercês. E a mais desejada era a dispensa do Arcebispado, que viria com sua participação nas Cortes de Tomar. Pequenas graças já vinham sendo conferidas desde que pronunciou-se por Felipe II. Em 7 de outubro, escrevia de Tui agradecendo as “tantas mercês e favores que não sei com que humanamente lhos possa servir se não com em toda minha vida com mais fervor o encomendar a nosso senhor” – tratamento bem diferente daquele oferecido aos antecessores da Coroa portuguesa.³⁹⁵ Em 1581, com o poder filipino já mais estabilizado em Portugal, D. Frei Bartolomeu dos Mártires recebeu do monarca diversas graças que reforçavam sua autoridade dentro da Arquidiocese. Dois alvarás reais obrigavam a justiça a conter aqueles que tentassem impedir suas visitas³⁹⁶ e prender os que não se confessassem mediante pedido do Arcebispo.³⁹⁷ Por outro alvará, o monarca ordenava que se guardasse os direitos de visita do Arcebispo sobre a Colegiada e igrejas de Guimarães.³⁹⁸ A jurisdição do antístite sobre o clero regular também vinha contemplada pelas mercês régias; Felipe II ordenava às justiças seculares mandarem religiosos de um convento para outro sempre que solicitado³⁹⁹ e regulava o direito de visita sobre o Mosteiro de Refoios de Lima.⁴⁰⁰ Todas estas graças foram concedidas de 17 a 26 de abril, ou seja, quando o Arcebispo oficializou sua lealdade a Felipe II pela participação nas Cortes de Tomar.

Ao se ver cercado pelos horrores e pela pobreza trazidos pela guerra, dos quais o Arcebispo não foi capaz de escapar totalmente pois, ainda que tivesse aderido a Felipe II na

³⁹⁴ ARSI, *Antica Compagnia, Assistentia Lusitaniae*, Lusitania, 64, ff. 69-70.

³⁹⁵ AGS, Est. Leg., 412, 159.

³⁹⁶ ADB, *Coleção Cronológica*, 1971.

³⁹⁷ ADB, *Coleção Cronológica*, 1973.

³⁹⁸ ADB, *Coleção Cronológica*, 1975.

³⁹⁹ ADB, *Coleção Cronológica*, 1976, 1977.

⁴⁰⁰ ADB, *Coleção Cronológica*, 1978.

tentativa de poupar sua cidade da intervenção direta, Braga serviu de acomodação para tropas espanholas. A cidade encontrava-se abarrotada e sem suprimentos em fins de 1580. D. Frei Bartolomeu dos Mártires humildemente relatou a situação ao Rei, pedindo-lhe que parte dos homens fosse deslocada para outras localidades:

esta cidade padece com a gente de guerra que agora nela está alojada por que como seja pequena e de muito pequeno termo, e não tenha pão, vinho, carne, peixe, nem azeite de sua colheita que lhe baste, senão o que lhe vem de fora de carroto, e lhe tenham lançados os terços de Dom Rodrigo Zapata, e o do Barão com os alemães, em que haverá mil e quatrocentos homens de guerra que com a outra gente chegam a quase de duas mil pessoas, esta tão atribulada que a gente dela se queria sair e deixar as casas, e fato, e por Sancho D'Ávila saber isto de mim deu ordem com que se saia daqui alguma gente. Mas é tão pouca e a cidade tão pobre que de nenhuma maneira pode com a que lhe ficar. E com grande trabalho poderá sustentar mais que até quatrocentos ou quinhentos homens. Peço a V. Majestade me faça mercê mandar ao dito Sancho D'Ávila ou que seu carregamento tiver faça alojar toda a outra gente fora, e somente fiquem nesta cidade estes quatrocentos ou quinhentos soldados. por que pois há lugares para [tudo] se em a alojar houver igualdade e justiça poderão comodamente ser agasalhados e Vossa Majestade servido.⁴⁰¹

Mas o pedido do antístite não vinha sem que antes este tivesse demonstrado sua fidelidade à Coroa. Dos Mártires dava clara mostra de prestação de serviço ao Rei, informando-lhe que vigiaria e combateria o clero local que procurasse levantar a população contra o novo Rei: “contra algumas pessoas eclesiásticas que assim nos púlpitos, e estações como fora delas disseram palavras contra o que se deve ao serviço de Vossa Majestade, e contra os que acharem culpados se procederá como for justiça.” De acordo com João Francisco Marques, a arte concionatória teria sido um dos instrumentos utilizados na resistência à anexação de Portugal por Castela, manifestação do que o autor classificou como um espírito nacionalista capaz de atingir os mais diversos grupos e camadas sociais, expressão de uma insubmissão patriótica, ainda que não organizada, presente desde a anexação do Reino e intensificada com a morte de Felipe III.⁴⁰² Todavia, a adesão do clero no norte do Reino seria difícil de calar, como indica a longa carta do sucessor de Bartolomeu dos Mártires suspendendo todos os pregadores e confessores do Arcebispado, indicando a defesa do direito de Felipe II à Coroa portuguesa como ponto a ser enfatizado nas pregações após a concessão de nova licença.⁴⁰³ O Arcebispo atestava velar pela ordem estabelecida e justificava o merecimento da mercê. Para além da vigilância sobre o clero rebelde, Bartolomeu dos Mártires procurava alertar Felipe II sobre os conflitos de

⁴⁰¹ AGS, Est. Leg., 419, 150, f. 1v.

⁴⁰² MARQUES, João Francisco. **A parenética portuguesa e a dominação filipina**. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

⁴⁰³ Carta edital suspendendo os pregadores de confessar e defender os direitos de Filipe II sobre os direitos de D. António Prior do Crato, depois de 20 de dezembro de 1582. Disponível em: <http://purl.pt/14941>. Acesso em: 10. jan. 2017.

jurisdição entre os seus homens e sobre como estes aparentemente molestavam os habitantes da cidade. É notável como a situação era incômoda ao próprio Arcebispo, que recorria à Coroa para pôr nela um fim – no entanto, ao manejar as palavras para que estas indicassem um zelo ao poder real e seu domínio sobre os novos súditos, tornava mais provável alcançar a graça requisitada:

Também me pareceu que devia avisar V. Majestade que deve mandar ao Conde de Lemos e Sancho D'Ávila que cada um use, da jurisdição que lhe v. majestade deu, e se não intrometa um na do outro, por que o contrario é confusão. E que outrossim os seus não peçam nem levem dinheiro, senão onde segundo justiça se lhe dever. Porque como os portugueses há muitos anos que se não tem visto em semelhantes trabalhos e estejam neles novos, estranham isto tanto que tenho para mim que se lhes gerarão nos corações (ao menos para os tempos futuros) algumas coisas que não sejam de muito serviço de Vossa Majestade.⁴⁰⁴

Um tratamento que indicava a submissão, a dependência do poder real. O Arcebispo devia, a partir de então, usar sua jurisdição para vigiar e punir seus diocesanos pela manutenção da nova configuração política; além de cumprir suas obrigações de cura de almas, devia zelar pela preservação do domínio Habsburgo sobre o Reino luso. Nos casos em que as duas funções se cruzavam, no entanto, contrariando o ideal defendido e implementado por Bartolomeu dos Mártires, a segunda acabava por prevalecer.

Antes de fugir para Tui, o Arcebispo adotou medidas para punir os amotinados de Braga e evitar novos levantes. O ônus, no entanto, cairia sobre toda a comunidade cristã-nova bracarense. Um dos prováveis motivos pelos quais a pretensão do Prior do Crato foi menosprezada por D. Henrique, além, é claro, da bastardia, foi sua ascendência judaica – como se sabe, D. Antônio era filho bastardo de D. Luís com D. Violante Gomes, que se dizia ser cristã-nova.⁴⁰⁵ Há pouquíssimas referências sobre a pretensa identidade entre antonismo e cristãos-novos, apesar desta ser uma hipótese comumente sustentada pela historiografia lusitana. As denúncias de Gonçalo Francisco enviadas ao Tribunal de Coimbra em 1584 oferecem um vislumbre sobre o olhar popular acerca da crise sucessória. Branca Nunes, uma anciã cristã-nova, madrinha da mulher de Gonçalo, teria lhes falado sobre como se discutia se D. Antônio “seria Rei ou não, em que diziam algumas pessoas ser um judeu Rei”, e queixava-

⁴⁰⁴ AGS, Est. Leg., 419, 150, ff. 1v-2.

