

40

Revista Portuguesa de História

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Instituto de História Económica e Social
Coimbra 08/09

**O Estado na Igreja e a Igreja no Estado.
Contaminações, dependências e dissidência entre o Estado
e a Igreja em Portugal (1495-1640)¹**

JOSÉ PEDRO PAIVA
Universidade de Coimbra
Centro de História da Sociedade e da Cultura

1 . Opções cronológicas

A escolha do período de tempo seleccionado para a incursão que se segue exige uma justificação. Elegeu-se um ciclo suficientemente amplo para poder testar a validade destas implicações e não para o tomar como campo de observação de alterações que, seguramente, ocorrerem no decurso destes cerca de 150 anos, e que possam ter provocado mutações nas relações entre o Estado e a Igreja. O enfoque será estrutural e não se aterá nas vicissitudes que marcaram a conjuntura.

O ano de 1495, momento em que o rei D. Manuel I assumiu o governo do reino de Portugal, será o ponto de partida. Esta opção resulta de ter sido evidente durante este reinado, uma política da Coroa tendente a aumentar o seu poder

¹ Este texto constitui uma versão em língua portuguesa e ligeiramente revista do artigo Paiva, José Pedro - “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)”, *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* (Barcelona), 25 (2007), p. 45-57. Agradece-se à Revista *Manuscripts* (Universitat Autònoma de Barcelona) a autorização para o publicar em língua portuguesa.

face à Igreja, tanto a nível interno, como no plano das relações com a Santa Sé, que se materializou numa série de conquistas concretas, de entre as quais se destacam (Paiva, 2000: 148-150):

- a obtenção do direito de padroado nos territórios do império ultramarino;
- a prerrogativa de passar a competir exclusivamente ao rei a escolha dos bispos de todas as dioceses do Reino, bem como dos abades dos principais mosteiros;
- o domínio das ordens militares, de que os monarcas se vieram a tornar grão-mestres;
- a obtenção de rendas das igrejas para serem aplicadas na empresa dos descobrimentos e expansão;
- a interferência do rei na reforma de ordens religiosas;
- a aquisição de privilégios especiais para a capela real e seus capelães.

O limite final será o ano de 1640. Nesse momento iniciou-se um período de cerca de 30 anos, caracterizado pelo afastamento da Coroa em relação à Santa Sé, devido ao facto de o papado não reconhecer a nova dinastia instaurada pelo golpe político de 1 de Dezembro de 1640, através do qual Portugal se isentou do domínio da monarquia hispânica. Essa situação, que em alguns períodos provocou um quase bloqueio das relações diplomáticas entre os dois Estados, foi responsável por uma grave crise que afectou a Igreja portuguesa, na medida em que implicou a suspensão da nomeação de novos bispos, e chegou a suscitar o aparecimento de tendências galicanas que, de facto, nunca vingaram. Em consequência disso, todas as dioceses ficaram decapitadas o que, naturalmente, teve consequências, não só do ponto de vista da vida religiosa das populações, como também na perspectiva das relações da Igreja com o Estado, numa época em que, devido às guerras da Restauração, houve um grande comprometimento da monarquia em tarefas militares e de consolidação da legitimidade da nova dinastia (Paiva, 2000: 158-163).

2. O ponto de partida: confessionalização, disciplinamento e relações Igreja/Estado

Na *Introdução* de um dos mais recentes livros publicados a propósito da aplicação do conceito de confessionalização, John Headley propôs um balanço do que tem sido a utilização desta noção no plano da história religiosa e política da Época Moderna (Headley, Hillerbrand e Papalas, 2004: XVII-XXV). Tomo as suas propostas como ponto de partida, porquanto elas traçam uma actualizada panorâmica de vectores essenciais produzidos pela historiografia que construiu e aplicou este conceito ao longo das três últimas décadas.

Depois de postular que a confessionalização, tal como enunciada por Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard (que considera os seus criadores), tem sido apresentada “as the practice of confession building in relation to that of social disciplining the two interrelated processes contribute decisively to the formation of confessional churches, greater social cohesion and the emergence of the early modern absolute state”, retoma propostas de Reinhard, para sustentar que um dos pilares do conceito consiste no facto de que, ao invés do que era normalmente assumido, a Reforma e a Contra-Reforma tiveram mais pontos de contacto do que facetas diferenciadoras. De entre essas linhas de consonância destacou as seguintes: 1 - a definição clara da doutrina de cada confissão; 2 - a disseminação e reforço de novas normas; 3 - a propaganda e prevenção da contra-propaganda; 4 - a interiorização da nova ordem através da educação; 5 - o disciplinamento dos aderentes à confissão; 6 - a aplicação de uma ritualidade própria e exclusiva; 7 - o impacto na linguagem comum, evidente no uso regular da atribuição de nomes aos recém nascidos retirados do Antigo Testamento ou inspirados nos santos.

