

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

TRATADOS DE PERFEIÇÃO SACERDOTAL: MORAL E COMPORTAMENTOS  
ECLESIASTICOS NA NOVA ESPANHA (SÉCULO XVI)

MARIANA SARKIS DUARTE

NITÉROI  
2019

MARIANA SARKIS DUARTE

TRATADOS DE PERFEIÇÃO SACERDOTAL: MORAL E COMPORTAMENTOS  
ECLESIÁSTICOS NA NOVA ESPANHA (SÉCULO XVI)

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Área de concentração: História Social, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.**

Orientador: Prof. Dr. Marcelo da Rocha Wanderley

NITERÓI  
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG Gerada com informações  
fornecidas pelo autor

Bibliotecária responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

D812t Duarte, Mariana Sarkis

Tratados de Perfeição Sacerdotal : Moral e Comportamentos  
Eclesiásticos na Nova Espanha (século XVI) / Mariana Sarkis Duarte ;  
Marcelo da Rocha Wanderley, orientador. Niterói, 2019.  
147 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,  
2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.12946987701>

1. Clérigos Seculares. 2. Nova Espanha. 3. Perfil Moral. 4. Justiça  
Eclesiástica. 5. Produção intelectual. I.  
Wanderley, Marcelo da Rocha, orientador. II. Universidade Federal  
Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

MARIANA SARKIS DUARTE

TRATADOS DE PERFEIÇÃO SACERDOTAL: MORAL E COMPORTAMENTOS  
ECLESIAÍSTICOS NA NOVA ESPANHA (SÉCULO XVI)

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Área de concentração: História Social, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.**

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgina Silva dos Santos – Arguidor  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Marcelo da Rocha Wanderley – Orientador  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patricia Souza de Faria - Arguidor  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

NITERÓI  
2019

À Micheline, luz da minha alma.  
À Munir (*in memoriam*).

## AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), devo a bolsa de mestrado, fomento que me proporcionou amparo necessário para o prosseguimento da pesquisa e sua concretização;

À Universidade Federal Fluminense e seus funcionários, especialmente Juceli Silva, e ao Programa de Pós-Graduação em História, por toda assistência no processo burocrático da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Marcelo Wanderley, sua leitura criteriosa e competente esteve ao meu lado por seis longos anos. Desde a graduação, com bolsa de iniciação científica, e suporte através da sua biblioteca, obtive seu apoio e amizade. Agradeço por ter me apresentado o México! Devo-lhe muito, e serei eternamente grata.

O Prof. Dr. Rodolfo Aguirre Salvador, titular na UNAM, foi decisivo para elaboração desta dissertação, sua orientação me permitiu investigar no *Fondo Reservado* da Biblioteca Nacional do México e no *Archivo General de la Nación*. Seu auxílio contribuiu de maneira singular para minha formação profissional, *muchasgracias por su generosidad!*

Aos funcionários do Fondo Reservado da Biblioteca Nacional do México, especialmente, pelas orientações positivas do chefe administrativo Angel Guzmán Camarillo.

Aos arquivistas e funcionários do *Archivo General de la Nación*. Um muito obrigada especial a Jose Zaballa, por sua compreensão, paciência e apoio técnico no Centro de Referências, fundamentais para elaboração desta pesquisa.

Aos funcionários da Biblioteca do IISUE (*Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación*), meus sinceros agradecimentos pelo préstimo na busca da bibliografia que compõe esta dissertação.

Aos funcionários do *Hispanic Reading Room* que na Biblioteca do Congresso, em Washington D.C, me receberam com enorme dedicação, auxiliando na pesquisa bibliográfica deste trabalho.

À Profª. Dra. Georgina Silva dos Santos, por seus conselhos, críticas construtivas e estímulo incondicional. Levo seu profissionalismo e amizade marcados no coração.

À Profª. Dra. Patricia Souza de Faria, pelas excelentes sugestões no exame de qualificação, pela atenção com que leu a prévia deste trabalho e ajudou a transformá-lo em algo melhor.

Àqueles que tornaram minha estrada mais segura e mais leve. Meus pais, Márcio e Micheline, por todo sustento emocional. Mamãe, você é a luz da minha alma! Isabela e Bruna, minhas irmãs, agradeço toda a confiança, tudo foi e sempre será por vocês duas. Edson Olson, meu cúmplice em cada obstáculo, sua força e dedicação alimentam minha esperança, obrigada por não me deixar desistir. Amo vocês.