⁴⁰⁵ Camilo Castelo Branco, que curiosamente em 1866-1867 tomara parte em uma disputa entre dois jornais bracarenses que debatiam o “patriotismo” de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, chamando-o traidor, contestou a origem judaica dos Gomes, o que vem ao encontro de sua postura nacionalista. Cf.: ALBUQUERQUE, Manuel de (org.). **D. Frei Bartolomeu dos Mártires e a usurpação dos Filippes**. Braga: Livraria Central, 1985. Sobre a mácula cristã-nova na trajetória de D. Antônio, cf.: HERMANN, Jacqueline. Um rei cristão novo. Judaísmo, bastardia e os obstáculos à candidatura de D. Antônio, prior do Crato, ao trono português (1578-1580). **IV Colóquio Internacional (In)tolerância. Religião, raça e política no mundo ibérico do Antigo Regime** (no prelo).

se da postura dos cristãos-velhos por chamarem D. Antônio de judeu.⁴⁰⁶ Mas como os levantes antonistas teriam passado de uma alternativa doméstica à crise sucessória a motins de conteúdo religioso/comunitário? Teria essa concessão de apoio mútua sido apenas fruto das circunstâncias? Qual a identificação entre os cristãos-novos e a afirmação da figura de D. Antônio como uma alternativa para a Coroa? E no que acreditava a comunidade se beneficiar caso o reinado de D. Antônio vingasse? Estariam movidos pelo medo de uma Inquisição à espanhola em terras lusas? Questões que permanecem sem resposta. Mesmo sobre o contexto bracarense, a respeito do qual temos alguma documentação, é possível inferir muito pouco.

Por provisão de 22 de setembro de 1580, o antístite ordenava que fossem tomadas todas as armas, tanto defensivas quanto ofensivas, de todos os cristãos-novos da cidade. O documento citava alguns nomes, em especial os do Licenciado Pedro de Barros, Geraldo Aranha e Francisco Aranha.⁴⁰⁷ Esta foi a primeira medida do Arcebispo contra a comunidade cristã-nova da Arquidiocese. Embora certamente não fosse necessário adotar a repreensão a toda a comunidade, o Arcebispo utilizava sua jurisdição para o exercício do policiamento sobre todos os cristãos-novos como uma unidade. Um conjunto que representava uma ameaça e uma afronta ao poder real. Estes eram estigmatizados como grupo não por serem suspeitos de judaizar, mas por serem considerados rebeldes civis, inimigos do bem público.

Após o retorno de Tui, o Arcebispo dava início à devassa e à punição daqueles que haviam se levantado por D. Antônio, nomeando em 5 de novembro o procurador responsável pelos autos.⁴⁰⁸ O processo contra os amotinados foi longo; em outubro de 1581, quase um ano depois de iniciada a devassa, o Arcebispo ordenou que fossem compiladas todas as culpas que houvesse contra o Dr. Francisco de Caldas Pereira., jurisconsulto bracarense.⁴⁰⁹ Este seria o principal acusado, identificado como liderança do levante. Posteriormente, o líder da revolta tornar-se-ia grande colaborador da Coroa e figura extremamente favorecida por Felipe II. Ocupou o posto de desembargador da Relação de Braga, passou a mestre em Coimbra e depois a desembargador do Paço. Escreveu ainda um *Tractado da Primazia de Braga*, no qual elogiava Bartolomeu dos Mártires como homem íntegro e de costumes irrepreensíveis. Seu filho, Gabriel Pereira de Castro, seria desembargador do Porto e da Casa da Suplicação, procurador-geral das

⁴⁰⁶ MARCOCCI, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia...* op. cit., p. 264.

⁴⁰⁷ ADB, Coleção Cronológica, 1964.

⁴⁰⁸ ADB, Coleção Cronológica, 1965.

⁴⁰⁹ ADB, Coleção Cronológica, 1982.

Ordens Militares e autor de inúmeros tratados que celebravam e edificavam o poderio e grandeza da monarquia hispânica, como a *Ulyssea* e o *Tractatus de Manu Regia*.⁴¹⁰

Segundo consta em seu processo de beatificação, durante a celebração das Cortes Felipe II estava muito inclinado a oferecer qualquer graça que Bartolomeu dos Mártires requisitasse em troca de sua lealdade, e este teria pedido a intervenção real em Roma para a obtenção de sua renúncia junto ao Papa. O pedido de dispensa durante as Cortes aparece também na biografia de Sousa.⁴¹¹ O Arcebispo já havia escrito de Tomar em 5 de maio de 1581 a Gregório XIII, pedindo-lhe que considerasse seu pedido de renúncia, ressaltando sua idade avançada, a amplitude da Arquidiocese e seus longos anos de serviço.⁴¹²

O antístite assumia evidentemente uma posição privilegiada no séquito cortesão de Felipe II; durante a celebração das Cortes, segurou o missal sobre o qual o Rei prestou seu juramento. Além disso, portava a cruz alçada, emblema da Primazia, sem sofrer a censura do poder secular,⁴¹³ mas apenas dos Arcebispos de Lisboa e Évora.⁴¹⁴ É certo que o pacto de fidelidade havia já sido celebrado a partir do momento em que o antístite aderiu à monarquia hispânica em setembro de 1580, mas a suposta recusa do Arcebispo a participar das Cortes por duas vezes, citada tanto no processo quanto na biografia de Sousa⁴¹⁵ (mas a respeito da qual não há mais indícios na documentação) certamente colaborava para a construção da imagem de uma indefinição por parte do Arcebispo, como se este não desejasse contribuir para a entrega do Reino aos Habsburgo.⁴¹⁶

Ao aceitar o pedido de Dos Mártires, Felipe II conferia-lhe a mercê desejada em retribuição a seu apoio e participação nas Cortes e liberava ainda uma prebenda extremamente valiosa com a qual podia agradecer ou ganhar um vassalo fiel, que substituíria um Arcebispo já idoso que certamente não poderia mais exercer tais funções por muito tempo. E a interferência de Felipe II foi veloz e eficaz.

Bartolomeu dos Mártires voltou das Cortes de Tomar visitando algumas comarcas de seu Arcebispado até que, em 23 de fevereiro de 1582, antes ainda de entrar na cidade de Braga, recebia a notícia de que D. João Afonso de Meneses, arcediogo na Sé de Lisboa, era nomeado

⁴¹⁰ TORGAL, Luís. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração**, vol. I. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981.

⁴¹¹ SOUSA, Luis de. op. cit., v. 2, pp. 285-286.

⁴¹² BNP, Cod. 3711, f. 11; BPMP, M-FA-5, ff. 197-198.

⁴¹³ Segundo Luis de Sousa, Felipe II teria autorizado o porte da cruz alçada. SOUSA, Luis de. op. cit., v. 2, p. 277.

⁴¹⁴ Os citados antístites fizeram protesto formal contra D. Frei Bartolomeu dos Mártires, e este foi citado a responder, sem que o imbróglio tenha resultado em qualquer sanção. ADB, Coleção Cronológica, 1969, 1970.

⁴¹⁵ SOUSA, Luis de. op. cit., v. 2, pp. 275-277.

⁴¹⁶ AGOP, Series X, 45.9, f. 111.

seu sucessor.⁴¹⁷ Já com idade avançada, retirava-se, assim, da cena política, e recolhia-se ao convento dominicano de Viana, onde faleceu em 16 de julho de 1590.

⁴¹⁷ ADB, Gaveta dos Arcebispos, 68.

Considerações finais

Durante o período em que esteve à frente da mitra bracarense, D. Frei Bartolomeu dos Mártires fez do Arcebispado de Braga um espaço alternativo de governo e justiça religiosa. Um modelo de exceção gestado na cultura teológica dominicana reformada do século XVI e que certamente só foi possível devido à conjuntura de afirmação da autoridade do episcopado na Europa católica e aos privilégios que o título de Arcebispo de Braga lhe conferiam.