Para o caso português, no qual o uso do conceito de confessionalização tem sido muitíssimo limitado, ao contrário do que tem sucedido com o de disciplinamento (Palomo, 2006: 10-14 e 30-55), podiam fornecer-se vários exemplos, colhidos na mais recente *História Religiosa de Portugal*, demonstrativos de que a aplicação das medidas de renovação do catolicismo determinadas pelo Concílio de Trento também caminharam na linha dos tópicos acima enunciados (Azevedo, 2000).

Significa isso que, no geral, concordo com esta perspectiva sugerida na análise proposta por Headley. Se bem que ela e as tendências oriundas da noção de confessionalização que a enformam, ao insistirem mais na proximidade e semelhança dos processos vividos nos territórios católicos e protestantes do que nas respectivas diferenças, mereçam ser tomadas com alguma prudência, pois podem ser geradoras de equívocos, de que enuncio quatro:

- Admitindo por válida a constatação de que os caminhos seguidos pelas várias confissões tivessem tido rumos idênticos, isso não anula o facto de que se criaram duas vias distintas - profundamente distintas - do ponto de vista religioso e cultural no seio do cristianismo e que, por conseguinte, a noção de confessionalização não explica integralmente, naquele que é o âmago da questão, a realidade político-religiosa que se viveu na Europa Moderna.
- Esconde que no interior de cada uma das confissões não houve total homogeneidade e que há diferenças que devem relativizar a ideia de uma coerência integral de cada confissão. Para simplificar, é evidente que o

- catolicismo português não foi absolutamente igual ao de Espanha ou ao da Península Itálica, apesar das suas profundas similitudes (Paiva, 2004).
- Confere pouca atenção à religiosidade e aos comportamentos das populações, como que validando a noção de que toda a prática religiosa fosse determinada do alto para o baixo, das elites eclesiásticas para o “povo”. No fundo assume uma leitura próxima das propostas de E. Shills a propósito das distinções e relações entre centro e periferia (Shills, 1975), que não facilita a compreensão das especificidades de manifestações de origem não letrada, nem do hibridismo de algumas crenças e práticas religiosas, nem ainda dos fluxos de comunicação entre esferas sócio-culturais distintas.
 - Não reconhece que os processos de inculcação da doutrina e da norma, isto é, de educação e de disciplinamento, não foram absolutamente idênticos no campo católico e no protestante. E as distinções foram de monta em certos aspectos decisivos. Tal sucedeu com as práticas baseadas na espectacularização dos ritos e das devoções que marcaram o universo católico, ou no modo e forma de acesso ao texto Bíblico e a outros livros doutrinários, as quais, no mundo católico, condicionaram a maior parte da população a uma religião que prescindiu da leitura directa e pessoal do Texto Sagrado, ao passo que nas regiões afectas à Reforma, por via dessa abertura, suscitou uma maior interiorização e intelectualização da fé, tal como foi sublinhado por Gigliola Fragnito (Fragnito, 2005: 24).

Retomando a leitura de Headley, uma outra vertente decisiva dos méritos do conceito aponta para as implicações entre a dimensão política e o processo de confessionalização, propondo que este: 1 - provocou um reforço interno e externo das unidades territoriais; 2 - estimulou a amplitude da intervenção dos Estados sobre os a Igreja e, especialmente, sobre os seus recursos materiais; 3 - contribuiu para o disciplinamento e “homogeneização” dos súbditos, constituindo-se, por essa via, um baluarte da afirmação do poder político.

Em relação a estas propostas devo declarar um maior cepticismo, sobretudo a propósito do impacto real que algumas teriam tido no caso português, e ainda quanto aos pressupostos em que uma destas teses assenta.

Quanto à ideia de que a confessionalização foi responsável pelo reforço interno e externo das unidades territoriais, se bem que ela possa ser de grande utilidade em várias regiões da Europa Central e até em Espanha, não tem grande aplicabilidade no caso português. Em Portugal as fronteiras físicas do Reino e a própria identidade “confessional” (incluindo a vertente mítica que associava a fundação do Reino a um milagre divino (o milagre de Ourique) e, conseqüentemente, Portugal a Deus), estavam definidas antes do século XVI (Bethencourt e Curto, 1991). Se bem que, nos finais de Quinhentos e

inícios de Seiscentos tenham voltado a ressurgir com grande veemência e sistematização, por exemplo na *Monarquia Lusitana* (1597-1632), dos monges alcobacenses Bernardo de Brito e António Brandão. Ali se retoma com vigor a ideia da associação da origem do Reino ao milagre do aparecimento de Cristo a D. Afonso Henriques, em Ourique, um verdadeiro mito das origens, consagrando a concepção de um reino desejado por Deus, isto é, uma hierofania do seu plano providencial do mundo.