Aos meus sogros, Paul e Betsy, por todo afeto, compreensão nos momentos finais deste trabalho, e pela torcida sempre sincera e empolgada. My deepest gratitude, I love you both.

Aos meus avós paternos, Gildete e Sebastião, e maternos Zenilda e Munir (*in memoriam*), pelocarinho, torcida e ajuda, tudo o que sou devo à vocês. Durante esse processo estive afastada de vocês mais do que eu gostaria, foi preciso. Porém, nunca estiveram realmente distantes, sempre carreguei cada um de vocês comigo no coração.

Aos amigos Axelle Juárez e Jose Alberto Ortiz, e suas respectivas famílias, por teremme acolhido com imenso carinho no tempo em que estive no México. Vocês me proporcionaram experiências únicas, e amenizaram a solidão das horas de pesquisa nos arquivos e bibliotecas, devo-lhes meus mais sinceros agradecimentos.

À Stela Anderson, por sua hospedagem, me garantindo um ambiente seguro e afável no México. Terei sempre enorme carinho e gratidão por você.

À Flavia Barros Ximenes, amiga que esteve ao meu lado em todas as etapas do mestrado, sem dúvida, teria sido maçante essa caminhada sem você. Seu companheirismo, afeto, e esforço se tornaram fundamentais nesses longos dois anos. Sou eternamente grata por todo seu incentivo.

À Leonardo Lourenço, que desde a graduação me protege, aconselha, e me permite sorrir nos momentos mais tensos. Entre prazos e dúvidas, você foi essencial. Agradeço sua paciência.

À Paula Kuhlmann, agradeço a incrível amizade que construímos. Indispensável foi o seu encorajamento nos momentos mais difíceis deste processo. Mesmo do outro lado do oceano, você enviou força e carinho. Nossa parceria é para sempre.

Aos amigos, Caio Santa Anna, Lucas Leonardo, Clarice Ramiro e Jessica Coutinho, por serem impulso, alegria e refúgio. Entre tantos desencontros, talvez nem saibam a importância que tiveram e têm. Com afeto e sinceridade, muito obrigada!

## RESUMO

O modelo de sacerdote perfeito foi elaborado no auge da época confessional, sobretudo na segunda metade do séc. XVI, através de um programa de Reforma dos costumes dirigido pela Coroa e a Igreja. Dessa forma, esse trabalho buscou analisar os decretos do Concílio de Trento, as ações políticas de Felipe II, assim como, utilizou-se os Manuais de Confessores, para averiguar a consolidação desse perfil moral do clero secular, e como esse mesmo perfil teria sido implantado na Nova Espanha através do III Concílio provincial mexicano. Por outro lado, este trabalho analisa as características dos pecados e delitos dos clérigos seculares que foram processados no Tribunal Eclesiástico do México em que tinham privilégio de foro.

Palavras-chave: Perfil Moral; Clérigos Seculares; Nova Espanha; Justiça Eclesiástica.

## ABSTRACT

The model for the ideal priest was elaborated at the height of the confessional era, more specifically during the second half of the 16th century, through a program of Conduct Reform directed by the Crown and the Church. The work presented seeks to analyze the decrees of the Council of Trent, the political actions of Philip II, and the Manuals of Confessors, in an attempt to understand the consolidation of the moral profile of this secular clergy, and how that same profile was implanted in New Spain through the Third Mexican Provincial Council. Concurrently, this work also analyzes the characteristics of the sins and crimes of the secular clergy tried in a court of privileged forum, the Ecclesiastical Tribunal of Mexico.

Keywords: Moral Profile; Secular Clerics; New Spain; Ecclesiastical Justice

## LISTAS DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Crimes efetuados por clérigos seculares (1564-1698), f.124.

Gráfico 2: Categorias dos réus (1564-1698), f.125.

Gráfico 3: Tipos de crimes por categorias de réus (1564-1698), f.126.

Gráfico 4: Crimes efetuador por clérigos seculares (1601-1650), f.127.