A inestimável importância para a formação da espiritualidade de Bartolomeu dos Mártires do contato com os teólogos dominicanos salmantinos é notável em seus escritos do tempo do Mosteiro da Batalha, nos quais registrava suas primeiras reflexões acerca da correção dos pecados e heresias e da ignorância a respeito da doutrina como fator de extrema relevância em sua concepção de justiça. As reinterpretações de São Tomás de Aquino e os escritos de Caetano e Vitória, em especial, convidavam o jovem dominicano a novas perspectivas que o estimulavam a levantar questões acerca da ingerência da Coroa sobre questões de fé e da investida da Inquisição sobre os juízos e espaços secretos. Da mesma maneira, em seus escritos posteriores, principalmente o *Estímulo de Pastores*, e em sua atividade pastoral, mais especificamente com relação à importância da catequese, percebe-se a relevância da espiritualidade jesuítica com a qual teve contato em Évora e, posteriormente, na própria diocese com a entrega do Colégio de São Paulo aos inacianos, que constituía ainda mais um indício desta estreita identificação. Culturas teológicas distintas, mas que se combinavam como o alicerce de uma via alternativa, a do governo pastoral.

Tal concepção alternativa alimentava-se ainda necessariamente da valorização da autoridade dos bispos. A concepção do *múnus episcopal* como o governo dos diocesanos constituído sobre a proximidade entre pastor e ovelhas era, além de sustentáculo espiritual, expressão do poder do antístite sobre o território e a grei, ao mesmo tempo que não poderia ser exercido sem determinações teológicas e canônicas que conferissem ao ordinário a autoridade para transformar o modelo em ação – pilares fornecidos pelo Concílio de Trento, ainda que de maneira rudimentar e sujeita a posteriores controvérsias. Os decretos positivos de reforma e as discussões acerca da residência e da instituição divina dos bispos impulsionaram o zelo e a autovalorização do Arcebispo de Braga e ainda do episcopado católico, fazendo do período que compreende a última fase do Concílio de Trento e os anos que se seguiram a ela um momento de apogeu do *múnus episcopal*.

Este misto de cuidado e poder marcou a correspondência entre Arcebispo e as demais autoridades com alguma jurisdição dentro da Arquidiocese. Os direitos de visita e a aplicação da reforma tridentina e dos decretos que conferiam ao antístite poderes mais extensos sobre o clero catedralício estimularam o conflito com o Cabido da Sé, que nenhuma das duas partes conseguiu abandonar até praticamente a dispensa de Bartolomeu dos Mártires do ofício. O controle sobre o clero e o exercício da jurisdição sobre os fiéis que as visitas possibilitavam eram preciosos instrumentos de demarcação da autoridade do mitrado, dos quais o Arcebispo não abria mão.

Tal enaltecimento da dignidade episcopal marcou inclusive seu trato com a Coroa. O dominicano colocava-se sempre como senhor de seu território, soberano sobre os diocesanos bracarenses, enaltecendo sua autonomia quase como um par, opondo-se a qualquer tentativa de ultrapassar o que considerava de sua jurisdição.

Já sua relação com o Santo Ofício, ao contrário do que se deu com a Coroa e o Cabido da Sé, não foi marcada por conflitos abertos, diretos. A hostilidade era velada. Expressava-se, além das críticas ao *modus operandi* inquisitorial, pela má vontade, pela falta de colaboração e, fundamentalmente, pela sugestão de um procedimento e, mais que isso, um modelo diferente de governo sobre matérias de fé, de correção e emenda dos pecadores e hereges. Um modelo cujo sustentáculo era a própria concepção de pastorado, como direcionamento das ovelhas à salvação possibilitado pelo cuidado constante e por uma relação de proximidade. Somente o pastor vigilante e presente pode conhecer os delitos de suas ovelhas e admoestá-las para que voltem ao rebanho. A correção, no entanto, se dá fundamentalmente de forma particular, secreta. Não é fruto da disciplina, mas da caridade, que ensina e repara com mansidão e paciência, e até tolera, relegando a emenda à consciência – o que permite que se questione a aplicação do tão utilizado conceito de ‘uniformização da fé’, mesmo como um projeto, para o caso bracarense. Emendar não era simplesmente fazer justiça, mas integrar a ovelha perdida ao rebanho. Se a correção inquisitorial era justiça e misericórdia, a correção pastoral era caridade.

Da prática deste tipo de correção há indícios nos processos inquisitoriais e registros de visitas pastorais. Os suspeitos de heresia não eram necessariamente remetidos ao Santo Ofício, mas julgados pela justiça eclesiástica. Esta tendência pode ser observada em especial no que diz respeito aos cristãos-novos, tantas vezes mencionados por Bartolomeu dos Mártires como desconhecedores da doutrina católica por negligência do clero. O cristão-novo não era, em Braga, o grande inimigo da comunidade. O inimigo era o demônio e suas neófitas, as feiticeiras. A elas a correção pastoral não se aplicava, para elas não havia segredo e perdão. Expostas à comunidade pela ação intensa do Arcebispo e seu Tribunal da Relação contra a feitiçaria,

ganhavam ainda mais notoriedade e tornavam-se objeto de temor. Se a unidade social não se dava pelo repúdio aos cristãos-novos, como na maior parte do Reino, as feiticeiras ocupavam este lugar.

Frei Bartolomeu dos Mártires estabeleceu em Braga um modelo singular, gestado, antes de tudo, em uma espiritualidade particular, no desejo de enaltecimento da dignidade episcopal e na consciência dos privilégios da posição que ocupava, no qual o zelo pela afirmação de sua autoridade era, ao mesmo tempo, meio para o exercício pleno do pastorado – que, por sua vez, enaltecia esta mesma autoridade – um privilégio da vaidade e um direito essencial que evidenciava a posição de um indivíduo que ocupava tão alta função como a de Arcebispo Primaz das Espanhas.

O momento em que se deu a renúncia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires era concomitante ao início de uma nova fase para o Santo Ofício, não apenas no que diz respeito à mudança nas relações entre Coroa e Tribunal mas ainda ao vínculo entre inquisidores e episcopado. O desequilíbrio advindo da crise sucessória, o posicionamento dos ordinários, corpo eclesiástico e oficiais do Tribunal por Felipe II ou D. Antônio e a fuga de milhares de cristãos-novos do Reino demandavam uma reorganização, uma reformulação da atuação do Tribunal em relação ao clero local.

O primeiro Inquisidor-Geral do período filipino D. Jorge de Almeida procurava estreitar o vínculo com os ordinários, delegando a eles a tarefa de recolher os testemunhos daqueles que não pudessem comparecer ao Tribunal. A bula que nomeava o Cardeal Arquiduque Alberto como Inquisidor-Geral em 1586 afirmava a sujeição dos ordinários aos inquisidores pela jurisdição inquisitorial sobre delitos cometidos por bispos. O Santo Ofício avançou sobre os delitos de foro misto, como as práticas mágicas e a bigamia, sendo que esta última acabou por se tornar delito de jurisdição exclusivamente inquisitorial em 1612. Sob a tutela do Arquiduque, o Tribunal armava-se definitivamente para reforçar seu poder sobre os antístites. Nas instruções de julho de 1592 ao Tribunal de Coimbra, consolidava a ideia de uma rede de agentes que colaborasse para a cobertura da malha paroquial, na tentativa de minimizar o papel dos ordinários na vigilância. Na carta circular enviada aos bispos no mesmo mês de julho, minava a interferência dos visitantes diocesanos, pedindo que nos casos de denúncias feitas em visitas pastorais, os bispos fizessem o inquérito, interrogando os denunciante e enviando os treslados aos inquisidores, sem proceder à prisão do acusado. Outra missiva do Cardeal, com a mesma

data da primeira, pedia aos mitrados também um parecer sobre a possibilidade de se formular um catecismo dirigido especialmente aos cristãos-novos. A maior parte das respostas foi negativa, alegando a dissimulação e pertinácia dos conversos. Apenas o Bispo do Algarve Francisco Cano sustentava a necessidade de uma admoestação branda e misericordiosa para a correção dos erros contra a fé.¹ Os possíveis perdões a serem concedidos sofreram intensos questionamentos por parte dos ordinários, em especial o de 1602. O ideal de correção piedosa através da catequese e da proximidade entre pastor e ovelhas sustentado por Bartolomeu dos Mártires chegava ao seu ocaso.