A interpretação de que o processo confessional propiciou o reforço do disciplinamento da sociedade é de grande préstimo, sem dúvida. É indubitável que nesta época, a partir de um esforço conjugado de vários agentes eclesiásticos, como os bispos, os inquisidores, os confessores, os missionários, os pregadores e os párocos - ainda que por vezes a relação que todos eles mantiveram entre si fosse sujeita a atritos e a uma comunicação com ruídos - foi possível não só preservar como consolidar a ortodoxia católica em Portugal. Simultaneamente, contribuiu-se para reforçar o disciplinamento das populações através da vigilância do seu comportamento religioso e moral, da punição dos desvios e da inculcação de mecanismos de interiorização da obediência à lei de Deus e às diversas formas de autoridade (pai, pároco, bispo, rei).

Mas esta tese também encerra alguns riscos. Um deles é o de poder sugerir que foi possível construir, durante a modernidade, uma sociedade absolutamente homogênea, disciplinada e padronizada do ponto de vista confessional. Ora, até no plano estritamente religioso, continuam a encontrar-se ecos no século XVIII dos limites das políticas de doutrinação da Igreja, que seriam responsáveis pela crassa ignorância que muitos bispos portugueses setecentistas continuavam a atribuir à generalidade das populações e até do clero.

Deixou-se para último lugar o ponto em que se pretende centrar a reflexão: a noção de que a confessionalização provocou uma extensão da intervenção do(s) Estado(s) sobre a(s) Igreja(s). Esta parece-me ser, por um lado, uma visão limitada, na medida em que não enuncia a ideia da reversibilidade do princípio que sugere. Dito de outro modo, se é verdade de que nesta época se assistiu a um reforço da intervenção do Estado na Igreja, também a inversa foi verdadeira em vários territórios da Europa. Para usar a expressão recentemente recuperada por Vincenzo Lavenia em textos de Paolo Prodi, este foi um período de “teologização da política” mas também de “politização da religião” (Lavenia, 2006: 31). Por outro lado, porque conduz à suposição que este processo só se iniciou na “era da confessionalização”, quando ele tem raízes bem mais remotas no tempo. A terminar, porque assenta no pressuposto, discutível, de conceber a Igreja e o Estado como duas entidades absolutamente independentes uma da outra e com fronteiras bem delimitadas. É certo que, chegados aos séculos

XVI e XVII, já há muito e em variada literatura se invocava a célebre resposta de Cristo “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, tal como proposto em Mateus, 22,21, como fundadora da autonomia que devia inspirar as relações entre o poder secular e o religioso, e já existia um longo lastro de conflitos entre os dois poderes. Mas por trás deste princípio doutrinário ainda permaneciam muitas ambiguidades de competências e sobreposição de fronteiras entre as duas esferas. Tanto assim que, sobretudo nos séculos XIX e XX, um pouco por toda a Europa, ainda houve necessidade de proceder ao que se designou por separação da Igreja e do Estado, o que significa que, até então, estas instâncias permaneceram unidas, caso contrário não seria necessário “separá-las”.

É sobre este último ponto que se centra a reflexão no tópico seguinte.

3. A profunda interpenetração da Igreja e do Estado

A tese que aqui se propugna, retomando incursões anteriormente efectuadas (Paiva, 2000: 135-143), é a de que as relações Igreja/Estado em Portugal, neste período em particular e de forma geral até ao século XVIII, não se podem continuar a conceber como se Igreja e Estado fossem duas instâncias internamente coesas e homogéneas, ambas possuidoras de uma consciência identitária que as pensava como entidades com interesses e estratégias antagónicas e com áreas de intervenção, competências e agentes totalmente distintos. Pelo contrário, à semelhança do que já fora proposto por Dominguez Ortiz para o caso espanhol (Dominguez Ortiz, 1979), excluindo certos aspectos óbvios (por exemplo, o rei não podia celebrar sacramentos e os bispos não promulgavam alvarás régios), Igreja e Estado eram corpos que não tinham competências perfeitamente delimitadas e estanques, isto é, não possuíam uma fronteira definida que circunscrevesse sem ambiguidades e sobreposições os âmbitos de actuação de cada um. Ao invés, a interpenetração dos dois ocorria em vários sectores. Recursos materiais e pessoas eram partilhados e disputados pelos dois, competências de jurisdição sobrepunham-se, princípios doutrinários inspiradores de acção circulavam entre ambos, tudo contribuindo para a criação de fluxos de interesses e de inter-relações, para uma situação de osmose entre a Igreja e o Estado. No fundo, o que se pretende sublinhar é que os monarcas interferiam profundamente na vida da Igreja e esta tinha notável influência no governo político do Reino. É isso que se procurará demonstrar.

