

Monarquias Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI-XVIII)

Dinâmicas imperiais e circulação
de modelos político-administrativos

Ângela Barreto Xavier,
Federico Palomo e Roberta Stumpf
(organizadoras)

Esta publicação teve o apoio de:

– Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (España), através do projecto «Imperios de papel: textos, cultura escrita y religiosos en la configuración del Imperio portugués de la Edad Moderna (1580-1668)». HAR2014-52693-P.

– CHAM (NOVA FCSH–UAc) através do projecto estratégico financiado pela FCT (UID/HIS/04666/2013)

– Casa de Velazquez

 Imprensa
de Ciências
Sociais

Imprensa de Ciências Sociais



Instituto de Ciências Sociais
da Universidade de Lisboa

Av. Professor Aníbal de Bettencourt, 9
1600-189 Lisboa – Portugal
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

www.ics.ul.pt/imprensa
imprensa@ics.ul.pt

Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação
Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (sécs. XVI-XVIII) : dinâmicas
imperiais e circulação de modelos administrativos / org. Ângela Barreto Xavier,
Frederico Palomo e Roberta Stumpf.
- Lisboa : ICS - Imprensa de Ciências Sociais, 2018. -
ISBN 978-972-671-508-5
CDU 94(469)



© Instituto de Ciências Sociais, 2018

Conceção gráfica: João Félix - Artes Gráficas
Capa: Mário Félix

Revisão: Levi Condinho (português) e Elisa García Prieto (espanhol)
Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.
Depósito legal: 448 217/18
1.ª edição: Dezembro de 2018

Índice

Os autores.....	11
Pensar as Monarquias Ibéricas de forma comparada.....	17
<i>Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo e Roberta Stumpf</i>	
Parte I	
Quadros político-administrativos	
1. A estrutura territorial das monarquias ibéricas.....	51
<i>Pedro Cardim e António Manuel Hespanha</i>	
2. El Patronato Real en la América Hispana: fundamentos y prácticas	97
<i>Ignasi Fernández Terricabras</i>	
3. O padroado da coroa de Portugal: Fundamentos e práticas	123
<i>Ângela Barreto Xavier e Fernanda Olival</i>	
Parte II	
A administração civil	
4. Prácticas de gobierno: instituciones, territorios y flujos de comuni- cación en la Monarquía Hispánica	163
<i>María Victoria López-Cordón Cortezo</i>	
5. As instituições civis da monarquia portuguesa na Idade Moderna: centro e periferia do império.....	209
<i>Maria Fernanda Bicalho e Nuno Gonçalo Monteiro</i>	
6. Las poco y las más repúblicas. Los gobiernos indios en la América española	237
<i>Ana Díaz Serrano</i>	
7. O império português face às instituições indígenas (Estado da Índia, Brasil e Angola, séculos XVI-XVIII).....	271
<i>Catarina Madeira-Santos</i>	

Ângela Barreto Xavier
Fernanda Olival

Capítulo 3

O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas¹

Introdução

A bibliografia sobre o padroado da coroa de Portugal é relativamente extensa. No entanto, pouca é de fresca data, o que significa que raras vezes incorporou as mudanças recentes no campo historiográfico, nomeadamente os estudos dos últimos anos sobre o «patronato castelhano», tanto mais relevantes quanto os dois fenómenos foram quase correlatos e persistiram na longa duração². No que respeita a Portugal, a historiografia privilegiou o «Oriente», dando muito menos atenção ao espaço atlântico³. A par disso, preferiu estudar

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito de: UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702), FCT/Portugal, COMPETE, FEDER, Portugal2020 e do projecto Rituais Públicos no Império Português (1498-1822), PTDC/HAR-HIS/28364/2017.

² Entre as excepções, ver: Giovanni Pizzorusso, «Il padroado régio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento», em *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, eds. Giovanni Pizzorusso, Gaetano Platania e Matteo Sanfilippo (Viterbo: Sette Città, 2012), 157-199.

³ Para uma visão panorâmica do padroado, ver: José Joaquim Lopes Praça, *Ensaio sobre o padroado português: dissertação inaugural para o acto de conclusões magnas* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1869); Jno Godinho, *The Padroado of Portugal in the Orient (1454-1860)* (Bombaim: ed. de autor, 1924); António

essencialmente o fenómeno da missionação, deixando de lado outras dimensões do padroado.

Tendo em conta o horizonte bibliográfico disponível, este texto propõe uma síntese, analisando, na longa duração, quatro grandes problemas: a definição jurídica de padroado; o modo como o padroado português evoluiu e interagiu com o castelhano; a geografia organizativa desta estrutura ao longo do tempo; e, por fim, as implicações destes processos nas práticas que suportaram a persistência do padroado da coroa de Portugal. Na realidade, a proposta que se descreve procura criar condições para o desenvolvimento de estudos comparados neste âmbito temático. Recorreu-se, por isso, a diferentes escalas de análise, sem deixar de aflorar, quando oportuno, o horizonte micro.

Em matéria de fontes primárias, quando delas se fez uso, explorou-se uma documentação variada, dando especial atenção à produzida pela Mesa da Consciência, a instituição que tutelava as Ordens Militares, bem como a tratadística.

da Silva Rego, *O Padroado Português do Oriente Esboço Histórico* ([Lisboa]: Agência Geral das Colónias, 1940) e *O Padroado Português no Oriente e a Sua Historiografia* (Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978); José Machado Lourenço, *O Padroado português no Oriente* (Angra do Heroísmo: Tip. União Gráfica, 1950); Charles M. De Witte, «Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XLVIII (1953): 683-718, XLIX (1954): 413-461, LI (1956): 809-836, LIII (1958): 5-46, 443-471 e *Les lettres papales concernant l'expansion portugaise au XVIe siècle* (Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1986); William E. Shiels, *King and Church. The Rise and Fall of the Patronato Real* (Chicago: Loyola University Press, 1961); António Brásio, *O Padroado da Ordem de Cristo na Madeira* (Funchal: [s. n.], 1962); Angel Santos Hernández, *Las misiones bajo el patronato portugués* (Madrid: Eapsa, 1977); Charles R. Boxer *The church militant and Iberian Expansion* (Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press, 1978); Roland Jacques, *De Castro Marim à Faifo: naissance et développement du Padroado portugais d'Orient des origines à 1659* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999); Ângela Barreto Xavier, «A organização religiosa do primeiro Estado da Índia. Notas para uma investigação», *Anais de História de Além-Mar*, V (2004): 27-59; Isabel dos Guimarães Sá, «Ecclesiastical structures and religious actions», em *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*, eds. Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 255-282; Pizzorusso, «Il padroado...», Fernanda Olival, *The Military Orders and the Portuguese Expansion (15th-17th centuries)* (Petersborough: Baywolf Press, 2018).

Constituição e enquadramento jurídico do padroado

No segundo capítulo do *Patronatibus Ecclesiarum Regiae Coronae Regni Lusitaniae*, publicado em 1602, Jorge de Cabedo (1525-1604), juiz da Casa da Suplicação, do Desembargo do Paço e chanceler-mor do Reino, explica que o *ius patronatus* era constituído pelos direitos e obrigações daquele que fundava, edificava e dotava uma igreja ou outra fundação pia e lhe atribuía os meios necessários para o seu funcionamento ou manutenção (desde os benefícios e as rendas que lhes correspondiam, outras rendas, até às alfaias, ornamentos e instrumentos necessários à realização condigna do culto). *Fundatio, dotatio, aedificatio* eram, por assim dizer, três actos que davam – em conjunto ou cada um deles por si – o estatuto de padroeiro a um sujeito social ou a uma instituição. Ou seja, o *ius patronatus* recompensava um serviço feito a Deus, em nome da fé.

À atribuição do direito de padroado correspondia ao direito de apresentação e, eventualmente, à percepção e administração do dízimo eclesiástico e a jurisdição espiritual sobre as circunscrições das igrejas patrocinadas. Para além destes direitos, o padroeiro podia desfrutar dos *iura honorifica*, direitos honorários que contemplavam, por exemplo, preeminência nas procissões, orações e intercessões, enterramento em lugar de destaque na igreja, bem como de um ou mais *iura utilia*, direitos materiais que incluíam a participação nas rendas remanescentes do benefício, ou outro tipo de apoio, como o jantar, o alojamento, e a ajuda financeira.⁴

Quando um padroeiro (e este podia ser de vários tipos: singular, comum, colegial; laical, eclesial, ou místico) detinha a plenitude de direitos era designado como padroeiro *pleno iure*. Entre os direitos que acompanhavam o estatuto de patrono, os mais desejados eram o usufruto o dízimo e o direito de apresentação nos ofícios/benefícios estabelecidos (o *ius praesentandi*). A par da dimensão económica, a legitimação religiosa providenciada pelo direito de apresentação dos benefícios religiosos era crucial para a sedimentação dos vínculos sociais e políticos. Recorde-se que o direito de padroado tinha a sua inspiração no *patronus* do direito romano,

⁴ Jorge de Cabedo, *De patronibus Ecclesiarum Regiae Coronae Regni Lusitaniae* (Lisboa: 1603), caps. 2 & 6.

nomeadamente na relação entre o *paterfamilias* e o *servus*, pelo que o vínculo do padroado instituía uma espécie de parentela entre o patrono e o beneficiado. Dado o elevado número de clérigos existentes na sociedade portuguesa do Antigo Regime, por vezes acima das necessidades, dispor do direito de apresentar era, por conseguinte, um poder relevante. É certo que o candidato apresentado pelo patrono devia ser confirmado pelo superior eclesiástico da circunscrição jurisdicional em causa – no caso de um pároco, o bispo; no caso dos prelados, o próprio pontífice, mas essa dependência constituía, frequentemente, um pró-forma.⁵

Se nos primeiros séculos da monarquia portuguesa, a tendência foi a de reconhecer *a posteriori* o direito de padroado, expressando, nas palavras de Silva Rego, «a gratidão da Igreja para com os seus benfeitores»⁶, a atribuição *a priori* desse mesmo direito também começou a acontecer. As bulas papais dos séculos xv e xvi que constituíram juridicamente o padroado do rei de Portugal *extra territorium*, bem como a extensão de alguns dos seus direitos no interior do reino, devem ser entendidas a partir deste duplo enquadramento. Para perceber o alcance destas bulas, e os problemas de interpretação que geraram posteriormente, torna-se igualmente necessário compreender as várias conjunturas papais em que elas foram sendo atribuídas, para já não referir o protagonismo e a concomitante rivalidade ibérica no que respeita à expansão extra-europeia. Estes aspectos, que, por razões de economia de espaço, não serão aqui explorados, foram ainda mais relevantes se tivermos em consideração que as bulas iniciais foram promulgadas numa época em que o próprio Papado foi atravessado por várias convulsões, tendo na altura saído em data recente do Cisma que dividira a Igreja do Ocidente. Ou seja, é plausível pensar que a delegação de poderes encerrada nas bulas de Nicolau V tenha resultado de um contexto papal particularmente complexo, no qual o Papado (ele próprio, muito heterogéneo) não dispunha de recursos suficientes para avançar com a evangelização dos territórios reconhecidos e/ou

⁵ Arturo Carlo Jemolo, Renato Karzolo e Emilio Albertario, «Patronato», em *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 25: Novg-Palen (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935); José Pedro Paiva, *Os Bispos de Portugal e o Império (1495-1777)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006), 42-44.

⁶ Silva Rego, *O Padroado...*, 1940.

conquistados pelos monarcas portugueses.⁷ Desse modo, o Papado exercia, doravante, um novo poder: o de autorizar determinadas entidades a tratar da difusão do catolicismo em espaços considerados novos para os europeus. À semelhança da coroa portuguesa, também o Papado teve nítidos ganhos de poder ao atribuir *a priori* o padroado das «geografias desvendadas» pelos países ibéricos. É nesse contexto que, a partir do século xvi, os prelados das recém-criadas dioceses «portuguesas», fossem elas da metrópole ou do espaço ultramarino (as mais antigas só a partir de 1740), passaram a ser apresentados pelo rei de Portugal.⁸

As várias fases do padroado português e a sua interação com o modelo castelhano

Três grandes recortes cronológicos sobressaem quando analisamos os direitos de padroado da coroa portuguesa na época moderna⁹: um primeiro engloba a segunda metade do século xv (1455-1456) e a primeira metade do século xvi (1551), período no qual se constitui aquilo que podemos designar como «o modelo português», o qual, face às dinâmicas do reino vizinho de Castela, se foi reconfigurando ao longo do século xvi – de forma decisiva a partir de 1514 –, convergindo com o «modelo castelhano», selado, em 1551, com a agregação das ordens militares à monarquia e a criação do bispado da Baía.¹⁰ Um segundo recorte, aquele em que o «modelo castelhano» se impôs de forma irreversível, abarca o período de 1551 a 1668. Durante esta fase destacam-se: a união da coroa portuguesa com a Monarquia Hispânica, a qual estimulou tensões entre os dois padroados ibéricos; no contexto das disputas pelo *mare liberum*, o estabelecimento da *Propaganda Fide*, organização que tinha como objectivo último

⁷ Giuseppe Marcocci, *A Consciência de um Império. Portugal e o Seu Mundo (Sécs. XV-XVII)* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012).