Assim, o início do domínio filipino sobre Portugal e o momento que marca a sujeição dos bispos ao Tribunal do Santo Ofício e à sua estrutura se sobrepõem. Para além da reformulação a que o Tribunal era submetido necessariamente após décadas sob o comando do Cardeal D. Henrique, avançando definitivamente sobre o poder episcopal após firmar sua autoridade, dirimir as ambiguidades jurisdicionais e organizar suas finanças e regras de funcionamento, a virada no equilíbrio da vigilância sobre as matérias de fé deve ser analisada também a partir do posicionamento dos antístites nos anos que circundam este momento de transição. Se, como ressaltou Giuseppe Marcocci, o poder do Santo Ofício no século XVII se deu pelos mecanismos de seleção baseados na fidelidade ao Tribunal, a adesão a Felipe II teve papel crucial para a consolidação da supremacia inquisitorial sobre o episcopado. Lealdade à Coroa e lealdade ao Tribunal eram dois lados de uma mesma moeda, como sugere o caso do Arcebispo de Braga, que com a crise sucessória inverteu o sentido de sua relação com o poder secular e mudou sua relação com os diocesanos, afastando-se da posição em que se colocava como senhor do território, e governador das almas.

¹ MARCOCCI, Giuseppe. *I custodi dell'ortodossia...* op. cit., pp. 337-354, MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. op. cit., pp. 131-159.

Bibliografia

1) Fontes:

1.1) Fontes digitalizadas:

Carta edital suspendendo os pregadores de confessar e defender os direitos de Filipe II sobre os direitos de D. António Prior do Crato, depois de 20 de dezembro de 1582. Disponível em: <<http://purl.pt/14941>>. Acesso em 10. jan. 2017.

Corpus juris canonici. Editio Lipsiensis Secunda, post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit. Graz: Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1959, 2 v. Disponível em: <https://clio.columbia.edu/catalog/6029936>. Acesso em: 30. jan. 2017.

O Sacrosanto, e Ecumenico, Concílio de Trento em Latim, E Portuguez. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1781. Disponível em <<http://purl.pt/360>> Acesso em: 13. set. 2010.

1.2) Fontes Impressas:

ADRIANO VI. **Quaestiones in Quartum sententiarum.** Romae: Marcelli, 1522.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica** [1265-1274]. São Paulo: Loyola, 2011, 6v.

AQUINO, Tomás de. **Secunda secundae partis Summae Theologiae D.Thomae Aquinatis [...] reuerendiss. domini Thomae à Vio Caietani [...] commentariis illustrata.** Augustae Taurinorum : Nicolai Bevilaquae, 1581.

Beatificationis et canonizationis venerabili servi Dei Bartholomaei de Martyribus, sacerdoti professi Ordinis Praedicatorum et olim archiepiscopi Bracharen. Romae: Typographia Cameare Apostolica, 1819-1840, 3v..

BARROS, João. **Diálogo Evangélico sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus** [1543]. Lisboa: Livraria Studium, 1950.

BRANDÃO, Mário (org.). **Documentos de D. João III**. Coimbra, 1938, v. 2.

CANO, Melchor. **Relectio de poenitentia habita in Academia Salmanticensis anno MDXLVIII**. Compluti: Officina Ioannis Brocarii, 1558.

_____. **De locis theologicis** [1563]. Madrid: BAC, 2006.

Carta de visitação da Sé. In: **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, 1990, vol. XLII, nº. 93, pp. 301-334.

Carta para se ler nas igrejas principais antes da visitação, contendo nove parágrafos de inquérito sobre o estado social e religioso da paróquia. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, vol. XLII, nº. 93, pp. 556-558, 1990,.

CARRANZA, Bartolomé. **Speculum Pastorum** [1551-1552]. Salamanca: Universidad Pontifica de Salamanca, 1992.

CASTRO, Alfonso de. **De iusta haereticorum punitione**. Salamanca: Johannes Giunta, 1547.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum Nova Collectio. Friburgi: Gorresiana, 1901-1906.

Constituições do Arcebispado de Braga. Lisboa: Germam Galharde, 1538.

DE VIO, Tommaso. **Summa Caietana**. Braga: Antônio Mariz, 1565.

GRANADA, Luis de. **Guia para pecadores: a riqueza da virtude e o caminho para alcançá-la** [1564]. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.

_____. De officiis et moribus episcoporum [1565]. In: Fray Luis De Granada. **Obras Completas**. [s/l]: F.U.E., 1999, t. XV.

_____. Vida de Don Fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga. In: **Obras Completas**. Madrid: Fundación Universitaria Española Dominicos de Andalucía, 1997, t. XVI.

LEAL, José (org.) **Corpo Diplomático Portuguez** (t. VIII-X). Lisboa: Academia Real das Ciências, 1184-1891.

Liuro da Inquisição da Cydade do Porto [1564]. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1976.

Liuro da visitação que se [a Inquisição] fez na Cydade de Braga e seu Arcebispado [1565]. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1974.

Livro das profissoens do Convento de São Domingos de Lisboa [1516-1599]. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português. 1974.

MACHADO, Francisco. **Espelho de christãos novos convertidos** [1541]. DORDIC, Evelyn (org.). Madison: University of Wisconsin, 1965.

MÁRTIRES, Bartolomeu dos. **Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais** [1564]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1962.

_____. **Estímulo de Pastores** [1565]. Porto: Movimento Bartolomeano, 1981.

_____. **Summa Conciliorum Omnium** [1561?]. Roma: Hieronymi Mainardi, 1734.

Memoriaes para o S. Concil. Bracarense Provincial, que publicou o R.mo sôr Dom frey Bartholomeu dos Mártires (1566). *Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português-Movimento Bartolomeano, 1972.*

MHSJ. **Epistolae Mixtae**, II (1559-1552). Matriti: Augustinus Avrial, 1899.

MHSJ. **Epistolae Mixtae**, III. Matriti: Augustinus Avrial, 1900.

MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, I. Matriti: Augustinus Avrial, 1894.

MHSJ. **Litterae Quadrimestres**, IV. Matriti: Augustinus Avrial, 1897.

PEREIRA, Isaiás (org.). Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição. **Anais da Academia Portuguesa de História**, 2ª. série, nº. 27, pp. 193-277, 1981.

_____. **Documentos para História da Inquisição em Portugal (século XVI)**. Lisboa, 1987.
v. 1.

POLANCO, Juan. **Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia**. Matriti: Augustinus Avrial, 1894-1898, 6v..

Primeira versão em vernáculo do texto latino do IV Concílio Provincial Bracarense (1566). In: CARDOSO, José. *O IV Concílio Provincial Bracarense e D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. Braga: APPACDM Distrital, 1994, pp. 47-216.

Regimento do Santo Ofício de 1552. In: ASSUNÇÃO, Paulo; FRANCO, José Eduardo. **As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa**. Lisboa: Prefácio, 2004, pp. 108-135.

ROLO, Raul (org.). **Theologica Scripta**, 6t. Braga: [s/n], 1972-1975.

_____. Collecta in Concilio Tridentino. Arquivo Histórico Dominicano Português. Cx. 44, IV.1 (Tradução). In: **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, 1990, vol. XLII, nº. 93, pp. 442-523, 1990.

_____. Itinerário documental de uma vida. In: *Bracara Augusta*. Braga: Correio do Minho, 1990, vol. XLII, nº. 93, pp. 525-726, 1990.

SANTA FÉ, Jerônimo de. **Tratado que fez mestre Jerônimo, médico do Papa Bento XIII, contra os Judeus, em que prova o Messias da Lei ser vindo** [1565]. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2014.

SCOTO, Duns. **Quaestiones in IV Sententiarum**. Romae: Typis Angeli Rotilii, 1754.

SOTO, Domingo de. La ocultación y revelación de secretos [1541]. In: **Relecciones y opusculos**, II, t. 1. Salamanca: San Esteban, 2000, pp. 157-553.