Principie-se por apontar os modos como o Estado contaminava a Igreja e que meios possuía para exercer a sua intervenção sobre ela, tornando-a mais dependente da Coroa.

Desde logo através da escolha daqueles que ocupavam os lugares de topo da hierarquia da Igreja portuguesa – os arcebispos e bispos – bem como de uma grande quantidade de clérigos que possuíam benefícios canonicais nas catedrais, abades de mosteiros e ainda um elevado número de párocos em freguesias onde o rei detinha direito de padroado, o que, nos territórios do império (ilhas atlânticas, África, Estado da Índia e Brasil), correspondia à totalidade dos lugares da Igreja. No reino, o número de postos ao dispor do rei variava consoante as dioceses. Em Coimbra detinha 14% do total das paróquias (Carvalho e Paiva, 1989: 226), em Viseu eram 20.6% (Nunes, 2003; 32). Não se deve ainda esquecer como, a partir do reinado de D. João III, competia ainda ao monarca a escolha do inquisidor geral. Esta foi uma das formas de interferência mais decisiva dos monarcas sobre a Igreja, e que tendeu sempre a aumentar ao longo desta época. Os escolhidos, particularmente ao nível do episcopado, eram naturalmente pessoas da confiança dos soberanos, que facilmente reconheciam que os lugares que ocupavam, e cujo desempenho lhes fornecia consideráveis proventos (traduzidos em benefícios materiais e imateriais), tinham origem no arbítrio do monarca, pelo que uma eventual promoção nas suas carreiras passava pela manutenção de uma relação de fidelidade e submissão a quem detinha o poder da mercê. Daí que os bispos tendessem a ser “criaturas” dos reis (Paiva, 2006: 213-288).

A apropriação por parte da Coroa de uma avultada quantidade de receitas materiais provenientes da Igreja, é mais um campo que obrigava ao cruzamento e interferência de funções entre as duas esferas, e que, em simultâneo, demonstra o reforço do poder da monarquia sobre a Igreja no decurso desta época. Este processo ocorria por via indirecta, através da colocação de clientelas do rei em determinados benefícios eclesiásticos, o que permitia ao monarca, através de lugares da Igreja, ter recursos para distribuir. Mas também directamente, pelo usufruto das receitas provenientes da Bula da Cruzada ou de subsídios obtidos a partir de rendas das Igrejas e contributos do clero, a maioria dos quais negociados entre a Coroa e a Santa Sé (como foi o caso da ajuda de 50 mil cruzados impostos sobre rendas das igrejas como contributo para as despesas de África e das galés que defendiam a costa do Algarve, decretada por bula papal de 1562), e ainda por meio de outros privilégios como, por exemplo, o de o rei ficar para si com os espólios dos bispos defuntos (Paiva, 2000: 142).

Até o próprio governo da Igreja podia ser objecto da interferência do monarca, o qual em muitas circunstâncias impunha preceitos de actuação aos bispos e, pontualmente, até bulia em áreas que se podiam considerar exclusivas da competência do poder espiritual da Igreja. Neste plano não se podem estranhar algumas ordens que todos os monarcas sem excepção enviavam para os prelados

e para os cabidos das dioceses, influenciando o seu múnus governativo, chegando-se, em casos excepcionais, a propor a suspensão de funções daqueles que, no ponto de vista do rei, não tinham desempenhos conformes com os seus interesses. Veja-se, por exemplo, o caso extremo do bispo da Guarda D. João de Portugal, apoiante de D. António, o prior do Crato, que em 1581, após a ascensão de D. Filipe I ao trono, foi afastado da diocese e preso num convento em Castela, onde acabou por morrer (Castro, 1942: 359-362).