⁸ Em Castela datava de 1523. E nesse mesmo ano, Carlos V também conseguiu a adminitração perpétua das Ordens Militares.

⁹ Ao analisar especificamente o caso brasileiro, Evergton Sales Souza propõe uma cronologia distinta: «Structures d'encadrement du christianisme au Brésil. L'église diocesaine», manuscrito em vias de publicação, 3-4).

¹⁰ Sobre o modelo castelhano, veja-se o estudo de Ignasi Terricabras neste mesmo volume, cap. 2.

controlar a evangelização e a vida espiritual fora da Europa a partir do Papado, em 1622, o que contribuiu activamente para a erosão dos direitos de padroado do rei de Portugal; as tentativas sistemáticas de substituição do clero regular pelo clero secular, e crescente controlo da coroa sobre os primeiros; o problema do provimento dos bispados, no contexto restauracionista, que acentuou as tensões com o Papado. Um terceiro recorte compreende, por isso mesmo, o período entre 1668 e os finais do século XVIII. Depois de 1668, as relações com a chefia da Igreja católica romana normalizaram-se temporariamente, recrudescendo, porém, com a crescente rivalidade internacional no campo missionário e a intensificação do regalismo político na coroa de Portugal.

*

As características fundamentais do padroado *extra territorium* da coroa de Portugal são definidas, num primeiro momento, pela sucessão das bulas de Nicolau V, de 1455, e de Calisto III, de 1456. Esquemáticamente pode dizer-se que a primeira, a *Romanus Pontifex*, de 8 de Janeiro de 1455¹¹, concedia ao rei de Portugal (Afonso V) e ao Infante D. Henrique o direito de se apropriar de territórios, já conquistados ou que de futuro viessem a conquistar, desde os cabos Bojador e Não até à Guiné, toda a costa meridional e para além disso. Neste amplo espaço, podiam aprisionar os infiéis, apresiar escravos, conquistar terras de muçulmanos e gentios; ao mesmo tempo, a todos os outros cristãos ficava vedada a navegação, a pesca e o comércio, sem prévia licença do monarca português e do infante D. Henrique. Estes últimos deviam enviar missionários, fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios *extra territorium*. Já a bula *Inter coetera*, de 13 de Março de 1456, confirmava a anterior e atribuía a jurisdição espiritual destes lugares, *nullius diocesis*, à Ordem de Cristo, perpetuamente. Pela bula invocada cabia ao prior do convento de Tomar prover naquela vasta área os benefícios eclesiásticos, com cura ou sem cura de almas, seculares ou regulares. É através destes diplomas que, por um lado, o Papado se assume como distribuidor de territórios fora

¹¹ Publicada na *Monumenta Henricina* (Coimbra: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1971), vol. 12, 71-79.

do espaço europeu e do Norte de África, e que, por outro, se configura o «modelo português», marcado pelo protagonismo atribuído a uma Ordem Militar na expansão da fé. Neste «modelo português», uma entidade «privada» (a Ordem de Cristo) de uma unidade política (a monarquia portuguesa) devia responsabilizar-se pelo avançar da fé católica, recebendo em troca os dízimos dos novos territórios. Tudo isto fora concedido sob o argumento de que a Ordem de Cristo investira recursos no processo expansionista, constituindo-se, por conseguinte, como uma espécie de pagamento. Ou seja, a atribuição do padroado tinha uma causa onerosa.¹²

Este entendimento começou a alterar-se sob o reinado de D. Manuel I, mas nem sempre de uma forma totalmente consistente.¹³ Dando resposta a um pedido da coroa portuguesa, a 26 de Março de 1500, através dos breves *Cum sicut maiestas* e *Exponi nobis*, o papa Alexandre VI concederia ao rei de Portugal o conjunto do *ius patronatus et praesentandi* nos territórios do império. Aparentemente, estes breves excluía a Ordem de Cristo da jurisdição que esta detinha sobre tais lugares.¹⁴

O primeiro momento de ruptura efectiva ocorre com a bula *Pro Excellentia*, de 12 de Junho de 1514, através da qual se criava o bispado do Funchal. Esta bula delegava explicitamente em D. Manuel, enquanto rei de Portugal e não como administrador da Ordem de Cristo, o direito de apresentação do prelado daquele bispado; reservando para a Ordem apenas o direito de apresentação dos restantes benefícios, incluindo o cabido. Isto é, o *ius praesentandi* era agora repartido entre a coroa e a Ordem de Cristo, as entidades que

¹² Olival, *The Military Orders...*, pp. 75-125.

¹³ Já anteriormente o Padroado da Ordem de Cristo fora questionado. Por exemplo, pela bula *Clara devotionis sinceritas*, de 21 de Agosto de 1472, atribuía-se aos bispos de Lamego e de Lisboa a faculdade de erigirem bispados no Norte de África, contrariando o disposto nas bula de 1456.

¹⁴ No *Cum sicut maiestas*, concede-se ao rei de Portugal o direito de apresentar comissário apostólico responsável pelos seculares e regulares («aliquas personas ecclesiasticas seculares et religiosas») que estavam nas cidades e nos lugares entre o cabo da Boa Esperança e a Índia superior com o objectivo de converter as populações à fé católica. Embora este comissário devesse ser confirmado pelo próprio pontífice, o rei podia enviar um comissário com jurisdição ordinária durante um ano. No *Exponi nobis*, o pontífice delega o poder nos referidos bispos para autorizar o rei de Portugal – enquanto rei – a fundar doze conventos nos seus territórios, tanto no reino como fora dele, De Witte, *Les lettres papales...*, 11-13.

contribuíam para dotar a nova sé com 500 e 250 ducados de ouro, respectivamente.¹⁵ A partir de então a Ordem de Cristo iniciava um processo irreversível de perda de poder no que dizia respeito à expansão da fé, e aos direitos de padroado que lhe estavam associados, inaugurando-se, de facto, um novo tipo de padroado. A clarificação de competências continuaria a fazer-se, com avanços e recuos, através das bulas subsequentes. A bula *Dum fidei constantiam*, de 7 de Julho de 1514, explicava que a jurisdição ordinária nas terras conquistadas ou a conquistar no Norte de África e noutros lugares ultramarinos continuava na posse do vigário de Tomar, mas o *ius patronatus et praesentandi* era do rei de Portugal.¹⁶

Esta documentação parece tornar clara uma tendência: a apresentação dos antístites cabia doravante ao rei de Portugal, tendência confirmada pela bula *Dudum pro parte*, de 31 de Março de 1516, na qual se atribuiu a D. Manuel o direito de apresentação dos bispados de Marrocos.¹⁷ Em 1551, a bula de criação do bispado de São Salvador da Baía reafirmava o duplo padroado, desenhado pela primeira vez em 1514: régio (apresentação dos bispos) e magistral (apresentação do cabido e restantes benefícios). De resto, o mesmo modelo já fora usado no surto de bispados extra-europeus de 1533-1534 (Goa, Cabo Verde, Angra e São Tomé), a pedido de D. João III¹⁸. Em 1514 e em 1533-1534, como posteriormente, a Ordem de Cristo também suportava (através dos dízimos extra-europeus) a parcela nuclear dos recursos financeiros da nova estrutura, a começar pelos dos bispos e do cabido, mesmo sendo o primeiro da apresentação do rei¹⁹.

Da inicial primazia da Ordem de Cristo que caracterizou a segunda metade do século xv, com a criação dos bispados passou-se para uma hierarquização de competências. No remate, a coroa de Portugal assumia-se como o vértice dos direitos de padroado *extra territorium*, tarefa

¹⁵ Bula publicada no *Corpo Diplomatico Portuguez*, ed. Luis Augusto Rebelo da Silva (Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias, 1862), vol. I, 257-260.

¹⁶ Jacques, *De Castro Marim...*; António Brásio, *História e Missiologia: Inéditos e Esparsos* (Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973), 494 e segs. Ver ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, f. 57.

¹⁷ De Witte, *Les lettres papales...*, 49-55.

¹⁸ *Corpo Diplomatico Portuguez*, vol. II, 369-376; António Brásio, *Monumenta Missionaria Africana: África Ocidental* (Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1953), vol. II, 49-52.

¹⁹ Numa carta régia de 1535 estes assuntos aparecem descritos de forma minuciosa: Brásio, *Monumenta...*, vol. II, 49-51.

facilitada pelo facto de o rei ser também o governador da Ordem de Cristo desde 1495. Em consequência, boa parte das funções anteriormente desempenhadas pela Ordem²⁰ deviam ser transferidas para elementos estabelecidos nas dioceses ultramarinas, como os bispos ou outras entidades. Era sobretudo uma questão pragmática, e uma forma de vencer o tempo e os riscos que a distância implicava. Citem-se dois exemplos: um do Funchal, outro de Goa. Desde 1513 que D. Manuel enquanto administrador da Ordem de Cristo outorgara ao vigário desta Ordem no Funchal, Nuno Cão (a partir de 1514, seria o deão da sé) e ao cabido, um papel essencial na escolha dos eclesiásticos da ilha, que deviam ser «filhos de homens de bem naturais da terra». Aos seleccionados era emitida carta com o selo da Ordem, confirmada pelo «Mestre»²¹. Em 1515, o mesmo regimento passou a englobar a escolha do cabido e respectivas dignidades, bem como as capelanias da ilha²². A clara selecção local pelo deão e cabido terá vigorado até 1554,²³ e em 1558, esta escolha, incluindo os capitulares (excepto o deão),²⁴ foi pela primeira vez consignada ao bispo, o quarto da diocese e o primeiro que a ela se deslocou²⁵. Em 1570 introduziram-se os concursos organizados pelo antístite e sempre privilegiando os naturais, um sistema que foi interrompido em 1619 e retomado em 1646²⁶. A partir de 1660, as indigitações locais eram posteriormente consultadas na Mesa da Consciência para se tornarem válidas²⁷.

No caso de Goa, numa provisão de 1560, o rei diz confiar que o arcebispo, à época D. Gaspar de Leão, que ia residir na sua arquidocese, nomearia e confirmaria «pessoas indonias e sobficientes», tanto

²⁰ Cabedo, *De patronatibus...*, cap. 5.

²¹ ANTT, *Cabido da Sé do Funchal*, mç. 5, doc. 17 (copiado em 1562 no Tombo 1.º do Registo Geral da Câmara Municipal do Funchal, *Arquivo Histórico da Madeira*, Funchal, Vol. XIX, 1990, 15-17).

²² ANTT, *Cabido da Sé do Funchal*, mç. 5, doc. 28.

²³ Entre 1554 e 1558 a apresentação dos benefícios da Sé e das restantes igrejas da ilha deixou de ser feita pelo deão e cabido e passou a ser feita pelo monarca como governador e perpétuo administrador da Ordem de Cristo (ANTT, *Cabido da Sé do Funchal*, mç. 5, doc. 19).

²⁴ ANTT, *Cabido da Sé do Funchal*, mç. 5, doc. 33.

²⁵ Bruno Abreu da Costa, «O estado eclesiástico na Madeira: o provimento de benefícios (séculos xv-xvii)» (Coimbra, Universidade de Coimbra, 2013, dissertação de mestrado), 88-89.

²⁶ ANTT, *Cabido da Sé do Funchal*, mç. 5, docs. 34-35.