Gráfico 5: Crimes efetuados por clérigos seculares (1652-1698), f.130.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 POLÍTICA ECLESIASTICA DA MONARQUIA HISPÂNICA.....</b>	<b>21</b>
1.1 A MONARQUIA CATÓLICA.....	21
1.2 POLÍTICA CONFSSIONAL DE FELIPE II.....	32
1.3 <i>LUZ DEL ALMA</i> : A MORAL CATÓLICA E A CONSTRUÇÃO DO SACERDOTE PERFEITO.....	43
<b>2 <i>LA ALTEZA DE ESTE MINISTERIO ES LA MAYOR QUE HAY EN LA TIERRA</i>: O PERFIL MORAL DO CLERO SECULAR.....</b>	<b>58</b>
2.1 APLICAÇÃO DE TRENTO NA NOVA ESPANHA.....	58
2.2 NORMAS MORAIS NO III CONCÍLIO PROVINCIAL MEXICANO.....	66
2.3 O DIRECTORIO DE CONFESORES E O PERFIL MORAL DO CLERO SECULAR.....	81
<b>3 SACERDOTES IMPERFEITOS: PECADOS E DELITOS NO TRIBUNAL DO ARCEBISPADO DO MÉXICO.....</b>	<b>95</b>
3.1 A LÓGICA DA TRANSGRESSÃO.....	95
3.2 O TRIBUNAL ECLESIASTICO NA NOVA ESPANHA.....	109
3.3 O FORO ECLESIASTICO: PECADOS E DELITOS.....	120
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>135</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

A construção do perfil do clero secular nas Índias de Castela despertou, em certa medida, meu interesse ainda na monografia do curso de História. Nessa ocasião o objetivo do estudo era reconstruir o perfil social do clero indígena no Peru em meados do século XVIII. Logo, foi possível reconhecer a lacuna historiográfica sobre a temática da construção do perfil social e moral do clero secular, sobretudo, no século XVI, e na América hispânica. Não obstante, era evidente que a elaboração do perfil do clero fazia parte de um projeto maior, compartilhado entre o papado e a monarquia, com intuito de reestabelecer e ordenar os costumes morais da sociedade na época moderna. Esse projeto estava no olho de um furacão composto de Reforma protestante e ortodoxia confessional. Assim sendo, o principal objetivo desse trabalho é compreender o processo de elaboração do perfil moral do clero secular na América hispânica, conseqüentemente, analisar o significado dessa noção de moral em meados do século XVI. Bem como, analisar em que medida esse perfil moral estava envolvido com o projeto geral de Reforma dos costumes.

A historiografia referente a Reforma dos costumes do clero é, sobretudo, espanhola. Na grande maioria dos casos menciona a condição do clero secular para contextualizar os problemas históricos surgidos dentro das diversas sedes diocesanas. A reforma do clero secular vem ganhando destaque após os estudos de José García Oro<sup>1</sup>, com ênfase na situação “proletária” do clero espanhol; Nesse sentido, o autor explica a escassa vocação e a necessidade de reformas do corpo eclesiástico. Essa necessidade teria instigado os reis católicos e o bispo Jiménez de Cisneros para criação de um projeto que, segundo o mesmo, foi o cimento da Reforma de costumes iniciadas pouco antes do Concílio de Trento. Para Oro, em Trento era possível visualizar uma longa tradição de tentativas de reformas que não só se gestou no interior da Igreja, mas também na Corte, devido aos problemas sociais que enfrentavam os reis para imposição de uma ortodoxia mais homogênea.

Nesse mesmo sentido, os trabalhos de Ignasi Fernández Terricabras<sup>2</sup> apresentaram as reformas desenvolvidas nos tempos de Felipe II. Para Terricabras a coroa espanhola julgou um

---

<sup>1</sup> ORO, José García. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.

<sup>2</sup> TERRICABRAS, Ignasi Fernández. *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

papel fundamental na aplicação dos decretos tridentinos, assim sendo, constituindo-se a balança de competências entre esta e o papado pela direção da Reforma dos costumes. Segundo Terricabras, a reforma do clero, conseqüentemente, a elaboração do seu perfil profissional, foi um processo que perdurou ao longo de todo o século XVI.

Os estudos de Arturo Morgado García<sup>3</sup>, sobre como era ser clérigo na Espanha moderna, contribuem no sentido de perceber as influências do modelo de bispo ideal, formulado pelos teólogos espanhóis, no momento de elaborar os decretos tridentinos. Para isso era necessário reverter a situação de ignorância, absentismo, e frivolidades do estamento eclesiástico. García defende que o modelo de religiosidade cunhado pela Reforma dos costumes foi, antes de tudo, de uma religiosidade de presença social. Nesse sentido, se impõe o controle do espaço e da sociedade, sobretudo do clero, e a isso se unia os interesses de um poder civil que advogava pela mesma linha de controle.