SOUSA, Luis de. **Vida de Dom Frei Bartolomeu dos Mártires** [1619]. Lisboa: Sá da Costa, 1946, 3t.

TELES, Baltazar. **Chronica da Companhia de Jesu na Provincia de Portugal**. Lisboa: Paulo Cracshecck, 1645-1647, 2 t.

VITÓRIA, Francisco de. **Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas**. Salamanca: [s/n], 1934, 3v..

_____. **Relecciones Teológicas**. [1557]. Madrid: La Editorial Católica, 1960.

1.3) Manuscritos

1.3.1) Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

St.,St., R1 (e).

1.3.2) Arquivo Distrital de Braga:

Coleção Cronológica: 1824, 1846, 1847, 1848, 1849, 1882, 1883, 1887, 1907, 1910, 1917, 1924, 1931, 1934, 1936, 1937, 1941, 1963, 1964, 1965, 1969, 1970, 1971, 1973, 1975, 1976, 1977, 1978, 1982;

Gaveta de Quinquênios, Décimas, Subsídios, Donativos, Tributos e Fintas: 60 , 61, 64, 65, 67, 68, 69;

Gaveta 1ª das Igrejas: 56, 115, 140;

Gaveta 2ª das Igrejas: 74, 109,110, 111, 112;

Gaveta da Sé, Missas, Procissões e Acompanhamentos: 14, 21, 50;

Gaveta das Concórdias e Visitas: 25, 26, 27, 29, 29, 30,31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 46,49, 51,52 54 58, 81, 110;

Gaveta das Dignidades, Cônegos, Tercenários e Coreiros: 94;

Gaveta das Propriedades e Rendas do Cabido: 90;

Gaveta das Religiões e Mosteiros: 68, 69, 70;

Gaveta de Braga e sua Jurisdição e seus Oficiais: 41, 42, 43, 44;

Gaveta de Concílios e Sínodos: 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22;

Gaveta de Votos: 17, 19;

Gaveta do Coro, Distribuições e Multas: 9, 10;

Gaveta dos Arcebispos de Braga e os seus Privilégios, e Jurisdição Espiritual: 67, 68;

Gaveta dos Privilégios, Honras e Jurisdições do Cabido: 44, 45, 46, 48, 49, 77, 98;

Livro 2º. das Sentenças;

Livro 3º. das Sentenças;

Livro dos Prazos: 25, 26, 27, 31, 34;

Livro 2º. das Cartas: 42,48, 49, 50, 51, 52, 53, 54;

Livro 3º. das Cartas: 11, 15, 16, 17;

Livro 7º. das Cartas: 21, 22;

Livro 8º das Cartas: 80, 81, 82, 87, 96, 97, 98;

Rerum Memorabilium II, III;

Visitas e devassas, 14-4; 15-5; 47-7; 53-1; 56-4; 58-6; 59-7; 60-8; 61-9; 88a-10; 145-10; 155-5; 160-10; 170-21; 230A; 435-2; 589-1.

1.3.3) Arquivo Distrital de Viseu

Cabido de Viseu, Avulsos, cx. 12, n. 75, 83, 92, 107, 114, 115.

1.3.4) Archivum Generale Ordinis Praedicatorum

Series IV, 22, 28, 30, 31, 35;

Series X, 45.9, 488, 489.

1.3.5) Archivo General de Simancas:

Est. Leg., 411, 412, 419, 424, 652, 893.

1.3.6) Arquivo Histórico Dominicano Português

Cx. 44, IV, 1, f. 97.

1.3.7) Arquivo Municipal Alfredo Pimenta

C-1489;

C-1486;

C-1490.

1.3.8) Arquivo Nacional da Torre do Tombo:

Cabido da Sé de Braga, Livro 1;

Corpo Cronológico, maço 107, n. 24;

Gav. 2, mç 3, n. 10, 15, 16, 58;

Gav. 2, mç5, n. 11, 39, 47;

Gav. 19, maço 8, n. 24;

Leis, maço 3, n. 14;

Manuscritos da Livraria, 129, 321;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processos 837, 934, 1080, 1273, 2977, 4316, 4322, 4762, 5155, 5780, 5857, 6499, 7113, 7116, 7755, 7765, 8013, 8459, 9877, 9881, 9924, 9982, 10205, 10458;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Livros 292, 296;

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos 1366, 2520, 2880, 3195, 4028, 4039, 5794, 5834, 6095, 6197, 6837, 7366, 7496, 7787, 9294, 9410, 9554, 10678, 10989, 11937, 12103, 12158, 12629, 12851, 15417.

1.3.9) Archivum Romanum Societatis Iesu:

Antica Compagnia, Lusitania: 1, 39, 51, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 79, 83, 85.

1.3.10) Archivio Segreto Vaticano:

Arm.: XLII (23), XLIV (11);

Conc. Trid.: 9, 12, 27, 28, 29, 42, 52, 53, 56, 60, 61, 62, 68, 70, 91, 92, 93, 131;

Congr. Concilio, Libri Litter., 1, 2, 3, 4;

Congr. Concilio, Concilia, 48;

Congr. Concilio, Misc. Cod. Ext., 13;

Congr. Riti, Processus: 291-301;

Segr. Stato, Port.: 1;

Segr. Stato, Spagna: 1, 3;

Segr. Stato, Vescovi e Prelati: 10.

1.3.11) Arquivo da Universidade de Coimbra

Cartas de outros cabidos, Acordãos, lv. 5.

1.3.12) Biblioteca Ambrosiana

F 36, 39, 47, 48, 54, 84, 94, 124, 128, 173.

1.3.13) Biblioteca del Capitolo di Milano

2-E-5-14.

1.3.14) Biblioteca Nacional de Portugal

Cod. 3711: *Cartas de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e outras.*

1.3.15) Biblioteca Pública de Évora

CVIII/2-2;

CVIII/2-3;

CVIII/2-4.

1.3.16) Biblioteca Pública Municipal do Porto

M-FA-51.

1.3.17) Real Academia de la Historia

Proceso Carranza, XVII, XVIII, XXI.

2) Obras de referência:

AZEVEDO, Carlos. *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, 4v.

MEA, Elvira. *Sentenças da Inquisição de Coimbra em metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567-1582)*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português; Movimento Bartolomeano, 1982.

PROSPERI, Adriano (dir.). *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. [s/l]: Edizioni della Normale, 2010.

3) Bibliografia:

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas, 2007.

ALBERIGO, Giuseppe. Le potestà episcopali nei dibattiti tridentini. In: ROGER, Igino (ed.). **Il Concilio di Trento e la Riforma Tridentina. Atti del Convegno Storico Internazionale**. Roma: Herder, 1965, pp. 471-523, v. 1.

ALBERIGO, Giuseppe. Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa post-tridentina. **Rivista Storica Italiana**, n. LXXIX, pp. 1031-1052, 1967.

ALBERIGO, Giuseppe. L'istituzione e i poteri nella Chiesa. L'Episcopato nel cattolicesimo riformato xvi–xvii secoli.. VOGLER, Bernard (ed.). **Miscellanea Historiae Ecclesiasticae. L'Institution et le pouvoir dans les Eglises de l'antiquité à nos jours**. Bruxelles; Louvain, n. VIII , pp. 268-286, 1987.

ALBUQUERQUE, Manuel de (org.). **D. Frei Bartolomeu dos Mártires e a usurpação dos Filippes**. Braga: Livraria Central, 1985.

ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal [1910-1928]**. Porto: Portucalense, 1967-1971, v.2.

ASSUNÇÃO, Paulo; FRANCO, José Eduardo. **As Metamorfoses de um Polvo. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa**. Lisboa: Prefácio, 2004.

BATAILLON, Marcel. **Erasmus y España**. Madrid: FCE, 1966.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente. **Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante da primera mitad del siglo XVI**. Salamanca: [s/n], 1941.

BENNASSAR, Bartolomé (org.). **Inquisición Española: poder político y control social**. Barcelona: Crítica, 1981.

BERGIN, Joseph. The Counter-Reformation Church and its bishops. **Past and Present**,. Oxford: Oxford University Press, n. 165(1), pp. 30-73, 1999.