²⁷ BNP, *Pomb.* 155, f. 93, 94v, 95. Ver também BNP, Cód. 10 890, f. 164v.

para o serviço da Sé²⁸ como das restantes igrejas. Cabia ao vice-rei apresentar esses clérigos em nome do monarca como «mestre» da Ordem de Cristo, excepto se o arcebispo optasse por eclesiásticos que estivessem no Reino, porque nessa situação era o rei a fazê-lo, depois de examinados pela Mesa da Consciência²⁹. Este princípio – que se reencontra noutros bispados – seria consagrado nas *Constituições* do arcebispo de Goa, e reiterado por outras cartas régias.

É certo que a expansão do clero secular foi lenta, sobretudo no Índico. Nesta vasta área caracterizou-se este primeiro período, ao invés, pela presença das ordens religiosas (uma das muitas provas disso é que foram dominicanos e franciscanos os primeiros a viajarem para a Ásia), as quais, ainda que enquadradas pelo padroado e protegidas pela coroa, mantinham com ela uma relação mais ténue do que o clero secular viria a ter, já que – entre outros aspectos – não dependia do rei a apresentação dos seus prelados. Tudo isto subsistia a par da Ordem de Cristo, que não tinha efectivos suficientes para tão amplo espaço, o que também explica que, a partir de 1513, e no Atlântico, se começasse a apostar nos «naturais», como acontecera nesse espaço de ensaio que foi a Madeira.³⁰ Mesmo São Tomé, pelo menos em 1595 teria em Coimbra umas casas para receber estudantes do arquipélago. Seria um meio de atrair naturais formados para o clero local, apesar de nem sempre esta opção ser pacífica³¹.

Se os recursos humanos da Ordem de Cristo já eram escassos, a transformação dos conventuais de Tomar em monásticos, em 1529-1532, doravante obrigados à clausura, reduziu ainda mais o número

²⁸ Incluía o cabido e respectivas dignidades.

²⁹ Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara, *Arquivo Portuguez Oriental* (Deli: Asian Educational Services, 1992), fasc. 5, parte I, 436-438.

³⁰ Ver, sobre o assunto, Aldair Carlos Rodrigues e Fernanda Olival, «Reinóis versus naturais nas disputas pelos lugares eclesiásticos do Altântico português: aspectos sociais e políticos (século XVIII)», *Revista de História*, n.º 175 (2016): 25-67. Para o caso asiático, Ângela Barreto Xavier, «*Punctus contra punctum*. 'Cleros nativos', tensão e harmonia no império», em *Cristianismo e Império*, orgs. Madalena Larcher e Paulo Teodoro de Matos (Lisboa: CHAM E-books, 2017), e bibliografia aí citada. Nos capítulos de Evergton Sales Souza, Aliocha Maldavsky e Federico Palomo, neste mesmo volume, são exploradas, com maior detalhe, as articulações entre coroa, padroado, poder episcopal, clero secular, e ordens religiosas.

³¹ Embora não naquela data se considerasse mais oportuno que o «seminário de estudos» fosse vendido, «pois não havia da Ilha quem viesse estudar ao Reino e se aplicassem ao seminário de S. Tomé» (BNP, *Pomb.* 155, f. 83).

de freires disponíveis para ocuparem benefícios *extra territorium*. Mesmo assim, o afastamento dos freires do padroado não foi uma realidade aceite tranquilamente no interior da Ordem³², e nem esta nem a Mesa da Consciência abandonaram a aspiração de continuar a encabeçar a evangelização *extra territorium*, mesmo quando a acumulação dos direitos de padroado pela coroa de Portugal, e correspondente subalternização dos direitos da Ordem de Cristo, era irrevogável (veja-se, a esse propósito, o último ponto deste mesmo capítulo).

É neste contexto de já erosão que os direitos de padroado da Ordem de Cristo foram mapeados pelo jurista Pedro Álvares Seco, cerca de 1571. Seco explicou que a Ordem de Cristo possuía igrejas nas quais exercia diferentes direitos de padroado. Nas de *pleno iure*, porque Tomar era *nullius diocesis*, o prior-mor do convento acumulava «a administração dos bens e direitos e encargos, e com isso o poder e jurisdição que os Bispos tem nas igrejas das suas dioceses assi nas cousas que pertencem a lei diocesana, como nas da lei da jurisdição», e deste tipo seriam as igrejas da prelazia *nullius diocesis* de Tomar, algumas igrejas de Lisboa, Coimbra, Lamego, África e ilhas e continentes que o infante D. Henrique «acquirio»³³. Entre esses direitos contava-se o de colar os eclesiásticos, visitar e actuar perante infracções. Nas demais igrejas, tinha direitos e obrigações mais reduzidas, basicamente direitos de partilha dos frutos e de apresentação. As igrejas da Ásia, embora não o parecesse, incluíam-se entre as primeiras. Essa percepção resultava, em larga parte, da insuficiência dos recursos humanos de que a Ordem de Cristo dispunha, no momento de suprir as necessidades da evangelização.³⁴ Ela decorria, também, da criação dos bispados *extra territorium*, e do direito de apresentação dos seus prelados que cabia ao rei. Aliás, quando Pedro Álvares Seco inventariou os direitos e documentos da Ordem de Cristo, já o *pleno jure* sobre os territórios ultramarinos era pouco efectivo, pois a jurisdição ordinária passara para os bispos, segundo várias vezes foi esclarecido, especialmente em 1646,³⁵ situação que se verificava tanto no Atlântico como no Índico. Na realidade, a mudança datara de

³² Charles M. De Witte, «Une tempête sur le Couvent de Tomar (1558-1580)», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 25 (1988): 307-423.

³³ Veja-se BNP, Cód. 739, f. 7 e segs.; Cabedo, *De patronatibus...*, cap. 5.

³⁴ De Witte, *Les lettres papales...*, 78 e segs.

³⁵ BNP, *Pomb.* 155, f. 2.

1514, quando a bula de criação do bispado do Funchal dera ao bispo o poder de conferir instituição ao cabido e respectivas dignidades.

Em suma, neste período, a Ordem de Cristo não perdeu juridicamente o controlo sobre os benefícios de teor paroquial e capitular, que eram custeados pelos dízimos, mas em larga medida acedeu a que se delegasse em autoridades relevantes fixadas nas localidades, e sobretudo nos prelados, o primeiro crivo de escolha dos candidatos, em condições normais. Era também uma forma de abonar estes últimos no plano local. No entanto, não foi o Convento de Tomar ou a prelazia tomarense a activar as dinâmicas descritas; fê-lo o rei-mestre e depois a Mesa da Consciência, na qual facilmente tinham eco os interesses do monarca. Mesmo assim, a Ordem de Cristo continuava a ser a figura retórica que selava o modelo de padroado português.

As alterações que foram sendo identificadas denotavam uma tendência para aproximar o «modelo português» e o «modelo castelhano», no qual os monarcas tinham notório poder, a ponto de interditar a comunicação directa dos territórios das Índias com o Papado. Neste último modelo, a publicação de qualquer diploma papal exigia prévia autorização do rei; a fundação de conventos fazia-se apenas mediante licença do monarca; os visitantes das Ordens regulares eram nomeados pelo rei; desde 1493, nenhum clérigo secular ou regular ou Ordem religiosa se podia estabelecer na América, ou dela regressar, sem licença do rei. Recorde-se que os reis de Castela e Aragão tinham-se tornado numa espécie de vigários do pontífice, e era este o estatuto que os reis de Portugal aspiravam alcançar.³⁶ A anexação dos mestrados de Cristo, Santiago e Avis à monarquia portuguesa, *in perpetuum* e por via hereditária, a 30 de Dezembro de 1551, através da bula *Praeclara charissima*, viria a sedimentar este novo posicionamento da coroa portuguesa.³⁷

Ainda assim, mesmo após a ligação perpétua das ordens militares à coroa de Portugal, o padroado do rei exercia-se a par do da Ordem de Cristo ou das restantes Ordens Militares. Com efeito, o rei era, ao mesmo tempo, rei e «governador e perpétuo administrador da Ordem

³⁶ Christian Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal, 1476-1834: essai d'ecclésiologie politique* (Madrid: Casa de Velazquez, 1988), 58. Ver, *maxime*, o ensaio de Ignasi Terricabras, neste mesmo volume.

³⁷ Jacques, *De Castro Marim...*, 63; Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)* (Lisboa: Estar, 2001), 42.

de Cristo»³⁸, fórmula que sublinhava a coexistência, no monarca, de duas pessoas institucionalmente distintas: o rei de Portugal e o prelado eclesiástico que era «mestre» ou governador e administrador das ordens militares. Essa segunda pessoa podia agir, inclusive, contra os interesses da primeira, pois enquanto mestre das ordens militares o rei comprometia-se a respeitar os direitos adquiridos por estes institutos.³⁹ Muita da documentação produzida pelas Ordens Militares portuguesas aponta para esta tensão, e o mesmo sucedia, de facto, com muita da doutrina dominante na época.⁴⁰ Para concretizar esta dualidade, havia o cuidado de exarar os diplomas subscritos pelo rei-mestre sempre «como governador e perpétuo administrador da Ordem Militar de»; de outra forma, não eram obedecidos.

A convergência citada só não foi maior porque o monarca português enquanto «mestre» tinha demasiados interesses nos dízimos (para além dos encargos com o clero e a igreja, suportavam várias necessidades do domínio português sobre as possessões *extra territorium*), e, quando necessário, designadamente no pelouro dos provimentos eclesiásticos, usava a dupla figura para se colocar tanto acima dos interesses dos prelados como das forças locais. É de notar que estas últimas eram particularmente sensíveis à forma de colocação do clero paroquial e capitular, pois representava, no âmbito das localidades, uma das mais relevantes oportunidades para a mobilidade e a promoção social.⁴¹

O processo até agora descrito conviveu, a partir de meados do século XVI, com as alterações introduzidas no funcionamento das instituições e dos agentes eclesiásticos pelo Concílio de Trento. Qual foi o seu impacto nos padroados ibéricos, nomeadamente no que dizia respeito à apresentação dos benefícios eclesiásticos?

Recorde-se que, apesar de se ter celebrado em plena época de missão, Trento foi, a seu modo, e como foi lembrado por A. da Silva, um concílio não-missionário, ideia semelhante à veiculada por um frei João Pereira, que residia em Itália, nas décadas em que se realizou o concílio, numa missiva a uma dignidade da corte portuguesa. Para este frade, a preocupação com a divisão interna da *Respublica Christiana* era «hum

³⁸ António Brásio, «Do último cruzado ao padroado régio», *Studia*, n.º 3 (Jan. 1959): 124-154, 154.

³⁹ Olival, *As Ordens Militares...*, 40-41.

⁴⁰ Olival, *As Ordens Militares...*, 39-42.

⁴¹ Rodrigues e Olival, «Reinóis versus naturais...», 25-67.

riso», quando comparada com a necessidade de evangelização *extra territorium*, concluindo a sua carta com um desabafo: «ay da crystamidade se ho turquo entra na Imdia». ⁴² No entanto, o concílio, nas suas várias fases, apenas se preocupava com a *divisio* que marcava a Europa.

Apesar dessa sua condição não-missionária, os efeitos estruturantes de Trento far-se-iam sentir, até porque Portugal esteve, desde logo, entre as primeiras monarquias a adoptar os decretos tridentinos como lei do reino. ⁴³ De Trento se emanaram disposições que tendiam a homogeneizar o modo como, na cristandade, eram apresentados os benefícios eclesiásticos, pretendendo-se generalizar o concurso como meio de provimento, submetendo-se os candidatos a exames que garantiam que os mesmos dispunham de preparação em «Letras» e em Teologia, necessária para desempenhar convenientemente o ofício que lhes era atribuído. Trento impediu, ao mesmo tempo, a acumulação de vários benefícios numa mesma pessoa, impondo a residência do beneficiado no local para onde tinha sido apresentado, delimitando as relações entre patronos e beneficiados, e proibindo ingerências dos primeiros no trabalho pastoral dos segundos. ⁴⁴ Outro obstáculo criado por Trento dizia respeito à possibilidade de os regulares serem párocos, algo que acontecia muito na Ásia. Em relação a estes, Pio V concederia, em 1567, a permissão para o exercício do *officium parochi*, confirmando a prática anterior, já de si escorada no diploma papal de Nicolau V de 8 de Janeiro de 1455, como se lembrou nos estatutos da Ordem de Cristo saídos do capítulo geral de 1619. ⁴⁵

⁴² Apud Ângela Barreto Xavier, *A Invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII* (Lisboa: ICS, 2008), 155-156; A. da Silva, *Trent's impact on the Portuguese Patronage Missions* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969), 40; *Colecção de S. Lourenço* (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973-1975), vol. 1, 118.