O arsenal de exemplos que se podiam trazer à colação demonstrativos da ingerência de monarcas na actividade da Igreja é praticamente inesgotável. Enunciem-se uns quantos. Ordenam que se mantenham em funções, durante um período de sé vacante, os funcionários da justiça e administração episcopal deixados pelo bispo anterior, impedindo que os cabidos mudassem o corpo da administração e da justiça episcopal, como ocorreu no arcebispado de Braga, em 1549, por ordem de D. João III (Ferreira, 1928: 459). Impõem a bispos que não empossassem em benefícios eclesiásticos certos indivíduos, mesmo contrariando o disposto em bulas pontíficas, tal como ocorreu em 1612, com ordem de D. Felipe II para o bispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco (Almeida, 1973:140-141). Patrocinam a criação de novas ordens religiosas e promovem a reforma de outras, como foi frequente com D. Manuel I e D. João III (Dias, 1960: 93-177). Determinam a organização da geografia eclesiástica do reino, redesenhando através de novas criações o mapa das dioceses, o qual foi substancialmente alterado por D. João III, durante a primeira metade de Quinhentos (Paiva, 2000: 190-192). Mandam a bispos que não intervenham em processos contra cristãos-novos judaizantes após a criação da Inquisição, como sucedeu em 1541, por carta de D. João III dirigida ao bispo de Coimbra D. Jorge de Almeida², repreendem bispos por estes terem impedido certas ordens religiosas de missionar nas dioceses, como fez D. João III em relação ao arcebispo de Lisboa, D. Fernando de Meneses Coutinho e Vasconcelos (Palomo, 2004: 86-87). A própria intervenção de monarcas na tentativa de resolução de conflitos, tanto entre eclesiásticos, como entre instâncias distintas da Igreja, os quais eram muito frequentes, é outro plano revelador do peso da actuação da Coroa na esfera desta (Paiva, 2000: 135-136).

Em simultâneo com esta forte influência do Estado na vida da Igreja, a monarquia tinha um aguda percepção da importância que esta assumia na sociedade e, por conseguinte, do peso estratégico que podia ter para a afirmação da sua própria autoridade (Paiva, 2006: 171-173). Aqui residia o motivo que

² Ver Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo (Lisboa) - Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 90, fl. 142-142v.

ajuda a perceber o interesse da monarquia em manter uma atitude de colaboração com a Igreja, a qual implicava a aceitação da participação de clérigos nas actividades do centro político, o reconhecimento e defesa de muitos privilégios da Igreja e também a interferência régia nos assuntos eclesiásticos.

Neste plano, afigura-se evidente que a Coroa reconhecia a influência da religião como mecanismo de dominação e subordinação dos indivíduos. No fundo, talvez sem este grau de formalização, entendia-se no centro político que a partir de um sistema central de crenças, criado e reproduzido por uma instituição dominante, neste caso a Igreja, seria mais fácil impor sua autoridade e exercer o mando. Isto é, assentia-se que a Igreja e, de modo especial, os bispos, eram um instrumento estratégico para a afirmação da ordem e da própria autoridade do poder do rei nos seus domínios. É fundamentalmente por este motivo que me parece redutora a perspectiva proposta por António Manuel Hespanha, ao considerar a Igreja, com todas as suas prerrogativas jurisdicionais, como um instância que disputava ao “poder civil” o domínio de uma “zona extensa e decisiva das relações sociais”, o que, por conseguinte, leva este autor a considerá-la como um dos grandes obstáculos à emergência de um Estado na modernidade (Hespanha, 1987: 752-753). Este olhar oculta totalmente não só a enorme capacidade de interferência do “poder civil” na Igreja, por via da qual esta, em boa parte, foi controlada e até “domesticada”, como parece ignorar que no plano da prática política, não tanto no plano da sua fundamentação jurídico-ideológica, a lógica de fundo que estruturou as relações entre a Igreja e Estado neste período foi muito mais baseada na perspectiva da cooperação e da defesa de interesses comuns e convergentes, do que na óptica do confronto e do conflito. Além disto, pressupõe que o Estado foi construído a partir de uma dinâmica de confronto com as outras esferas que detinham amplo poder e jurisdição autónoma em algumas matérias, quando ele não surge contra os interesses dos outros poderes mas com eles ou, pelo menos, com o apoio de alguns dos membros desses corpos que o rei dominou através do sistema da economia das mercês, como bem explicou W. Reinhard (Reinhard, 1996).

Em segundo lugar, a monarquia percebe que a capacidade de penetração espacial que a rede das paróquias possibilitava, tornava a Igreja, através do seu aparelho diocesano, um canal privilegiado de mediação da comunicação na Época Moderna. A territorialização do poder dos bispos era, em geral, muito mais abrangente e próxima das populações do que a do rei. Ora, no contexto da afirmação de um Estado cuja soberania se ia gradualmente consolidando (é uma utopia e um erro querer supor a possibilidade de que o nascimento de uma formação como o Estado se tivesse dado através de um processo de mudança radical e revolucionário, consumado de um momento para o outro), esta estrutura

instalada foi entendida como um veículo essencial para dar notícias e fazer chegar as ordens do centro político às periferias (Paiva, 2005: 156-157).