BETHENCOURT, Francisco. Inquisição e controle social. **História e Crítica**, n. 19, pp. 5-18, 1987.

_____. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - séculos X V-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BIZZOCHI, Roberto. Confliti di giurisdizione negli antichi stati italiani. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org). **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 267-276.

BOER, Wietse de. **The conquest of the soul: confession, discipline, and public order in counter reformation Milan**. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.

BORGES, Célia Maria. As obras de Frei Luis de Granada e a espiritualidade de seu tempo: a leitura dos escritos granadinos nos séculos XVI e XVII na Península Ibérica. **Estudos Humanísticos. História**. [s/l], n. 8, pp. 135-149, 2009.

BORROMEO, Agostino. Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento. **Annuario dell'Istituto storico italiano per l'eta moderna e contemporanea**, v. 29-30, pp. 219-276, 1979.

_____. Archbishop Carlo Borromeo and the ecclesiastical policy of Philip II in the state of Milan. In: HEADLEY, John; TOMARO, John (ed.). **San Carlo Borromeo. Catholic Reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century**. Washington: Fogler, 1988, pp. 85-111.

_____. (org.). **L'Inquisizione: Atti del Simposio internazionale**. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.

BOSCHI, Caio. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: v. 7, n. 14, pp. 151-184, 1987.

BOSSY, John. The Social History of confession in the age of the Reformation. **Transactions of the Royal Historical Society**. 5th series, v. 25, pp. 21-38, 1975.

BOUZA ALVAREZ, Fernando. **Portugal en la Monarquia Hispanica (1580-1640). Felipe II, las Cortes de Tomar y la Genesis del Portugal Catolico**. Madrid, 1987, 2v..

_____. **Portugal no tempo dos Filipes. Política, cultura, representações**. Lisboa, 2000.

BRAMBILLA, Elena. **Alle origini dell'Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia dal medioevo al XVI secolo**. Bologna: Il Mulino, 2000.

_____. **La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)**. Roma: Carocci, 2008.

BRANDÃO, Mário. **Coimbra e D. António Rei de Portugal. A educação de D. António**. Coimbra: Atlândida, 1939, v. 1.

BUESCU, Ana Isabel. **D. João III**. Lisboa: Círculo de Leiores, 2005.

_____. **Catarina de Áustria (1507-1578) Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2007.

CALAFATE, Pedro (org.). **A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora**. Coimbra: Almedina, 2015, 2v..

CAPELA, José. A Relação Bracarense (séc. XV-1790): apogeu e crise de uma singular instituição judiciária portuguesa. **Bracara Augusta**. Braga, v. XLIX, n.103, pp. 175-214, 2000.

_____. O Auditório eclesiástico bracarense e o fim da sua jurisdição temporal. O papel do Arcebispo D. Frei Caetano Brandão. **Bracara Augusta**. Braga, v. LII, n. 108 (121), pp. 13-21, 2005.

CARVALHO, Joaquim. A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime. **Revista Portuguesa de História**. Coimbra: vol. XXIV, pp. 121-163, 1990.

_____. O Contexto da Espiritualidade Portuguesa no Tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires (1514-1590). **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, vol. XLII, nº. 93, pp. 101-131, 1990.

_____. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na época moderna. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (org.) **História da Vida Privada em Portugal - a Idade Moderna**. Lisboa: Temas e debates, 2011.

CASTRO, Aníbal. Perfil espiritual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. Da perspectiva dos biógrafos ao processo de canonização. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, vol. XLII, nº. 93, pp. 243-265, 1990.

_____. **D. Frei Bartolomeu dos Mártires: um Bispo Tridentino para a Modernidade**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

CASADO QUINTANILLA, Blas. **Claudio Fernandez Virgil de Quiñones, Conde de Luna, Embajador de Felipe II en el Imperio y en el Concilio de Trento**. 1982. Tese (Doutorado em História) - Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

CERTEAU, Michel de. **The mystic fable. The sixteenth and seventeenth centuries**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

CHIFFOLEAU, Jacques. “Ecclesia de occultis non iudicat”? L’ Eglise, le secret, l’occulte du XII^{ème} au XVIII^{ème} siècle. **Microlugus**. nº 14, pp. 359-481, 2006.

CISNEROS, Gerardo. **¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII**. México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.

CONTRERAS, Jaime. **El Santo Ofício de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)**. Madrid: Akal, 1992

CORDEIRO, José. Actividade e espiritualidade litúrgica de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, v. XLII, nº. 93, pp. 227-241, 1990.

COSTA, Avelino de Jesus da. **O Bispo D. Pedro e a Organização da Arquidiocese de Braga**. Braga: Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1997.

COSTA, Dalila da. **Místicos portugueses do século XVI**. Porto: Lello & Irmãos, 1986.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800). Uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente**. Bauru: EDUSC, 2003.

DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)**. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1960, 2 v.

DIAS, José Sebastião da Silva. **A política cultural da época de D. João III**. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra/ Imprensa de Coimbra, 1969, 2v.

EDWARDS, John. **La España de los Reyes Católicos. 1474-1520**. Barcelona: Crítica, 2001.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, 2v.

_____. **A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

FABRE, Pierre-Antoine. La conversion infinie des conversos. Des « nouveaux-chrétiens » dans la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**. 54^e année, n. 4., pp. 875-89, 1999.

FARIA, Patrícia de. Reforma e profecia: a ação do arcebispo de Goa e místico D. Gaspar de Leão. **História**. Franca, v. 28, n.1., pp. 145-167, 2009.

FEDERICO, Albina. I visitatori vescovili nella diocesi di Trento dalla fine del Cinquecento alla seconda metà del Setecento. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org.). **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 231-266.

FEITLER, Bruno. O catolicismo como ideal: Produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna. **Novos Estudos**, n. 72, pp. 137-158, 2005.

_____. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil**. São Paulo: Phoebus; Alameda, 2007.

_____. Usos políticos del Santo Oficio portugués en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino. **Hispania Sacra**, v. LIX, n. 119, pp. 269-291, 2007.

_____.; SOUZA, Evergton. **A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: UNIFESP, 2011.

FERNÁNDEZ, Ignasi. **Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concílio de Trento**. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

FERREIRA, José Augusto. **Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga (sec. III-sec. XX). Edição da Mitra bracarense**, 1932, v. 3.

FIGUEIREDO, Luciano. **Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1997.

FOIS, Mario. Vescovo e chiesa locale nel pensiero ecclesiologico. In: GASPARINI, Giuseppina; RIGON, Antonio; et al.. **Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla meta del XVI secolo**. Herder: Roma, 1990, v. 1, p. 27-81.

FORRESTAL, Alison. **Fathers, pastors and kings. Visions of episcopacy in seventeenth-century France**. Manchester: Manchester University Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène. Il vescovo in visita, amministratore e attore della Riforma cattolica. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org). **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 111-144.

GARCIA CÁRCEL, Ricardo. **Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609**. Barcelona: Península, 1980.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

_____. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: CASTELNUOVO, Enrico; GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo (org.). **A Micro-historia e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, pp. 203-214.

_____. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo : Companhia das Letras, 1991.

_____. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GONZÁLEZ, Ramón Sánchez. **Iglesia y sociedad en la Castilla Moderna: el Cabildo catedralicio de la Sede Primada (Siglo XVII)**. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

GOTOR, Miguel. **I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna**. Firenze: Leo Olschki, 2002.

GOUVEIA, Antônio; BARBOSA, David; PAIVA, José Pedro. **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos**. Lisboa: CEHR, 2014.

GRABES, Herbert. **The mutable glass: Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and the English Renaissance**. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 2009.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. [s/l]: Europa-América, 1956, 3 v..

HERMANN, Jacqueline. **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Política e profecia: resistência antonista e a difusão do sebastianismo na Europa (1578-1598). In: HERMANN, Jacqueline; MARTINS, William. **Poderes do Sagrado: Europa Católica, América Ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016, pp. 21-52.

_____. Um rei cristão novo. Judaísmo, bastardia e os obstáculos à candidatura de D. Antônio, prior do Crato, ao trono português (1578-1580). **IV Colóquio Internacional (In)tolerância. Religião, raça e política no mundo ibérico do Antigo Regime** (no prelo).