⁴³ A esse propósito, veja-se Marcelo Caetano, «Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, XIX (1965): 7-87.

⁴⁴ Jemolo, Karzolo e Albertario, «Patronato»...; Gaetano Greco, «Las parroquias en la Italia della epoca moderna (siglos XV-XIX)», *Obradoiro de Historia Moderna*, n.º 22 (2013): 1-34.

⁴⁵ *Definições e estatutos dos cavalleiros e freires da Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo: com a historia da origem e principio della* (Lisboa: Off. Miguel Manescal da Costa, 1746 [1ª ed. 1628]), Parte III, tít. XII, § 1V; Concílio de Trento, sess. XXIV, c. 13, sess. XIV, c. 11, sess. VII, cc. 6 & 7. Veja-se, a este propósito, Fortunato Coutinho, *Le régime paroissial des diocèses de rite latin de l'Inde des origines (XVI. siècle) jusqu'à nos jours* (Louvain-Paris: PUL & Ed. Béatrice-Nauwelaerts, 1958).

Ora, a estas disposições – que, pelo menos em teoria, deviam afectar o modo de funcionamento interno dos padroados – não corresponderam disposições especificamente relacionadas com os padroados ibéricos *extra territorium*, nem anularam os das Ordens Militares. Aliás, em geral, tanto os padroados com causas onerosas (com títulos de fundação ou «doação») como os régios subsistiram ⁴⁶. Quer isto dizer que, a curto prazo, os efeitos de Trento foram mais indirectos do que directos e impeliram sobretudo a maior presença dos bispos e eclesiásticos nas dioceses e igrejas ultramarinas.

Alguma aproximação do «modelo português» ao «modelo castelhano» e correlativa subalternização da Ordem de Cristo, a par da hegemonia das ordens religiosas *extra territorium* (com especial incidência na Ásia), e – comparativamente – maior presença do clero secular nos territórios atlânticos (sobretudo, nos arquipélagos da Madeira e dos Açores), são, talvez, as principais variáveis caracterizadoras deste primeiro período e da transição para o imediatamente subsequente.

Alguns problemas caracterizaram a etapa seguinte, entre 1551 e 1668: a manutenção das fronteiras do padroado português no contexto da monarquia dual; a erosão dos direitos de padroado do rei de Portugal por causa da fundação da *Propaganda Fide*, em 1622, e das disputas em torno ao *mare liberum*; a adopção dos estatutos de limpeza de sangue no clero secular; o problema do provimento dos bispados, entre 1640 e 1668. Somam-se a todos estes a crescente necessidade de acompanhamento e controlo, por parte da coroa, das ordens religiosas fixadas *extra territorium* e o estabelecimento da Junta Geral das Missões, em 1655 (esteve activa primeiro durante cinco anos, tendo sido depois retomada entre 1672 e 1745). ⁴⁷

O primeiro problema parecia estar resolvido a partir de 28 de Janeiro de 1585, quando Gregório XIII, através de um *motu proprio*, reiterou a exclusividade territorial de cada um dos padroados tutelados a partir da Península Ibérica, à semelhança, aliás, do que acontecia com os impérios ultramarinos ibéricos no contexto da monarquia

⁴⁶ Silva Rego, *O Padroado...*, 1978, 16.

⁴⁷ Paiva, *Os Bispos...*; Federico Palomo, «Para el sosiego y quietude del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI», *Hispania*, LXIV/1, n.º 216 (2004): 63-93; Marcia E. A. Souza e Mello, *Fé e Império. As Juntas das Missões nas Conquistas Portuguesas* (Manaus: EDUA, 2007; reimpr.: Universidade Federal do Amazonas: EDUA, 2009).

compósita: o de Castela apenas pertencia a Castela, e o de Portugal, a esta unidade política. Todavia, o diploma citado não impediu que se verificassem animosidades, sobretudo em zonas de fronteira, cujas delimitações territoriais eram ténues. Um exemplo ilustrativo foram os conflitos que se verificaram entre os franciscanos da recém-estabelecida província de São Gregório das Filipinas, e os da «velha» Custódia de São Tomé, de Goa. Os primeiros arrogaram-se o direito de fundarem conventos em Macau, mas esta cidade estava sob a jurisdição do arcebispo de Goa, pelo que os seus religiosos dependiam das casas «goesas», neste caso, o convento de São Francisco de Goa. Apesar de estas jurisdições serem relativamente claras, a verdade é que estas contendas tiveram uma duração muito longa, repetindo-se noutros lugares.⁴⁸

Não ficando totalmente resolvidos, estes diferendos denotavam os problemas envolvidos na vasta territorialidade do padroado português, e os escassos meios institucionais de implementação dos poderes, direitos e obrigações que lhe eram inerentes. A visibilidade destes problemas tornou-se maior com o estabelecimento em 1622, pelo papa Gregório XV, da *Sacra Congregazione della Propaganda Fide*, instituição que tinha como objectivo monitorizar as actividades missionárias católicas em todo o mundo, nelas se incluindo, evidentemente, as que se desenvolviam sob os padroados ibéricos.

As mudanças geopolíticas que a ruptura luterana encerrara (o estilhaçar do conceito de *Respublica Christiana*), os acertos que se estavam a processar no interior do Papado, especialmente a partir do Concílio de Trento, tiveram efeitos a médio prazo no campo missionário *extra territorium*, doravante disputado não apenas pelos ibéricos e outras potências católicas, mas também por príncipes cristãos protestantes. Em particular, os debates em defesa do *mare liberum* tiveram implicações na maneira como os padroados ibéricos (para além das suas outras conquistas e direitos «internacionais») foram

⁴⁸ Para uma visão abrangente sobre estas tensões, Anabela Nunes Monteiro, *Macau e a Presença Portuguesa Seiscentista nos Mares da China. Interesses e Estratégias de Sobrevivência* (Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011, dissertação de doutoramento); Kevin Soares, *Os Bispos de Macau (1576-1782)* (Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015, dissertação de mestrado); Paulo Jorge de Sousa Pinto, «Enemy at the Gates. Macao, Manila and the 'Pinhal Episode' (end of 16th century)», *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, n.º 16 (2008): 11-43.

crescentemente criticados. Para muitos (os católicos não-ibéricos), o direito de padroado não era mais do que um direito obsoleto. Para os restantes (os protestantes, os não-cristãos), nem sequer chegava a ser um direito. Ora, o estabelecimento da *Propaganda Fide*, cronologicamente coincidente com o estilhaçar da doutrina do *mare clausum*, inaugurava um período em que os padroados «de monopólio fechado» das coroas ibéricas iriam ser objecto de constantes ameaças.

Efectivamente, a reconfiguração de alguns dos direitos que tinham sido concedidos aos príncipes ibéricos através das bulas quatrocentistas e quinhentistas foi esboçada, em 1608, pela bula *Apostolicae Sedes*, de Paulo V. Este diploma permitia às ordens mendicantes (agostinhos, franciscanos, dominicanos, carmelitas descalços) dirigirem-se para a Ásia através de portos não-portugueses. Violava, dessa forma, a exclusividade do transporte de religiosos pela coroa de Portugal, um dos direitos mais importantes do padroado português, pois garantia à coroa o monopólio (político) da evangelização católica daquelas partes do mundo.

Com o estabelecimento da *Propaganda Fide*, transgressões deste tipo tornaram-se rotineiras. Apesar de a coroa portuguesa pugnar pela preservação dos direitos adquiridos pelas bulas quatrocentistas e quinhentistas, o Papado passou a enviar vigários apostólicos e missionários para as regiões onde as estruturas religiosas implementadas pelos portugueses eram pouco estáveis ou inexistentes, o que acontecia, de facto, na maior parte da Ásia, suscitando intensos conflitos jurisdicionais.⁴⁹ Com efeito, após a recuperação de 1654, foi no Brasil que o monopólio religioso do padroado português foi mais eficiente, se se excluir a realidade dos arquipélagos atlânticos⁵⁰.

A incapacidade que a coroa de Portugal demonstrou em cumprir as obrigações inerentes ao direito de padroado, nomeadamente a nível da quantidade e qualidade dos recursos humanos, seria frequentemente invocada pelo Papado, mas a própria coroa estava consciente desse problema.⁵¹ Por exemplo, em carta de 1591, Filipe II

⁴⁹ João Paulo Oliveira e Costa, «A diáspora missionária», em *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), vol. II, 255-313, 293.

⁵⁰ Sá, «Ecclesiastical structures...», 259.

⁵¹ Nuno da Silva Gonçalves, «Padroado», em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), vol. III, 364.

abordava a questão do provimento de clérigos seculares, no império, em vez de religiosos, lembrando a falta que havia de clérigos no Estado da Índia e «se acharem neste Reino com muita dificuldade pera irem a elle». ⁵² Este tipo de referências foi frequente, evidenciando as preocupações da coroa em relação ao reduzido número de clérigos seculares que seguiam para os territórios ultramarinos, e a sua intenção em substituir os regulares por estes últimos. Todavia, ao se procurar substituir o clero regular por clero secular – em teoria, mais controlado pela coroa e pelos bispos –, não se resolvia o persistente problema da escassez de recursos humanos, tanto mais evidente quando se considerava a amplitude geográfica do padroado português. Mesmo nos séculos XVII e XVIII, na quase totalidade dos territórios, esta escassez ainda era crónica e recorrente. ⁵³

A dimensão destes problemas foi reiterada nos memoriais solicitados e enviados, a partir das quatro partes do mundo, à *Propaganda Fide*. ⁵⁴ Nestes, a não-progressão da cristandade da Índia era atribuída à carência e à fraca qualidade dos recursos humanos disponíveis, defendendo-se a alteração da organização da evangelização daquelas partes. ⁵⁵ Colidindo com os direitos de padroado da coroa de Portugal, a congregação romana intervinha no sentido de colmatar as necessidades, de tal forma que, cerca de 1640, é o padre jesuíta João de Matos a lamentar o facto de a *Propaganda Fide* ter enviado um bispo para a Etiópia, ignorando o direito de padroado que assistia aos reis de Portugal (que aí tinham estabelecido um patriarca jesuíta), reiterando que este direito se estendia ao Japão, ao Malabar, à China e à Etiópia. O mesmo jesuíta criticava igualmente o facto de a mesma congregação

⁵² Joseph Wicki, org., *Documenta Indica* (Roma: ARSI, 1948-1988), vol. 15, 600.

⁵³ No que respeita às dinâmicas do clero secular e regular na monarquia portuguesa, vejam-se os capítulos de Evergton Sales Souza, e de Aliocha Maldavsky e Federico Palomo, neste mesmo volume.

⁵⁴ Estes memoriais davam conta da dificuldade que a coroa tinha em impedir a comunicação directa com o Papado, agora que existia uma instituição directamente ligada à evangelização (Archivio de la Sacra Congregazione della Propaganda Fide [doravante ASCPF], vols. 385-390, «Memoriais»).

⁵⁵ Pizzorusso, «Il padroado...». Trata-se da relação enviada por Antonio Albergati, coleitor em Lisboa (ASCPF, «Congregazioni Particolari», vol. 1, fls. 414-417; ASCPF, «Scritture Originale», n.º 98, fls. 77-103). Sobre o impacto da *Propaganda Fide* na monarquia espanhola, vejam-se os capítulos de Ignasi Terricabras e de Aliocha Maldavsky e Federico Palomo, neste mesmo volume.

ter ordenado bispo o brâmane indiano Mateus de Castro – talvez o caso mais emblemático no século XVII –, enviando-o para terras do Adil Shah de Bijapur, e para os reinos de Golconda e de Pegu, todos eles sujeitos aos bispos da Índia, apresentados pelo rei de Portugal. O jesuíta solicitava ao pontífice que intervisse e anulasse tais acções da *Propaganda Fide*. ⁵⁶ Mesmo no espaço Atlântico, onde a *Propaganda Fide* teve menos impacto, houve críticas aos agentes portugueses, como aconteceu em 1689 na zona de Angola: «Dando o bispo de Angola conta da Congregação da Propaganda lhe estranhara dar ele ordens a ilegítimos, e a menos capazes; e que não havia outros naquele Reino: mandou elRei escrever ao ministro em Roma para que a Congregação não restringisse ao bispo a faculdade que tinha». ⁵⁷

Note-se que a resposta de D. Pedro II é sintomática da situação que se vivia em finais do século XVII, no que respeitava à monitorização da vida religiosa nos territórios que faziam parte do padroado régio. Ao contrário do que acontecera na centúria anterior, o Papado, através da *Propaganda Fide*, não se inibia de interferir na vida das dioceses «portuguesas»; ao mesmo tempo, era o próprio rei que, ao solicitar à *Propaganda Fide* que não limitasse o campo de acção dos bispos portugueses, reconhecia implicitamente a jurisdição da mesma, e a crescente erosão dos seus direitos de padroado.