Acresce que a Igreja promovia um sistema cultural e religioso no qual, tanto no plano doutrinal, como nas práticas rituais e de comunicação se incrustavam e difundiam noções muito evidentes de hierarquia, ordem e obediência. Isso colhe-se de modo paradigmático, por exemplo, num breve trecho da autoria do monge beneditino Juan de Salazar, escrito em 1619, quando o reino de Portugal estava integrado no pluriterritorial conjunto da monarquia hispânica: “É evidente que são os homens doutos e eclesiásticos, em particular os religiosos e pregadores a manter as cabeças submissas, dóceis e obedientes aos superiores. (...) Eles pregam continuamente ao povo que é vontade de Deus a obediência ao rei (...).” (Olivari, 2002: 182). É doutrina deste teor que Paolo Prodi captou e sintetizou na expressiva fórmula que deu título a um livro por si coordenado: a noção de que a Igreja criara e detinha decisivos mecanismos de “disciplina da alma, do corpo e da sociedade” (Prodi, 1994). No fundo, trata-se do reconhecimento da importância da noção de disciplinamento social, concepção tão grata no plano do conceito de confessionalização. Disciplinamento que se manifestava quer por via do castigo (mais leve, como a correção fraterna e misericordiosa feita no segredo do confessionalário ou a exposição pública à porta de uma Igreja para alguns pecadores, ou por via de uma punição radical e violenta como a morte pela fogueira determinada em sentenças inquisitoriais), quer por via da persuasão, do doutrinamento e do exemplo inspirador colhido no comportamento de um clero renovado (área onde as missões, a literatura religiosa, a arte e, sobretudo, a confissão tiveram um papel destacado).

Por fim, as próprias concepções ideológicas dominantes a propósito do entendimento do sentido e rumos do tempo e do devir histórico, implicavam o reconhecimento da intervenção divina nos actos humanos, pelo que, simplificando, se pode dizer que era necessário estar bem com a Igreja para obter o favor de Deus. Isto era interpretação dominante, e os pregadores, confessores e bispos cortesãos recordavam-no aos príncipes, para avivar no seu espírito o valor da religião e da Igreja. Assim o fez, em 1574, o bispo de Miranda, D. António Pinheiro, ao sustentar que os reis, posto fossem “muyto poderosos por terra e por mar com o esforço de seus vassallos, sempre lhes seria mayor honra e poder serem poderosos em Deos que em si e poderem mais pella protecção da assistencia divina que pello aparato da potencia humana.” (Paiva, 2006: 173).

Decorre de tudo isto que a monarquia, visando obter para si vantagens deste poder que reconhecia à Igreja, tenha procurado utilizá-la intensivamente,

bem como aos seus agentes, particularmente os arcebispos e bispos, já que sobre estes exercia notável domínio. Em que funções é que o Estado se serviu do clero, em geral, e do episcopado, em particular?

Uma delas foi a concessão de cargos da mais decisiva importância na governação do Reino e nos órgãos centrais (Conselhos e Tribunais) da monarquia polissinodal e a utilização do saber e propostas que, a partir daí, muitos clérigos puderam efectuar. Não deve estranhar-se que muitos antístites tivessem integrado os Conselhos do rei, o Conselho de Estado, o Desembargo do Paço ou que tivessem sido secretários, escrivães da puridade e, naturalmente, pregadores e capelães da capela real ou confessores régios, lugares de onde podiam propor pareceres e dar alvites que tendiam a influenciar decisivamente a vontade e até a consciência dos monarcas. Em algumas conjunturas particulares, chegaram a ter papel executivo à frente da governação, como sucedeu durante a regência e posterior reinado do cardeal, arcebispo e inquisidor-geral D. Henrique (1562-1567 e 1578-1580) ou no período da integração de Portugal na monarquia hispânica (1580-1640). Nesta fase, foram muitos os bispos que assumiram funções de governadores e até de vice-reis, contribuindo por essa via para a enorme interpenetração da Igreja no Estado. No fundo, a partir destes lugares muitos eclesiásticos actuaram como agentes políticos do rei e, em simultâneo, imiscuiram agentes da Igreja na acção do Estado (Paiva, 2006: 184-189).

Outra tarefa em que o clero foi aproveitado pela monarquia foi na fundamentação teórico-doutrinal da legitimidade do regime, do rei e das suas políticas concretas de governação. E isso era feito, por norma, através da convocação para o campo da doutrina política de pensamento colhido na gramática da religião. Nessa literatura tendia-se a justificar as acções régias como desígnios da vontade de Deus. Ângela Barreto Xavier já sublinhara como os teólogos, muitos deles bispos, foram juntamente com os juristas “os detentores do monopólio dos saberes que versavam sobre matéria política”, num tempo em que a política também era “um braço da moral e uma expressão prática da teologia” (Xavier, 1998: 21-22).