JEDIN, Hubert. **Krisis und wendepunkt des Trienter Konzils**. Wurzburg: Ritaverlag und Drukerei der Augustiner, 1941.

_____. **A History of the Council of Trent. The first sessions at Trent (1545-1547).** Londres: Thomas Nelson and Sons, 2010, v. 2.

_____. **Storia del Concilio di Trento: La Francia e il nuovo inizio a Trento fino alla morte dei legati Gonzaga e Seripando.** Brescia: Morcelliana, 2010, v.4/t. 1.

_____. **Storia del Concilio di Trento: Il terzo periodo e la conclusione. Superamento della crisi per opera di Morone, chiusura e conferma.** Brescia: Morcelliana, 2010, v. 4/ t. 2.

KAMEN. Henry. **The Spanish Inquisition: a historical revision.** New Haven: Yale University Press, 1998.

LAVENIA, Vincenzo. **L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna.** Bologna: Il Mulino, 2004.

_____. Restituire, condonare. Lessico giuridico, confessione e pratiche sociali nella prima età moderna. In: HÄRTER, Karl; NUBOLA, Cecilia. **Grazia e Giustizia. Figure della clemenza tra tardo medioevo ed età contemporanea.** Bologna: Il Mulino, 2011, pp. 389-411.

LEA, Henry Chrles. **A History of auricular confession and indulgences in the Latin Church.** Filadélfia: Lea Brothers & C.O., 1896, v. 2.

LOGAN, Oliver. **The Venetian upper clergy in the 16th and early 17th centuries : a study in religious culture.** Salzburg: Institut fur Anglistik und Amerikanist/ Universitat Salzburg, 1995, 2v..

LÓPEZ, Antonio Irigoyen. **Entre el cielo y la Tierra, entre la familia y la institución. El Cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVII.** Murcia: Universidad de Murcia, 2000.

MACHADO, Diogo Barbosa. **Memorias para a História de Portugal que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião. Do anno de 1561 até o anno de 1567.** Lisboa: José António da Silva, 1737, v. 2.

MARCOCCI, Giuseppe. Il governo dell' arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento. **Archivio Italiano per La Storia della Pietà**. v. 15, pp. 81-150, 2003.

_____. Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI. **Revista de História das Idéias**, v. XXV, pp. 247-326, 2004.

_____. "...per capillos adductos ad pilam". Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496-1497). In: PROSPERI, Adriano. **Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo**. Pisa: Edizioni della Normale, 2006, pp. 362-381.

_____. **I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e chiesa nel Portogallo del Cinquecento**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

_____. O arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1552-1582). Um caso de inquisição pastoral? **Revista de História da Sociedade e da Cultura**. Coimbra: Palmage, n. 9, pp. 119-146, 2009.

_____. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. **Lusitania Sacra**. Lisboa, n. 23, 2011, pp. 17-40.

_____; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MARQUES, João Francisco. **A parenética portuguesa e a dominação filipina**. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

_____. O prelado, o povo e a conjuntura: solidariedade social e solicitude caritativa de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. **Cadernos Vianenses**. Viana do Castelo: Câmara Municipal, v. 33, pp. 33-58, 2003.

MARQUES, José. **A Arquidiocese de Braga no século XV**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

_____. **O Problema da Primazia Arquepiscopal das Espanhas: Toledo ou Braga?** Lisboa: 1999.

MATOS, Yllan. **A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)**. Mauad, 2014.

MENDONÇA, José Lourenço; MOREIRA, Joaquim Antônio. **História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980.

MEA, Elvira. Onze sentenças da Inquisição. Sete em Diocesanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. In: **Actas do I Encontro sobre História Dominicana**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, v. 2, 1979, pp. 251-276.

_____. A Inquisição do Porto. **Revista de História**. Porto: Centro de História da Universidade do Porto, v. 2, pp. 215-227, 1979.

_____. **A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade**. Porto: Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, 1997.

MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. **Historia de los heterodoxos españoles**. Madrid: La Editorial Catolica, 1978, v. 2.

MILLÁN, José Martínez. **La Inquisición española**. Madrid: Alianza, 2007.

MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante La Inquisición. Siglos XVI a XIX**. Madrid: Alianza, 2003.

MORENO, Doris. **La invención de la Inquisición**. Madrid: Marcial Pons, 2004.

MORENO, Humberto. Aspectos do governo de Frei Baltasar Limpo, Bispo do Porto. **I Congresso sobre a Diocese do Porto. Tempos e lugares de memória**. Porto: 2002, pp. 11.20, vol. 1.

MUNIZ, Pollyanna; MATTOS, Yllan. **Inquisição e Justiça Eclesiástica**. Jundiaí: Paco, 2013.

NETANYAHU, Benzion. **De la anarquía a la Inquisición: estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media**. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org.). **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999.

_____. **Visite pastorali ed elaborazione dei dati: esperienze e metodi**. Bologna: Il Mulino, 1993.

O'MALLEY, John. **Religious culture in the Sixteenth century: preaching, rhetoric, spirituality and reform**. [s/l]: Variorum, 1993.

PABLO MAROTO. Daniel de. El índice de libros prohibidos en el Concilio de Trento. **Revista Española de Teología**. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, n. XXXVI, pp. 39-64, 1976.

PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?. **Revista de História das Idéias**. Coimbra. Instituto de História e Teoria das Idéias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. 11, pp. 85-102, 1989.

_____. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**. Lisboa: Notícias, 2002.

_____. **Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

_____. Episcopado e pregação no Portugal moderno: formas de atuação e de vigilância. **Via Spiritus: pregação e espaços penitenciais**. Porto: CITCEM, nº. 16, pp. 7-42, 2009.

_____. **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.

PALOMO, Federico. **Fazer dos campos escolas excelentes: os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630).** [s/l]: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003.

_____. **A Contra-Reforma em Portugal (1540-1700).** Viseu: Livros Horizonte, 2006.

PARENTE, Eduardo. **O benefício paroquial no Antigo Regime.** 2002. 238 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto.

PASTORE, Stefania. Roma, il Concilio di Trento, la nuova Inquisizione: alcune considerazioni sui rapporti tra vescovi e inquisitori nella Spagna del Cinquecento. In: **L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca.** Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 109-148.

_____. A proposito di Matteo 18,15. Correctio fraterna e Inquisizione nella Spagna del Cinquecento. **Rivista Storica Italiana.** Napoli; Roma, n. CXIII, pp. 323-368, 2001.

_____. Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici. **(1460-1598). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.**

PEREIRA, Juliana. **Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga: Uma análise da Visitação Inquisitorial de 1565.** 2012. Dissertação (Mestrado) - Instituto de História. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PÈREZ, Joseph. **La Inquisición española. Crónica negra del Santo Oficio.** Madrid: Martínez Roca, 2002.

_____. **Breve Historia de la Inquisición en España.** Barcelona: Crítica, 2009.

PLANS, Juan Belda. **La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI.** Madrid: BAC, 2000.

POLÔNIA, Amélia. **D. Henrique: o Cardeal-Rei**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

_____. Diocese de Évora em contextos pré e pós-tridentinos. A actuação pastoral do Cardeal Infante D. Henrique. **Eborensia**: n.º. 38, pp. 45-66, 2006.

PRODI, Paolo. **Il Cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1959, 2v..

_____. San Carlo Borromeo e il Cardinale Gabriele Paleotti: due vescovi della Riforma Cattolica. **Critica Storica**. Roma, n. 3, pp. 135-151, 1964.

_____. **Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (org.). **O homem barroco**. Lisboa: Presença, 1995, pp. 145-171.

_____. **El Inquisidor como confessor**. Stvdia Historica. **Historia Moderna**, v. XIII, pp. 61-85, 1995.

_____. **Il grano e la zizzania. L'eresia nella cittadella cristiana**. In: **Idem**. America e apocalisse e altri saggi. Pisa: IEPI, 1999, pp. 211-232.