Os problemas nos territórios do padroado régio persistiram, permitindo os avanços da congregação romana, a qual acolhia, em simultâneo, os interesses de outras unidades políticas católicas europeias. Reivindicavam estas últimas o direito de missão nos territórios que estavam sob pretensa jurisdição das coroas de Portugal e de Espanha. Cerca de 1639, por exemplo, havia receios de interferências francesas nos conventos portugueses da Ásia. Uma carta do vice-rei da Índia dava conta de que um religioso carmelita francês por ordem do seu geral iria visitar as casas religiosas da sua ordem e que elegera preladados estrangeiros para as mesmas, o que não era conveniente. Fora, aliás, sem passar por Portugal e sem ordem do monarca no trono português. ⁵⁸ Também na década de 1640, os carmelitas descalços de Goa tinham superiores estrangeiros, o que causava incómodos. ⁵⁹

⁵⁶ ASCPF, vol. 409, «Memoriais», 441/441v.

⁵⁷ BNP, *Pomb.* 155, f. 81v.

⁵⁸ BNP, *Pomb.* 155, f. 41v.

⁵⁹ BNP, *Pomb.* 155, f. 43v.

A situação complicou-se ainda mais com a separação das coroas ibéricas a partir de 1640. Entre 1640 e 1668, durante as guerras da Restauração e o não-reconhecimento internacional da legitimidade da dinastia dos Bragança, muitos bispados do reino e do império ficaram *sede vacante*. O Papado recusava-se a reconhecer os bispos apresentados pelo novo rei de Portugal, salvo através do *motu proprio* do pontífice. Ora, o recurso ao *motu proprio* significava, em última instância, o não-reconhecimento dos Bragança como reis legítimos da monarquia portuguesa, e o gozo inerente dos direitos de padroado, o que seria reiteradamente recusado por D. João IV e Afonso VI. Da situação resultou uma interessante tratadística, destacando-se a *Summa Politica* de Sebastião César de Meneses, de 1649, o anónimo *Balidos das igrejas de Portugal ao Supremo Pastor Pontífice Romano. Pelos Tres Estados do Reyno*, de 1653, e o *Tratado Analítico e apologetico sobre os provimentos dos bispados do reino de Portugal*, de Manuel Rodrigues Leitão, escrito cerca de 1660, mas apenas publicado em 1715. Insitindo no argumento comum aos três tratados, Rodrigues Leitão afirmaria a quase impossibilidade de o pontífice revogar os direitos de padroado do rei de Portugal, nomeadamente «faltando causa urgente, sem ofensa da justiça e da equidade, como diz o sagrado Concílio Tridentino», o que, no seu entender, era o caso.⁶⁰

O estabelecimento da Junta Geral das Missões, em 1655, com dependências no reino e no império, possivelmente por proposta jesuíta, também deve ser entendida tendo como horizonte estas dificuldades sentidas pela coroa de Portugal no que dizia respeito ao provimento da estrutura episcopal e do clero ordinário. O recurso aos agentes religiosos no terreno que escapavam aos espartilhos resultantes das tensões entre coroa e Papado parece dar conta, novamente, das fragilidades e limites do padroado do rei de Portugal, e da própria Mesa da Consciência e Ordens. Ao mesmo tempo, algumas das funções da Junta, cujos membros (na sua maioria da Companhia de Jesus ou Oratorianos) tinham uma comunicação privilegiada com o Conselho Ultramarino, pareciam sobrepor-se às do tribunal

⁶⁰ Sebastião César de Meneses, *Summa Politica* (Lisboa: 1649), *Balidos das igrejas de Portugal ao Supremo Pastor Pontífice Romano. Pelos Tres Estados do Reyno* (Paris: 1653); Manuel Rodrigues Leitão, *Tratado Analítico e apologetico sobre os provimentos dos bispados do reino de Portugal* (Lisboa: 1715), 652-3, *apud* Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração* (Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1982), vol. 2, 79.

da Consciência, motivando, inclusive, uma denúncia do deputado Lázaro Leitão Aranha. Desde finais do século XVII, na orgânica interna, a Junta das Missões adquirira, enquanto organismo consultivo, um papel cada vez mais relevante, tornando-se na interlocutora privilegiada do Conselho Ultramarino, acabando por praticamente se subordinar àquele. Ainda assim, o aparecimento da Secretaria de Estado dos Negócios e Domínios Ultramarinos, em 1736, viria a sobrepor-se não apenas à Junta das Missões, como também à Mesa da Consciência. Tudo isto mostrava que as velhas estruturas do Padroado se tinham tornado relativamente desajustadas.⁶¹

O reconhecimento internacional da dinastia de Bragança, a partir do tratado de paz entre Portugal e a Monarquia Hispânica de 1668 – o qual dá início ao que pode constituir um terceiro período –, normalizou, mas não pacificou completamente o relacionamento entre a coroa e o Papado. Disso mesmo dá conta o tratado de D. Luís de Sousa, embaixador de Portugal em Roma, durante o pontificado de Clemente X. Ao *Discurso histórico-jurídico sobre o direito, que tem Sua Magestade de mandar missionários, de não irem outros sem seu beneplácito, e de padroado nas terras das conquistas desta Coroa de Portugal*, da década de 1670, um longo tratado que faz o historial dos direitos de padroado da coroa portuguesa, seguiu-se a publicação, em 1715, do já referido tratado de Manuel Rodrigues Leitão, e em 1738, da *Monomachia sobre as concordias que fizeram os Reis de Portugal com os Prelados, nas duvidas da jurisdição espiritual e temporal*, de Gabriel Pereira de Castro, obra também de meados do século anterior.⁶² Trata-se de um conjunto de textos que expressam bem as tensões que subsistiam entre o Papado e a coroa de Portugal.

A obra citada de D. Luís de Sousa é sintomática das dificuldades enfrentadas pelo padroado do rei de Portugal no mundo pós-Vestfália, caracterizado também pelo enfraquecimento do poder

⁶¹ Marcia de Souza e Mello, *Fé e Império...* Um ponto de situação sobre a superintendência das missões em 1758, de Lázaro Leitão Aranha e dirigido a Paulo de Carvalho e Mendonça, encontra-se em BNP, *Pomb.* 155, f. 27a, 27b, 27c verso.

⁶² Luís de Sousa, *Discurso histórico-jurídico sobre o direito, que tem Sua Magestade de mandar missionários, de não irem outros sem seu beneplácito, e de padroado nas terras das conquistas desta Coroa de Portugal (c. 1670)*; Gabriel Pereira de Castro, *Monomachia sobre as concordias que fizeram os Reis de Portugal com os Prelados, nas duvidas da jurisdição espiritual e temporal* (Lisboa: José Francisco Mendes, 1738).

papal, o fortalecimento das ambições da monarquia francesa, o gradual ocaso do poder Habsburgo. Sousa queixa-se, por exemplo, da dificuldade de impedir a criação de novos vicariatos e dioceses no âmbito da geografia do padroado português na Ásia, devido ao desinteresse jesuítico pela causa portuguesa, e pela pressão crescente da França. À semelhança do que aconteceu com Mateus de Castro na década de 1630, em 1673, Clemente X autorizaria vigários apostólicos a seguirem em direcção ao continente asiático sem paragem em Lisboa, isentando-os da jurisdição do arcebispo e da Inquisição de Goa⁶³. A par disso, o estabelecimento da *Société des Missions Étrangères*, no início da década de 1660, patrocinada pela *Propaganda Fide*, marcaria não só a «entrada oficial» do Rei Cristianíssimo na disputa dos territórios de evangelização e sua jurisdição, dando enquadramento aos muitos missionários franceses dispersos pelo mundo, como assinalava uma nova geometria de alianças do Papado, afectando o posicionamento das coroas ibéricas. Em 1715-1717, por exemplo, a correspondência régia com o provincial dos jesuítas no Malabar revelava a preocupação que a coroa portuguesa tinha no sentido de que as escolhas dos gerais para as missões daquela região recaíssem em portugueses, como forma de assegurar «as regalia da coroa». Se a naturalidade dos missionários era uma das inquietações, havia inclusive o cuidado de assegurar que os códigos simbólicos de posse nas igrejas fossem igualmente portugueses. Com efeito, suscitou algum incómodo naquela cronologia a ocorrência do falso boato de que uma igreja de Travancore tinha as armas do rei de França e não a cruz da Ordem de Cristo, símbolo que efectivamente lá estava⁶⁴.

Os problemas entre o Papado e a coroa de Portugal intensificaram-se no século XVIII. Desde logo, o envio pelo papa Clemente XI, no contexto da Querela dos Ritos, do patriarca de Antioquia até à China, violava os direitos do bispo de Macau. Além disso, a presença deste prelado perturbava as relações entre aquela cidade e o imperador da China, o qual solicitaria a sua manutenção em Macau, mas sob

⁶³ António Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal: memória e documentos relativos à intervenção de Portugal e da Companhia de Jesus na questão dos ritos chineses e nas relações entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé* (Macau: Instituto Português do Oriente, 2002), vol. I, 28.

⁶⁴ AHU, *Conselho Ultramarino*, Cód. 204, f. 6-6v.

prisão. A expulsão de todos os missionários da China, em 1721, só viria a agravar a situação.⁶⁵

A embaixada extraordinária do 3.º marquês de Fontes, D. Rodrigo Anes de Sá Almeida e Meneses, ao papa, ente 1712 e 1718, decorreu neste contexto.⁶⁶ Conhecida pelo seu fausto, e pela solicitação da concessão do título de patriarca ao arcebispo-cardeal de Lisboa (atribuído em 1716), numa tentativa de equiparar a coroa portuguesa às outras potências católicas europeias, esta embaixada teve como objectivo, também, sanar as relações entre a coroa portuguesa e o Papado, minadas desde a criação da *Propaganda Fide* e a crise política de 1640-1668.

A 11 de Dezembro de 1740, com a bula *in suprema apostolatus solio*, de Bento XIV, e a concessão – finalmente – do direito de apresentação de todos os bispados da metrópole, para além dos ultramarinos, a pacificação destas relações ficou selada. Este direito, que já assistia às dioceses que tinham sido criadas a partir do século XVI, era agora estendido às mais antigas dioceses da metrópole (nomeadamente à de Braga), cuja apresentação requeria, até então, uma suplicação ao pontífice.

A paz iria ser de curta duração e o consulado josefino-pombalino alteraria, mais uma vez, os equilíbrios alcançados. O regalismo político que despontara na cultura política joanina, e até anterior, acentuar-se-ia no reinado de D. José.⁶⁷ Um conjunto de decisões políticas que cerceavam as prerrogativas eclesiásticas, colocando cada vez mais o clero sob a tutela da coroa, e autonomizando muitas das decisões que esta tomava em relação à vida religiosa do reino e dos territórios do império (desde o estabelecimento de novas dioceses e a renovação dos prelados, até à reforma da Inquisição das décadas de 1760-1770 e à expulsão dos jesuítas, por exemplo) acabaram por ditar, inclusive, o corte de relações diplomáticas com o Papado em 1760. Todavia, e como foi sublinhado por José Pedro Paiva e Evergton Sales Souza,

⁶⁵ Saldanha, *De Kangxi para o Papa...*; Pedro Miguel Vilas Boas Tavares, «Os prelados de Goa e Macau perante o legado papal Maillard de Tournon. Notas sobre as reacções sino-portuguesas», em *Miscelânea* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999), 200-252.

⁶⁶ José Pedro Paiva, «A Igreja e o poder», em *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), vol. II, 170.

⁶⁷ Evergton Sales Souza, «Igreja e Estado no período pombalino», *Lusitania Sacra*, 23 (Janeiro-Junho 2011): 207-230, 210-211, 212 e segs.

entre outros, esta não deve ser considerada uma política anti-religiosa, mas sim de reorganização dos poderes eclesiásticos na sua relação com o poder político e na relação deste com o Papado.