Também no âmbito da ritualidade política a convocação do clero foi decisiva. A monarquia serviu-se de um plurifacetado conjunto de rituais constitutivos do discurso político, que funcionaram como instrumentos de legitimação, afirmação, propaganda e negociação do poder do rei. As cerimónias de levantamento/aclamação do novo soberano, entradas régias, recepções de delegações diplomáticas estrangeiras, viagens, matrimónios, baptismos de infantes e princesas, exéquias de membros da família real, são exemplos de algumas dessas manifestações que, por norma, contavam com um efusivo envolvimento de eclesiásticos, particularmente bispos e clérigos com vínculos

à capela real e ao serviço religioso privado do monarca. Não haja dúvidas de que os bispos ocuparam um lugar central em muitos dos rituais da monarquia. Os programas estéticos e a significação política desta variada gama de eventos não foram uniformes. Mas este co-envolvimento dos prelados nas cerimónias régias, para além de enfatizar a boa relação entre o poder temporal e a mais alta hierarquia da Igreja, afigura-se um elemento supletivo na encenação da celebração do cariz sacral da monarquia (Paiva, 2006: 199-205).

Os préstimos do clero e do episcopado foram ainda utilizados para pressionar ou induzir os poderes locais e as populações a acatarem imposições da Coroa, e até para legitimar o poder do rei. Este aspecto foi particularmente decisivo em períodos de grande agitação e transformação política. Podiam convocar-se para o demonstrar vários episódios. Em Dezembro de 1582, apenas um ano após D. Felipe II ter assumido o governo de Portugal, iniciando uma nova dinastia de origem estrangeira, o arcebispo de Braga, D. João Afonso de Meneses publicou uma carta pastoral lembrando aos fiéis que o rei de Castela era, igualmente, o legítimo rei de Portugal e que eles tinham obrigação de o reconhecer como tal (Marques, 1986:69-71). Cerca de 60 anos depois, o papel desempenhado pelos antístites de Braga, Évora e Algarve voltou a ser uma peça decisiva enquanto uma das “agências de controlo” do rei na limitação dos estragos causados por uma vaga de motins e levantamentos anti-fiscais que ocorreram nas suas respectivas dioceses. Em finais de 1637, D. Felipe IV chegou a remeter uma circular a todos os bispos do reino de Portugal, com o intuito de que eles procurassem por todos os meios acalmar o povo revoltoso (Oliveira, 2002: 548-549).

Mesmo no campo militar há notícias do recurso e envolvimento do clero ao serviço da Coroa. Até ao mais alto nível da hierarquia da Igreja. Os bispos do Porto e de Coimbra, respectivamente, D. Aires da Silva e D. Manuel de Meneses, faleceram em 1578 no campo de batalha de Alcácer-Quibir, ao lado do jovem rei D. Sebastião (Paiva, 2006: 202). E durante o ataque holandês à Bahia, em 1624, foi relevante o envolvimento do bispo D. Marcos Teixeira no movimento de defesa daquela região do império ultramarino (Pinho, 1940: 33-68).

Decorre do que se tem vindo a explanar que uma das consequências evidentes desta utilização da Igreja por parte do rei foi a da sua infiltração no governo do Estado, em tarefas que não se circunscreviam a uma dimensão religiosa, antes implicaram um papel activo na governação. Ou seja, a interpenetração do Estado na Igreja teve como contraponto a imbrincação desta no próprio Estado.

Se a monarquia, como se mostrou, percebeu as vantagens que podia alcançar desta aliança, não foi desinteressadamente que a Igreja através de uma grande pluralidade de agentes deu o seu apoio e prestou serviços variados à Coroa.

O que ganhava a Igreja com esta relação? De forma simplificada e sintética dir-se-á que se situavam em quatro níveis/dimensões os retornos que esta situação lhe propiciava, considerando neste número as vantagens para alguns dos seus membros, isto é, para os eclesiásticos que pessoalmente tinham participação mais activa nestas relações. No plano institucional a Igreja visava proteger a situação de monopólio de dominação e até hegemonia que mantinha no campo religioso, beneficiar do apoio do braço secular para a aplicação da sua justiça e salvaguardar a preservação de um vasto conjunto de privilégios (honoríficos, militares, jurídicos, fiscais) de que usufruía, no fundo preservar a sua *jurisdictio*, as suas prerrogativas tal qual eram concebidas na sociedade estamental do tempo.