_____. **Il Concilio di Trento: una introduzione storica**. Turim: Einaudi, 2001.

_____. **Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários**. São Paulo: EDUSP, 2013.

_____. **Delitto e perdono: la pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana**. XIV-XVIII secolo. Torino: Eunaudi, 2013.

RESENDE, Maria Leônia. Vinhas do Senhor: O clero indígena no Brasil colonial. **Tempos Gerais**, v. 5. Universidade Federal de São João del Rei, pp. 113-131, 2014.

RICARD, Robert. Barthélémy des Martyrs, d'après Luis de Sousa. Essai d'interprétation. **Bulletin Hispanique**, v. 50, n. 3-4, pp. 407-420, 1948.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Igreja e Inquisição no Brasil: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social – século XVIII**. Rio de Janeiro: Alameda, 2014.

RODRIGUES, Francisco. **História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal. Fundação da Província Portuguesa. 1540-1560**. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931, v. 1.

RODRIGUES, Manuel. D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Colégio de Braga. **Lusitania Sacra**, n. 10, pp. 101-133, 1978.

_____. As aulas de Frei Bartolomeu dos Mártires no contexto escolar da época. In: **Actas do I Encontro sobre História Dominicana**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. 2, 1979, pp. 177-192.

RODRIGUES, Maria Idalina. **Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad em Portugal (1554-1632)**. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca; Fundación Universitaria Española, 1988.

ROLO, Raul de Almeida. **O Bispo e a sua Missão Pastoral Segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires**. Porto: Movimento Bartolomeano, 1964.

_____. **Formação e vida intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires**. Porto: Movimento Bartolomeano, 1977.

_____. *Theologica Scripta* de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. In: **Actas do I Encontro sobre História Dominicana**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. 2, 1979, pp. 197-217.

_____. **O Papado e os Papas na doutrina e na vida de Fr. Bartolomeu dos Mártires.** DIDASKALIA, vol. XI, pp. 257-280, 1981.

_____. A presença de Frei Luís de Granada em S. Domingos de Lisboa. In: **IV Centenário da morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio comemorativo.** Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses; Távola Redonda, 1988, pp. 37-47.

ROMEO, Giovanni. Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne: un bilan. In: **Reveu de l'histoire des religions**, v. 220, n°2, pp. 153-165, 2003.

SALVADORES, Juan José. La reforma dominicana y Fr. Luis de Granada como Provincial. In: **IV Centenário da morte de Frei Luís de Granada. Actas do Colóquio comemorativo.** Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses; Távola Redonda, 1988, pp. 231-253.

SARAIVA, Antônio José. **A Inquisição portuguesa.** Lisboa: Europa-América, 1956.

_____. **Inquisição e cristãos- novos.** Lisboa: Estampa, 1985.

SCHAUB, Jean-Frédéric. **Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640).** Lisboa: Horizonte, 2001.

SCHWARTZ, Stuart. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico.** São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SERRÃO, Joaquim. **O reinado de D. Antônio Prior do Crato.** Coimbra, 1956, vol. 1.

_____. D. Bartolomeu dos Mártires e a sucessão de 1580. **Aufsätze Zur Portugiesischen Kulturgeschichte.** Munster, v.4, pp. 262-272, 1964,.

SILVA, Hugo. Resistance, negotiation and adjustment: cathedral clergy and the tridentine reform in Portugal. **CHRC**, 92, pp. 261-279, 2012.

_____. **O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670).** Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.

SIMPLICIO, Oscar di. La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenti e confessori nell'antico stato senese. Un progetto di ricerca. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo. **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 465-490.

SOARES, Franquelim Neiva. A primeira visitação de D. Frei Bartolomeu dos Mártires e as origens de Esposende. In: **Actas do I Encontro sobre História Dominicana**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, v. 2, 1979, pp. 221-250.

_____. **Visitações de D. Frei Baltasar Limpo na Arquidiocese de Braga: visitasões a Colegiada de Nossa Senhora dos Guimarães**. Braga: [s.n.], 1983.

_____. A paróquia de Sant'Iago da Sé na visitação capitular de 1562 – A mulher que matava crianças. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, vol. XL, pp. 205-263, 1988.

_____. Visitações e itinerários pastorais de D. Frei Bartolomeu dos Mártires. **Bracara Augusta**. Braga: Correio do Minho, v. XLII, nº. 93, pp. 171-213, 1990.

_____. Criminalidade, Reforma Tridentina e mentalidades na segunda metade de Quinhentos (Visitações de Monte Longo e Guimarães). In: **Actas do III Encontro sobre História Dominicana**. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991, pp. 211-266, v. IV/1.

_____. **A Arquidiocese de Braga no século XVII: sociedade e mentalidades pelas visitasões pastorais (1550-1700)**. Braga, [s.n.], 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades. **Anais do Museu Paulista**, pp. 33-66, 1984.

_____. **Cláudio Manuel da Costa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOYER, François. **The persecution of the Jews and Muslims of Portugal: King Manuel I and the end of religious tolerance. (1496-7)**. Boston: BRILL, 2007.

_____. Was there an Inquisition in Portugal before 1536?. **Iacobus**, n. 19-20, pp. 177-205, 2005.

SUSTA, Josef. **Die Romische Kurie und Das Konzil von Trient Unter Pius IV. Aktenstucke zur geschichte des konzils von Trient**. Wien: Alfred Holder, 1911.

TAVARES, Maria. **Judaísmo e Inquisição**. Estudos. Lisboa: Presença, 1987.

_____. **As judiarias de Portugal**. Clube do Colecionador dos Correios, 2010.

TALLON, Alain. **Il Concilio di Trento**. Milano: San Paolo, 2004.

TELLECHEA IDÍGORAS, José. El Obispo de León, D. Andrés Cuesta, y el processo Carranza. **Archivos Leoneses**, n. 16, pp. 5-25, 1962.

_____. Cartas y documentos Tridentinos inéditos. In: **Miscelánea conmemorativa del Concilio de Trento (1563-1963). Estudios y documentos**. Madrid: CSIC, 1965.

_____. **Tiempos Recios. Inquisicion y Heterodoxias**. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. La aprobación del Catecismo de Carranza en Trento con noticias sobre la Comisión del Index (1563). **Scriptorum Victoriense**, n. 33, pp. 348-402, 1987.

_____. El Arzobispo Carranza. **“Tiempos Recios”**. Un obispo evangelico. Salamanca; Madrid: Universidad Pontificia; Fundación Universitaria Española, 2003, v. 1.

TOMARO, John. San Carlo Borromeo and the implementation of the Council of Trent. In: HEADLEY, John; TOMARO, John (ed.). **San Carlo Borromeo. Catholic Reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century**. Washington: Fogler, 1988, pp. 67-84

TORGAL, Luís. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração**. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981, vol. 1.

TORRES, José. Uma longa guerra social – Os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal. **Revista de História Econômica e Social**. Lisboa: Sá da Costa, n. 1, pp. 109-135, janeiro-junho 1978.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. **A outra Família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia**. São Paulo: Loyola, 1999.

TURIENZO, Saturnino. Ambigua recepción de Cayetano en la Universidad de Salamanca. (1520-1590). In: RICCI, Bruno (org.). **Rationalisme Analogique et Humanisme Theologique. La Culture de Thomas de Vio “Il Gaetano”**. Napoli: La Scuola di Pitagora, 1993, pp. 325-340.

VAINFAS, Ronaldo; HERMANN, Jacqueline. Judeus conversos na Ibéria no século XV: sefardismo, heresia, messianismo. In: GRINBERG, Keila. (org.). **Os judeus no Brasil: Inquisição, imigração e identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, pp. 15-41.

VALLADARES, Rafael **A conquista de Lisboa: violência militar e comunidade política em Portugal. 1578-1583**. Alfragide: Leya , 2010.

VENARD, Marc. L’istituto delle visite pastorali tra storia sociale e storia religiosa. Riflessione sull’esempio francese. In: NUBOLA, Cecilia; TURCHINI, Angelo (org.). **Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d’Europa: XV-XVIII secolo**. Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 95-110.

XAVIER, Ângela. Paiva, José Pedro, Baluartes da Fé e da Disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1759). **Ler História**, n. 61, pp. 189-194, 2011.