Um memorial redigido em São Paulo, no Brasil, no último quartel do século XVIII, dá conta dos efeitos desta política. O direito do rei de Portugal a nomear todos os benefícios da América portuguesa era reiterado, o que tinha implicações em termos de política interna brasileira, nomeadamente nas relações entre poder régio e poder eclesiástico, submetendo este, de forma decisiva, ao primeiro; mas também externas, na relação com o Papado, ao sublinhar que o rei de Portugal era «Pastor» e «Prelado» nas terras brasileiras, indo de encontro, aliás, à declaração de 1774 de que o rei de Portugal, por que mestre da Ordem de Cristo, era prelado espiritual, com poder e jurisdição superiores a todos os prelados estabelecidos no reino e no império.⁶⁸

A construção de uma nova geografia eclesiástica

Os recortes cronológicos atrás delineados dão conta de algumas das possibilidades e limites da aliança entre poder e religião representada pela figura do padroado, fosse ele régio ou magistral e régio. Destacam-se, de entre estas possibilidades, a combinação entre «conquista espiritual» e conquista territorial em contexto imperial. De um ponto de vista estritamente canónico, o padroado fora concedido para que as condições práticas para a conservação, reprodução e expansão da cristandade *extra territorium* ficassem garantidas após a «conquista» territorial, ou que a possibilitassem. Na prática, a sua existência permitiu que os agentes religiosos (do clero secular, do clero regular, das ordens militares) também se tornassem numa espécie de «primeiros conquistadores», «pioneiros» da expansão política, fazendo um reconhecimento do terreno, cartografando e demarcando territórios (de missão, em primeiro lugar), tornando-se, alguns deles, em territórios de conquista e de colonização (caso do interior do Brasil, por exemplo). A par disso, as populações submetidas ao padroado e suas instituições eram mais do que as que

⁶⁸ José Pedro Paiva, «Os novos prelados diocesanos nomeados no consulado pombalino», *Penélope*, n.º 25 (2001): 41-63; Souza, «Igreja e Estado...».

se encontravam sob domínio político directo ou indirecto da coroa de Portugal. Ao mesmo tempo, estes cristãos feitos em contexto de missão, fora das fronteiras do Estado da Índia, do governo do Brasil, e dos territórios africanos sob domínio português, por estarem submetidos à jurisdição canónica dos prelados portugueses tornavam-se, indirecta e parcialmente, numa espécie de súbditos do rei de Portugal.

A expansão da geografia eclesiástica da coroa portuguesa, e as tensões que foram ocorrendo ao longo do tempo, traduzem essa forte articulação entre padroado, aspirações políticas e territorialização do império, constituindo-se como um excelente ponto de observação das dinâmicas de expansão, rotação e retracção do império português. Houve, como já foi enunciado, uma grande homologia entre a política ibérica de mar fechado, consagrada em Tordesilhas, e os padroados ibéricos. Quando o mar aberto triunfou, foi criada a *Propaganda Fide*, que passou a exigir a abertura do padroado, e com o passar do tempo cada vez mais a aferir a capacidade para o impor territorialmente⁶⁹. Esta última matéria era particularmente sensível em zonas de fronteiras pouco precisas e onde o domínio territorial era muito descontínuo e pouco consistente, como acontecia na Ásia.

Retomando os recortes atrás referidos, pode afirmar-se que a extensão da geografia eclesiástica da monarquia portuguesa pelo Norte e Ocidente africanos e pelo espaço asiático correspondeu ao primeiro período (segunda metade do século XV – 1551); a consolidação das estruturas eclesiásticas no espaço asiático, e o crescimento de estruturas brasileiras corresponderam ao segundo período (1551-1668); e que o terceiro período (entre 1668 e finais do século XVIII) se caracterizou pela retracção asiática e pela expansão brasileira, denotando o papel central que o Brasil passou a desempenhar na economia política do império, correlativo à crescente periferização do Estado da Índia.

As experiências de construção diocesana que caracterizaram o século XV não assentaram numa clara supervisão dos arcebispos metropolitanos, designadamente do de Lisboa. Veja-se o caso de Ceuta, cujo bispado foi criado em 1417 e efectivado em 1420. Em 1444, recebeu a comarca eclesiástica de Valença, que foi desmembrada de Tui e o território de Olivença (desmembrado de Badajoz)

⁶⁹ Saldanha, *De Kangxi para o Papa...*, vol. I, 17.

e Campo Maior. A anexação foi feita por Ceuta estar em África e não ter rendas suficientes. No final de 1475, o papa desanexou Olivença do bispado de Ceuta, mas em 1512 e 1513, Valença passou a pertencer ao Arcebispado de Braga e Olivença voltou ao bispado de Ceuta. Foi então que os bispos de Ceuta fixaram residência em Olivença e aí permaneceram até 1570. Até esta data, Ceuta foi sempre um bispado não dependente de outro. Era tutelado directamente por Roma, mas entre 1475 e 1512, o território de Valença da diocese de Ceuta podia enviar apelações para a Metrópole de Braga para evitar o incómodo de Roma.

Esse modelo inicial alterou-se no século XVI, quando a geografia eclesiástica portuguesa (virtual e efectiva) se rasgou de forma radical, pondo termo à tutela do vicariato de Tomar sobre os novos territórios «portugueses». As bulas de 1514 e de 1533-1534 foram, a esse respeito, incontornáveis. Através delas, a administração eclesiástica dos espaços ultramarinos passou a ser feita a partir desses territórios, atribuindo-se um papel central às estruturas diocesanas, em consonância, aliás, com o que viriam a ser as determinações tridentinas.

A criação do bispado do Funchal, com jurisdição sobre todas as áreas do Atlântico e do Índico, através da bula *Pro Excellentia*, de 12 de Junho de 1514, de Leão X, iniciou essa nova etapa, pondo fim ao modelo português de padroado inaugurado pelas bulas papais de 1455 e 1456.⁷⁰ É, no entanto, com as bulas de 1533 e 1534 que o novo modelo se consolida. Nessa altura, a diocese do Funchal é elevada a arquidiocese, sendo-lhe concedida a jurisdição ordinária sobre todos os lugares *extra territorium* conquistados e a conquistar (fig. 1). Através deste gesto, o Funchal tornava-se na maior arquidiocese portuguesa, cuja jurisdição abrangia metade do mundo conhecido e por conhecer, atribuída à coroa de Portugal pelo Tratado de Tordesilhas. O estabelecimento dos bispados dos Açores, de Cabo Verde e São Tomé, e de Goa, sufragâneos da arquidiocese funchalense, asseguravam a delegação de competências, quer no Atlântico, quer no Índico.

⁷⁰ Jacques, *De Castro Marim...*; Alberto Vieira, «A igreja, a criação da diocese da Madeira e as demais ilhas atlânticas (séculos XV e XVI)», em *Diocese do Funchal: A Primeira Diocese Global: História, Cultura e Espiritualidade*, dirs. José Eduardo Franco e João Paulo Oliveira e Costa (Funchal: Diocese do Funchal, 2015), vol. I, 159-172.

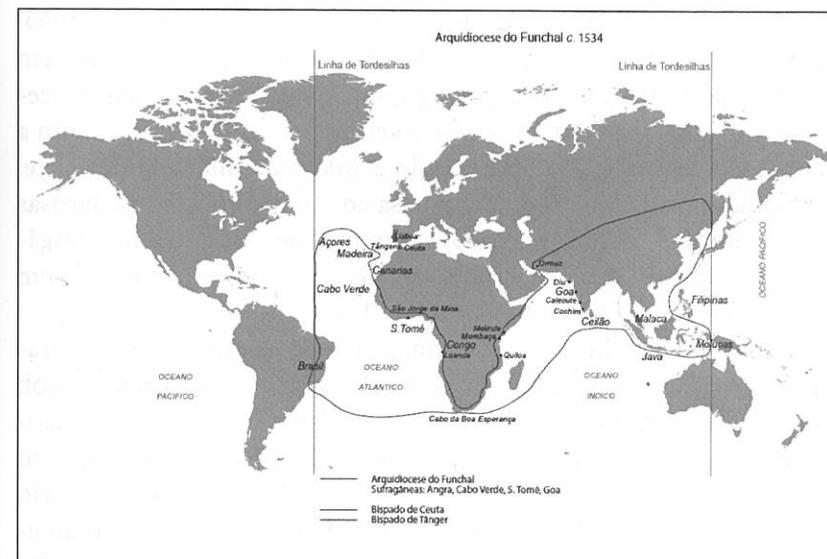


Figura 1 – Arquidiocese do Funchal.

Tudo ficava sob a supervisão do arcebispo do Funchal, D. Martinho de Portugal, um homem muito próximo do rei D. João III. Era como se o império marítimo, na sua larga extensão, se bastasse a si próprio também em termos de superintendência eclesiástica. Como esta realidade era pouco viável, por isso mesmo durou apenas dezassete anos. Em 1551, e a par da anexação dos mestrados das ordens militares à coroa de Portugal e da criação do bispado da Baía (sufragâneo do arcebispado de Lisboa, e com a prelazia do Rio de Janeiro, desde 1575, sob a sua alçada), extingue-se o estatuto de metropolitana do Funchal, diocese que ficaria na dependência de Lisboa, conjuntamente com as suas sufragâneas. O mesmo papel tutelar viria a ser atribuído, em 1557, à diocese de Goa, elevada a arquidiocese, em 1568, com o título de «Primaz de todas as Índias», em 1572. Por outras palavras: na segunda metade do século XVI verificou-se uma *translatio* do «modelo funchalense» para Goa, extinguindo-se a maior parte do poder e do alcance geográfico da diocese madeirense. Esta alteração reflectiu a importância que o Estado da Índia adquirira na economia política do império. Em consonância, em 1555 estabelecer-se-ia o patriarcado da Etiópia, e em 1558 fundar-se-iam os bispados de Cochim e de Malaca, sufragâneos da arquidiocese de Goa, em 1576,

o de Macau, e em 1588, o de Funai (o qual seria extinto em 1633, em virtude da mudança de atitude das autoridades japonesas em relação à presença religiosa portuguesa). Estas duas últimas dioceses acompanharam o crescimento do comércio intra-asiático, com a emergência de Macau como um pólo económico muito importante, que podia articular a coroa portuguesa com entidades tão poderosas como o império chinês ou o xogunato japonês.⁷¹ Também sufragâneos de Goa seriam a diocese de Angamale/Cranganor, fundada em 1599, e a de São Tomé de Meliapor, de 1606.

A maior arquidiocese da monarquia portuguesa seria, doravante, a de Goa. Para além da geografia virtual que abrangia, sob a sua tutela estavam, também, as várias cristandades asiáticas, não-católicas, que se pretendiam reduzir à obediência a Roma, caso dos cristãos de São Tomé e dos cristãos da Etiópia. Ao contrário do Funchal, cuja distância da corte era relativamente curta, o arcebispo de Goa tinha uma enorme autonomia (para além da correlativa responsabilidade). Face às queixas do arcebispo respeitantes à amplitude geográfica da sua jurisdição, que o impedia de cumprir as suas obrigações de prelado, em 1636, o pontífice outorgou um breve através do qual aceitou criar a prelazia de Moçambique, com jurisdição entre os cabos Guardafui e da Boa Esperança, autorizando o rei de Portugal a nomear um administrador apostólico para aqueles lugares.⁷² É pouco antes deste período, também, que Ceuta, Faro e porventura Tânger (criada em 1468) passaram a dioceses sufragâneas de Évora, elevada a metropolitana em 1540. Só em 1570, quando as dioceses de Tânger e Ceuta se juntaram, passaram, à semelhança do Funchal e suas sufragâneas africanas, e da Baía, a depender de Lisboa⁷³.

Muito sucintamente, é esta a situação que prevalece até ao final de 1668 (fig. 2): duas províncias eclesiásticas que englobavam as dioceses ultramarinas, uma encabeçada por Lisboa, integrando as dioceses atlânticas e norte-africanas, uma outra asiática, encabeçada por Goa.

⁷¹ Pinto, «Enemy at the gates...».

⁷² Archivio Segreto do Vaticano, *Arch. Nunz. Lisbona*, 32 (2), fls. 210-213.