Não se pretende sugerir que a osmose entre a Igreja e o Estado criou um ambiente de absoluta sintonia e concórdia entre os dois, nem ainda que, à medida que o tempo foi transcorrendo, não se tivesse assistido a uma paulatina e gradual tendência para que o Estado fosse ensaiando limitar os privilégios jurisdicionais da Igreja e dos clérigos. É evidente que também houve espaço para a dissidência e até para o conflito. Estes foram sobretudo motivados pelas tendências da Coroa, que se acentuaram desde os inícios do século XVII, para restringir a jurisdição eclesiástica – particularmente no concernente às competências dos nuncios papais e à capacidade para aplicar o seu poder e o recurso ao foro eclesiástico sobre leigos – para aumentar a exploração económica dos rendimentos da Igreja em favor da Coroa, para restringir privilégios fiscais do clero, bem como pela criação de obstáculos à posse de novos bens de raiz nas mãos de institutos religiosos. A dissidência existiu, mas a contaminação e os laços de dependência criados foram mais fortes e teceram uma trama de interpenetrações entre o Estado e a Igreja que não foi quebrada pelos confrontos verificados.

Em conclusão, e como corolário dos vários argumentos aduzidos, é forçoso terminar com uma visão simplista das relações Igreja/Estado, que tende a equacioná-las a partir da perspectiva de que as duas instâncias viviam separadas, com competências delimitadas com clareza e que se relacionavam numa lógica de defesa de interesses autónomos que estavam perfeitamente circunscritos. No fundo, como se sugere no título deste ensaio, este foi um tempo durante o qual “O Estado esteve na Igreja e a Igreja esteve no Estado”. Neste sentido, o conceito de confessionalização, com as limitações que foram enunciadas, pode ajudar a sistematizar a compreensão das vinculações profundíssimas entre política e religião no Portugal Moderno.

Bibliografia

- ALMEIDA, Manuel Lopes de (1973). “Acordos do Cabido de Coimbra 1580-1640”. *Arquivo Coimbrão*. Vol. XXVI, p. 63-261.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) (2000). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II.
- BETHENCOURT, Francisco e CURTO, Diogo Ramada (1991). *A memória da Nação*. Lisboa: Sá da Costa.
- CARVALHO, Joaquim e PAIVA, José Pedro (1989). “A diocese de Coimbra no século XVIII. População, Oragos, padroados e Títulos dos párocos”, *Revista de História das Ideias*, 11, p. 175-268.
- CASTRO, José de (1942). *O Prior do Crato*. Lisboa: União Gráfica.
- DIAS, José Sebastião da Silva (1960). *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- DOMINGUEZ Ortiz, A. (1979). “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII” in GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.) – *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la Espana de los siglos XVII-XVIII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 73-121.
- FERREIRA, José Augusto (1928-1935). *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (sec. III-sec. XX)*. Famalicão: Tipografia Minerva.
- FRAGNITO, Gigliola (2005). *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.
- HEADLEY, John e HILLERBRAND, J. and PAPALAS, Anthony J. (2004). *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischam*. Burlington: Ashgate.
- HESPANHA, António Manuel (1986). *As Vésperas do Leviathan. Instituições e Poder Político. Portugal século XVII*. Rio de Mouro: Ed. Autor.
- LAVENIA, Vincenzo (2004). *L’infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.
- MARQUES, João Francisco (1986). *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- NUNES, João Augusto Guerra da Rocha (2003). *Governar sem sobressaltos norteados pela lei. D. Jerónimo Soares, bispo de Viseu (1694-1720)*. Coimbra: Faculdade de Letras, (dissertação de mestrado em História Moderna apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).
- OLIVARI, Michele (2002). *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*. Venezia: Marsilio.

- OLIVEIRA, António de (2002). *Movimentos sociais e poder em Portugal no século XVII*. Coimbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras.
- PAIVA, José Pedro (2000). “A Igreja e o poder” in AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II, p. 135-185.
- PAIVA, José Pedro (2004). “Spain and Portugal” in Hsia, Ronnie Po-chia (edited by) – *A Companion to the Reformation World*. Oxford: Blackwell, p. 291-310.
- PAIVA, José Pedro (2005). “As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição” in NETO, Margarida Sobral (coordenação de). *As comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, p. 147-175.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PALOMO, Federico (2004). *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- PALOMO, Federico (2006). *A contra-reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- PINHO, Wanderley de (1940). *D. Marcos Teixeira quinto bispo do Brasil*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- PRODI, Paolo (a cura di) (1994). *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società Editrice il Mulino.
- REINHARD, Wolfgang (1996). Power elites, state servants, ruling classes, and the growth of State power in REINHARD, Wolfgang (edited by) – *Power elites and state building*. Oxford: European Science Foundation; Clarendon Press, p. 1-18.
- SHILS, Edward (1975). *Center and periphery. Essays in microsociology*. Chicago: Univ. Chicago Press.
- XAVIER, Ângela Barreto (1998). “*El rei aonde póde não aonde quér*”. *Razões da política no Portugal Seiscentista*. Lisboa: Edições Colibri.