⁷³ Paiva Manso, visconde de, *Memória histórica sobre os Bispados de Ceuta e Tânger* (Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias, 1858), 3-8.

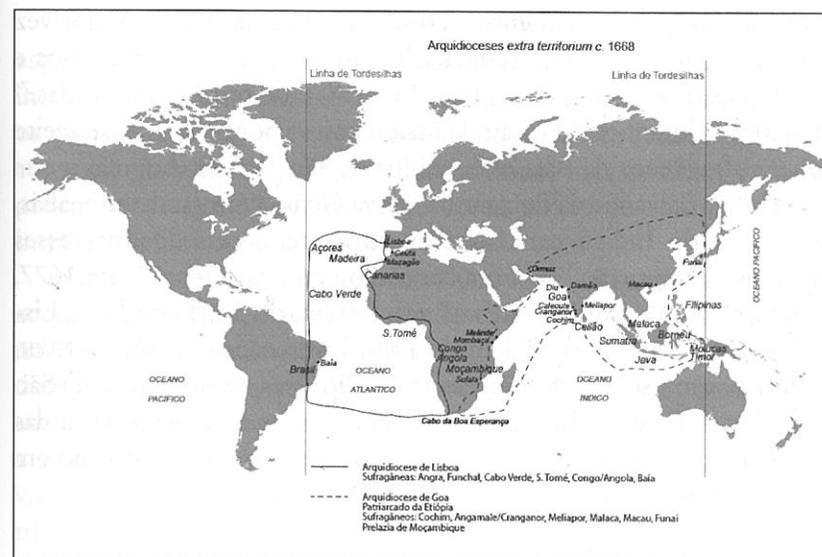


Figura 2 – Arquidioceses *extra territorium*, c. 1668.

Neste contexto, existiam no império uma diocese (São Salvador da Baía) e duas prelazias brasileiras (Rio de Janeiro e Pernambuco, esta última estabelecida em 1614 e suprimida em 1624), quatro/cinco dioceses africanas (Cabo Verde, São Tomé, Ceuta/Tânger, até Ceuta ser integrada na Monarquia Hispânica, e Congo/Angola, estabelecida em 1596), um patriarca e uma prelazia africana (Etiópia e Moçambique – sob a jurisdição eclesiástica de Goa), uma arquidiocese (Goa) e seis dioceses asiáticas integradas naquele arcebispado (Cochim e Malaca, as quais permaneceram activas mesmo depois da sua conquista pelos holandeses; Macau; Angamale/Cranganor; Meliapor e Funai).

À redução política e territorial asiática, que caracteriza o século XVII, correspondeu um investimento na extensão da malha diocesana brasileira. É significativo o arco que se pode traçar entre a fundação do bispado da Baía, em 1551, sufragâneo do arcebispado de Lisboa, da prelazia do Rio de Janeiro, em 1575, da de Pernambuco, em 1614, e a fundação dos bispados de Olinda e do Rio de Janeiro, em 1676, como sufragâneos da Baía, passando esta a ser arcebispado nessa data, e o Brasil uma província eclesiástica. Doravante, também o prelado da Baía passava a ter a jurisdição espiritual sobre uma área muito vasta,

acompanhada pelo surgimento e crescimento de um número cada vez maior de centros urbanos (essencialmente povoados por africanos e populações de origem portuguesa, é certo), e de terras colonizadas.⁷⁴ Essa área de jurisdição seria ainda maior, caso o pontífice tivesse aceite tornar sufragâneos da Baía os bispados de São Tomé e Angola, o que tornaria São Salvador da Baía numa «nova Goa», acompanhando, aliás, a *translatio* do Índico para o Atlântico na economia dos interesses imperiais. A expansão brasileira continuou com a fundação, em 1677, da diocese do Maranhão – sufragânea, porém, do arcebispado de Lisboa –, e em 1719, da de Belém do Pará. Em meados do século XVIII, verifica-se um novo surto diocesano: as dioceses de Mariana e de São Paulo foram estabelecidas em 1745, acompanhando a descoberta das minas de ouro e a crescente urbanização para sul, no mesmo ano em que se criaram as prelaças de Goiás e de Cuiabá.

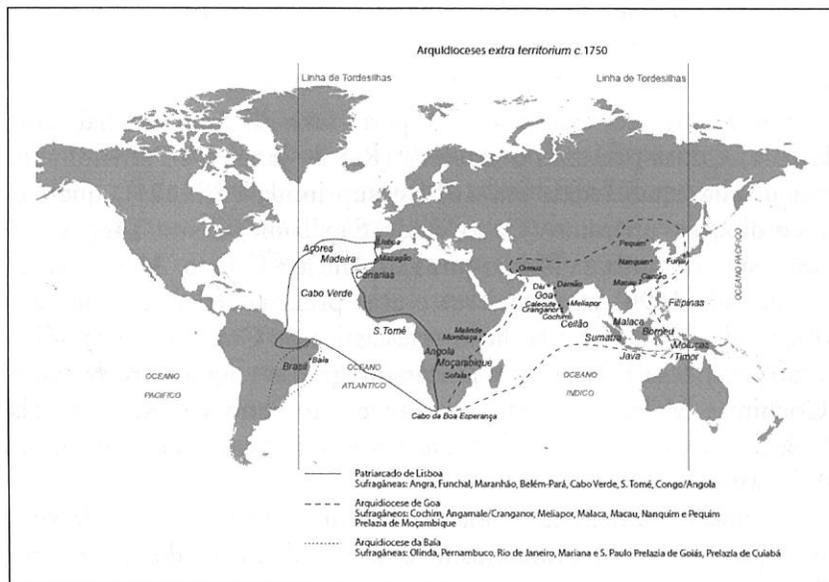


Figura 3 – Arquidioceses *extra territorium*, c. 1750.

⁷⁴ Souza, «Structures d'encadrement...», 5, 7; Arlindo Rupert, *A Igreja no Brasil* (Santa Maria: Pallotti, 1981); Evergton Sales Souza e Bruno Feitler, *A Igreja no Brasil. Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (São Paulo: Ed. Unifesp, 2011).

Neste período, e no contexto da rivalidade com as monarquias espanhola e francesa, e dos interesses adjacentes a Macau, foram ainda instituídos na Ásia, em 1690, os bispados de Pequim e de Nanquim, os quais resultaram quer do poder acrescido das ordens religiosas no contexto da retracção do domínio político, mas também do papel proeminente que Macau adquiriu como ponto de contacto com o império da China e o xogunato do Japão.

Note-se que ao longo deste arco temporal – à semelhança do que acontecia no reino, e ao contrário do que se registava em Espanha e no contexto do padroado espanhol –, a malha diocesana era pouco densa, caracterizada por poucos arcebispados e com uma grande amplitude geográfica, e por bispados igualmente escassos. Aliás, a dimensão enorme de cada uma das dioceses, e os perigos que as viagens marítimas acarretavam, impedia os prelados da coroa portuguesa de cumprirem plenamente a sua missão pastoral. Uma consulta da Mesa da Consciência e Ordens, de 8 de Janeiro de 1616, disso dá conta. Refere a resposta do arcebispo de Goa face a uma admoestação que a Mesa lhe fizera por o dito arcebispo, por ocasião da visita a Malaca, não ter também visitado Solor. Este defendeu-se com a distância e o «mar infestado de piratas», desculpa que seria aceite pelo tribunal, ciente dos limites inerentes ao padroado do rei de Portugal.⁷⁵

A persistência de um padroado limitado

Sobretudo a partir de 1514, não havia um padroado português, mas sim direitos de padroado⁷⁶. O suposto *pleno jure* da Ordem de Cristo permaneceu, mas paradoxalmente limitado, já que, a partir da criação dos bispados, o rei como mestre tinha apenas direitos de apresentação (do clero das igrejas e do cabido) e de recolha dos dízimos, um aspecto crucial no equilíbrio financeiro do império pelo menos até ao século XVIII.

Na prática, os monarcas-mestres tinham a obrigação de propagar a fé no espaço *extra territorium* e faziam-no delegando nos prelados a nomeação dos clérigos da respectiva diocese, incluindo as conezias

⁷⁵ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, f. 47, fl. 48-48v.

⁷⁶ Xavier, «A organização religiosa do primeiro Estado da Índia...»: 44.

e dignidades do cabido, excepto o lugar de deão (ou o lugar cimeiro do cabido quando não era este). Assim, quando um deado vagava, colocavam-se editais nas Universidades de Coimbra e de Évora e na porta da Mesa da Consciência, de forma a captar candidatos para este postos⁷⁷.

Se os referidos poderes de indigitação não fossem logo atribuídos ao novo bispo preconizado, este solicitava-os quando chegava à sua diocese. Os exemplos citáveis são muitos, do século XVI ao XVIII, do Atlântico ao Índico.⁷⁸ Todavia, o provimento dos eclesiásticos só tocava ao bispo a partir do momento em que este cumpria o seu dever de residência⁷⁹, o que era um tópico relevante no contexto imperial. Até porque estas dioceses não eram atractivas, e mesmo depois de Trento alguns bispos nunca pisaram o solo do seu bispado. Também se tornou norma que nas dioceses recém-criadas a primeira nomeação das dignidades do cabido fosse do rei; a delegação de competências no prelado ocorreria apenas em relação às vacaturas seguintes⁸⁰.

No Atlântico, a partir de 1660 e até 1781, as nomeações dos bispos ou arcebispos para benefícios curados, cabidos e dignidades vinham à Mesa da Consciência para serem consultadas (junto com os candidatos que fizessem o concurso para a mesma igreja na metrópole) e obterem carta de apresentação em nome do rei como mestre; na Índia, atendendo à distância, eram os vice-reis que tratavam desta tarefa das cartas de apresentação, quando tinham poderes para o efeito⁸¹, mas havia sempre a preocupação de que se conservasse o direito do rei como mestre e os da Chancelaria da Ordem de Cristo⁸². Os governadores na Baía, inclusive com a anuência dos antístites, ainda tentaram, por diversas vezes, ter poderes idênticos aos do vice-rei de Goa, mas sem grande sucesso⁸³. Em 1781, por

⁷⁷ Numa *Notícia história da Mesa da Consciência*, feita no século XVIII, esclarecia-se a este respeito: «e na opposição sempre tem preferencia os formados em Coimbra», BNP, Cód. 10 887, 430.

⁷⁸ BNP, *Pomb.* 155, f. 31, 123v; ANTT, MCO, *Ordem de Cristo – Padroados do Brasil*, mç. 4, doc. sem número.

⁷⁹ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, fl. 17.

⁸⁰ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, fl. 17-17v.

⁸¹ BNP, *Pomb.* 155, f. 30v e 499, f. 205v.

⁸² BNP, *Pomb.* 155, f. 30v-31.

⁸³ BNP, *Pomb.* 155, f. 123v, 125a.

alvará de 14 de Abril, introduziram-se mudanças: os bispos ultramarinos, feito o concurso, enviavam para Lisboa apenas uma lista com três nomes e a Mesa da Consciência deixou de poder consultar novos opositores, mesmo que naturais do bispado em causa; apenas o monarca podia escolher outro clérigo, quando na sua qualidade de mestre recebia a lista e a documentação do bispo, através do tribunal das Ordens. O alvará citado foi revogado por outro de 14 de Fevereiro de 1800 e a Mesa da Consciência passou a poder seguir as directivas que vinham de 1660⁸⁴. Exarada a carta de apresentação pela Mesa da Consciência, esta era registada na Chancelaria da Ordem de Cristo e, por fim, cabia ao bispo da diocese ultramarina colar o clérigo. Enquanto durava a tramitação, o antístite local podia nomear um pároco encomendado para assegurar o serviço religioso.

Em regra, apenas as vacaturas de cónegos e dignidades que ocorriam durante o período de *sede vacante* tinham concursos exclusivamente efectuados em Lisboa, pela Mesa da Consciência e Ordens. Nas mesmas circunstâncias, os cabidos faziam os concursos para as vigararias e benefícios curados, embora os do Atlântico viessem a Lisboa para o apuramento final. Unicamente os curatos anuais e os ofícios estavam dispensados desta última formalidade, quer na falta do bispo ou arcebispo, quer quando este existia e era residente⁸⁵. Na Ásia seriam os lugares do cabido e os benefícios simples os que, mais frequentemente nos períodos seiscentistas de *sede vacante*, tiveram de ser disputados em Lisboa⁸⁶. Uma vez nomeado o clérigo, cabia ao Conselho Ultramarino emitir o alvará de mantimento, apesar de este resultar dos dízimos auferidos pelo rei na qualidade de mestre⁸⁷.

No espaço *extra territorium* a criação de novas igrejas ou a passagem de curatos a vigararias era sempre da competência do rei-mestre, através da Mesa da Consciência. Por isso mesmo se fizeram advertências aos arcebispos de Goa, como aconteceu em 1619, quando

⁸⁴ D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, *Cópia da analyse da Bulla do Smo. Padre Julio III de 30 de Dezembro de 1550 que constitui o padrão dos reys de Portugal a respeito da união, consolidação e incorporação dos mestrados das ordens militares de Christo, de S. Tiago e de Aviz com os reynos de Portugal* (Londres: T. C. Hausard, 1818), 283-289.

⁸⁵ BNP, Cód. 10 887, 430-430v.

⁸⁶ BNP, *Pomb.* 155, f. 30v-31.

⁸⁷ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, fl. 11v, 12-12v.

aquele prelado erigiu duas novas igrejas nos territórios do Norte, sem dar conta nem ao vice-rei nem ao monarca, como devia fazer⁸⁸. No Brasil, no século XVIII, eram muitas as igrejas ou ermidas erectas pela população, pelos bispos e irmandades e ordens terceiras, especialmente nas zonas mineiras de rápido crescimento demográfico. Por vezes, passavam-se largos anos e decénios até serem sancionadas pelo rei-mestre, o que significava para algumas passarem de curatos a vigararias, com clérigos providos por concurso e com cóngruas pagas à custa da Fazenda real, através dos dízimos. Antes disso, os curas ou padres encomendados podiam ser pagos pela população ou pelos rendimentos da igreja (pés de altar e outros emolumentos, por exemplo) e a coroa economizava nas suas receitas⁸⁹. Os chamados curatos eram muito frequentes no Centro Sul do Brasil, no século XVIII⁹⁰.

É de salientar que, não obstante o suposto e teórico pleno *iure* da Ordem de Cristo, a partir da criação dos bispados, os assuntos de teor disciplinar eram da incumbência dos Ordinários, segundo diversas vezes fez notar o Tribunal das Ordens no século XVII⁹¹. O pleno *iure* deixara de o ser.

Os procedimentos atrás descritos iriam perdurar no tempo. Este era o modelo habitual de gestão do padroado que vigorou nos séculos XVII e XVIII. Quando havia excepções eram quase sempre os provimentos «sem editais»⁹² ou «por decreto», ou seja, sem concurso ou sem atender aos resultados deste⁹³. Juridicamente era possível fazê-lo, pois a exigência tridentina do concurso não se aplicava aos benefícios das ordens militares, conforme foi aclarado em 1589.

Note-se que, a partir do momento em que os prelados ultramarinos passaram a seleccionar os clérigos, proveram os lugares em seculares, contrariando o que ficaria inscrito nos estatutos da Ordem

⁸⁸ BNP, *Pomb.* 155, f. 29v.

⁸⁹ BNP, *Pomb.* 155, f. 125averso; Cláudia Damasceno Fonseca, «Freguesias e capelas: instituição e provimento de igrejas em Minas Gerais», em *A Igreja no Brasil: Normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, orgs. Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (São Paulo: UNIFESP, 2011), 425-452.

⁹⁰ Aldair Carlos Rodrigues, *Igreja e Inquisição no Brasil: Agentes, Carreiras e Mecanismos de Promoção Social – Século XVIII* (São Paulo: Alameda, 2014), 37-40.

⁹¹ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, fl. 7, 8v, 9v-10, 11.

⁹² BNP, *Pomb.* 155, f. 125-125v.

⁹³ Rodrigues, *Igreja e Inquisição no Brasil...*, 55-62.

de Cristo, saídos do capítulo geral de 1619. Ali pedira-se que fossem providas as prelazias ultramarinas nos religiosos da Ordem, «pois nelles se conservará mais o direito della, que com razão devem preceder aos outros, que o não são» e que o mesmo se fizesse nas dignidades e igrejas ultramarinas⁹⁴. A insistência para que se nomeassem bispos das fileiras de religiosos da Ordem de Cristo terá sido questão recorrente na primeira metade do século XVII. Registaram-se apelos nesse sentido por parte da Mesa da Consciência efectuados pelo menos em 1624, 1625 e em 1630⁹⁵. Também se solicitaram freires tomaristas no início da colonização portuguesa no Maranhão e Pará, em 1621, pois os capuchos não queriam ir e tudo foi em vão e acabaram por ir os capuchos⁹⁶. Mas em 1631, era a própria Mesa da Consciência a afirmar que nas «igrejas do Ultramar não há obrigação de se proverem em freires nem estes para elas têm preferência: mas se deve votar no mais digno»⁹⁷. Ainda assim, a questão persistia: em 1666, perante a falta de candidatos a cónegos e vigários em São Tomé, e depois de feito um apelo «aos bispos cabidos e prelados das religiões para que diligenciassem catequizar eclesiásticos que para lá fossem», sem resultado, a própria Mesa da Consciência propôs que o monarca obrigasse os religiosos de Tomar a irem.⁹⁸

Se os freires de Tomar escassa presença marcaram nos territórios extra-europeus, o mesmo não aconteceu com outros regulares. Em vários lugares havia tensões entre religiosos regulares e sacerdotes seculares.⁹⁹ Na Ásia, onde as ordens religiosas estavam seguramente em maioria¹⁰⁰, essa clivagem tornou-se ainda mais notória nos séculos XVII e XVIII, e o mesmo terá acontecido na África Oriental, segundo se referia a título de balanço em 1768.¹⁰¹ Considerem-se, a esse propósito, alguns exemplos: no arcebispado de Goa, e à

⁹⁴ *Definições e estatutos dos cavalleiros e freires da Ordem de Nosso Senhor Jesus Christo...*, parte III, tít. XII, § 1.

⁹⁵ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 304, fl. 15v; Brásio, *Monumenta...*, vol. VII, 632-634.

⁹⁶ BNP, *Pomb.* 155, f. 21v.

⁹⁷ BNP, *Pomb.* 155, f. 13.

⁹⁸ BNP, *Pomb.* 155, f. 84.

⁹⁹ Cf. capítulos de Evergton Sales Souza e Federico Palomo neste mesmo volume.

¹⁰⁰ Sobre o elevado número de religiosos em Goa, em 1635, ver Xavier, *A Invenção de Goa...*, 166.

¹⁰¹ ANTT, *Mesa da Consciência*, liv. 319, f. 21, 22.

semelhança do que já acontecia nos territórios de Tiswadi, Bardez, Salcete e da Província do Norte, onde a quase totalidade das paróquias fora entregue a franciscanos e jesuítas, em 1618, em Ceilão, em 53 igrejas apenas duas eram administradas por clérigos seculares; as restantes estavam nas mãos de franciscanos e jesuítas¹⁰². Também em relação ao Brasil, em 1623, uma consulta da Mesa da Consciência referia que «para a conversão dos gentios são melhores os religiosos, que os clérigos, que regularmente só vão para o Brasil os clérigos menos bem procedidos, e vão a adquirir para trazer: e que não é assim nos religiosos, e assim se deve escrever aos bispos: e assim se resolveu».¹⁰³ No entanto, no Brasil, o interesse na fixação de religiosos dependeu das regiões e das épocas (por exemplo, as ordens regulares foram proibidas na região das Minas no seu período áureo).

Foi também em relação ao tipo de cenário descrito que a coroa procurou intervir por diversas vezes. Em 1615, perante os inconvenientes que o vice-rei da Índia apontava de existirem muitos conventos e muitos religiosos na Índia, mostrando a Mesa da Consciência que estes eram necessários para a propagação da fé e que era para isso que o monarca recebia os dízimos, a resolução régia foi ilustrativa do posicionamento da coroa: mandava o rei que não se edificassem mais conventos sem permissão régia e que o vice-rei não pudesse dispensar neste particular, nem atribuir ordinárias. Dois anos mais tarde, cartas régias destinadas ao vice-rei de Lisboa denotavam, mais uma vez, as preocupações com a falta de controlo dos religiosos que partiam para a Índia. Filipe III de Espanha lamentava o facto de «os superiores das religiões que tem conventos na Índia», não darem memória dos religiosos que para lá despachavam, para «serem aprovados», exigindo que lhe fossem enviadas «sempre memórias dos superiores para se ver se os sujeitos que escolhem são a propósito e tem as partes necessárias para se ocuparem no ministério em que hão de servir». Ao mesmo tempo, condicionava a ida de religiosos a seis por religião: «E nesta forma se poderão enviar cada ano seis religiosos de Santo Agostinho São Domingos e da Companhia.»¹⁰⁴ Em 1621, tendo o monarca solicitado aos dominicanos doze religiosos «capazes» para a Índia, a Mesa da Consciência chegou ao ponto

¹⁰² BNP, Cód. 10 890, f. 73v.

¹⁰³ BNP, *Pomb.* 155, f. 22.

¹⁰⁴ ANTT, *Colecção de S. Vicente*, liv. 18, f. 276.

de fazer consulta com os nomes propostos pela Ordem.¹⁰⁵ Enfim, entre as décadas de 1620 e 1670, foram várias as tentativas para limitar o número de religiosos naquela área, também enquadradas pelo discurso crítico e reformista de combate à falta de soldados e aos não-reprodutivos do ponto de vista biológico.¹⁰⁶

Um dos argumentos recorrentes endereçados sobretudo pelo clero nativo contra os regulares era o seu desconhecimento das línguas locais e o conseqüente recurso a intérpretes para efectuar as confissões.

As referidas tensões entre seculares e regulares abrangiam também os bispos, porque na prática tinham um menor controlo sobre uma parcela dos párocos, por serem religiosos. Esse facto era muito evidente na Ásia, sendo alimentado de parte a parte. Um conflito emblemático foi o que opôs, em meados do século XVI, o arcebispo D. Gaspar de Leão, à Companhia de Jesus, que recusava o direito que o prelado tinha em monitorizar as igrejas que os jesuítas consideravam como sendo «nuestras».¹⁰⁷ Essa era, de facto, a tensão mais frequente: a isenção do Ordinário reclamada pelos religiosos, e a recusa dos bispos em aceitarem a autonomia das paróquias dos regulares. Que as inquietações persistiram fica bem ilustrado, aliás, no entremez que os franciscanos de Goa tinham feito, em 1630 e no qual se falava do bispo governador, frei Luís Brito e Meneses, com menos decoro, o que motivou uma queixa à Mesa da Consciência.¹⁰⁸ Sendo que a doutrina variou, ao longo do tempo, em relação às paróquias de regulares, as quais também foram sujeitas, por vezes, a visitas pastorais, a verdade é que, cerca de 1730, Lázaro Leitão Aranha considerava que estas igrejas e paróquias não eram nem do padroado da Ordem de Cristo, nem da apresentação do bispo, mas sim «igrejas missionárias».¹⁰⁹

Em síntese, este padroado ultramarino limitado desde 1514, embora fosse mais homogéneo do que aquele registado no reino, coexistia, na prática, com estas «igrejas missionárias», que se reclamavam

¹⁰⁵ BNP, *Pomb.* 155, f. 41.

¹⁰⁶ BNP, *Pomb.* 155, f. 44, 45.

¹⁰⁷ Xavier, *A Invenção de Goa...*, 138-142, 155-166.

¹⁰⁸ BNP, *Pomb.* 155, f. 41.

¹⁰⁹ BNP, *Pomb.* 499, f. 208-208v.

autónomas, e com muitos curatos (surgidos por espontânea iniciava dos antístites ou de outras pessoas e entidades e, por vezes, apenas temporariamente não sancionados pelo padroado). Assim sendo, mais do que um duplo padroado (régio e magistral), talvez seja mais prudente falar também em direitos de padroado no que respeita ao espaço *extra territorium*. Entre estes estava o magistral, ou seja, o da Ordem de Cristo. A crescente convergência com o padroado castelhano nunca anulou este último. Persistiu, mas a par de outros.

Abreviaturas

- AHU Arquivo Histórico Ultramarino
- ANTT Arquivo Nacional da Torre do Tombo
- BNP Biblioteca Nacional de Portugal
- MCO Mesa da Consciência e Ordens
- Pomb. Pombalina