As reflexões desse autores me levaram a necessidade de compreender a construção do perfil moral do clero através da própria dinâmica da monarquia, que fazia da confissão católica seu principal eixo de atuação. Nesse sentido, o primeiro capítulo Política Eclesiástica da Monarquia Hispânica, nasceu dos seguintes questionamentos: O que significava ser uma monarquia católica? Quais as sobreposições ocasionadas do relacionamento entre Igreja e Estado no processo de formulação da Reforma dos costumes? Através dessas perguntas me preocupei em entender a construção político-teológica da monarquia, sobretudo, no âmbito dos projetos de Felipe II (1556-1598). Dessa forma, discutir o conceito de “confessionalização”, assim como, a noção de moralidade católica, foi imprescindível para compreender o desenvolvimento de um controle sobre a conduta que moldava o perfil do clero secular. Fato é que, não há consenso na historiografia quando o assunto é a aplicação do conceito de disciplina social.

A esse respeito Frederico Palomo realça que, se tem discutido cada vez mais a imposição de uma disciplina social durante os séculos XVI e XVII levando-se em conta os vínculos estreitos existentes nessa época entre o poder político e a Igreja. Assim, a interpretação para esse período levaria sempre em consideração que os fenômenos religiosos devem ser ponderados em relação direta com os fenômenos políticos, sociais e culturais. Palomo aponta que há “*nuevas líneas de investigación en el campo de la historia religiosa y eclesiástica, valorando la influencia de la*

---

<sup>3</sup>GARCÍA, Arturo Morgado. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Editorial Universidad de Cadiz, 2001.

*Iglesia sobre las sociedades católicas del Antiguo Régimen en ámbitos y procesos más amplios que los estrictamente religiosos*<sup>4</sup>.

Nessa perspectiva, os historiadores alemães Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard<sup>5</sup>, cunharam o conceito de confessionalização, defendendo que as práticas confessionais, católicas e protestantes, tiveram mais pontos de contato do que facetas diferenciadoras. No que tange as implicações entre a dimensão política, o conceito aponta que o processo de confessionalização provocou um reforço interno e externo das unidades territoriais, estimulou a amplitude da intervenção dos Estados sobre a Igreja, especialmente sobre os seus recursos materiais, e contribuiu para o disciplinamento dos súditos, constituindo-se, por essa via, no baluarte da afirmação do poder político.

Nos questionamos se o conceito seria aplicável na investigação sobre o cenário confessional da Europa central. São escassos os estudos que utilizam o conceito de confessionalização para o contexto católico espanhol. Embora Terricabras não tenha se proposto a responder se o termo cunhado pelos historiadores alemães seria aplicável como esquema geral nas relações entre a Igreja e a Monarquia hispânica é o historiador espanhol que mais se aproxima da temática, e adverte que tal conceito nos ajuda a discutir os pontos em que a Monarquia e a Santa Sede divergem e se conectam no processo de elaboração da Reforma dos costumes<sup>6</sup>.

Terricabras destaca alguns pontos essenciais da originalidade da política confessional de Felipe II que opta por controle, e não se limita apenas em aceitar os decretos tridentinos, dirige e lidera sua aplicação. Assim sendo, o controle sobre o clero se converte no ponto fundamental de toda essa mescla dos interesses religiosos e políticos próprios da confessionalização. Apresenta ainda que, através do *Patronato* o rei desenvolve o programa político de controle do clero, programa perfeitamente comparável a outros soberanos europeus<sup>7</sup>. Esses pontos referentes ao controle do clero provoca conflitos com os distintos papas, e tais conflitos são apresentados por Terricabras não tanto como um problema de conteúdo dogmático, mas uma rivalidade pela liderança da Reforma<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> PALOMO, Federico. *Disciplina christiana: apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna*. Cuadernos de Historia Moderna, Madrid, v. 18, p. 120, 1997.

<sup>5</sup> Para revisão historiográfica ver também: RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do ocidente*. Revista Tempo, volume 23, número 1, Jan/Abr, 2017.

<sup>6</sup> Op. Cit. Terricabras, 2000.

<sup>7</sup> Idem, p. 377-378.

<sup>8</sup> Idem, p. 378-379.

Nesse sentido, através da análise de cédulas reais e dos decretos do Concílio de Trento, apresentamos o sentido de defesa da ortodoxia confessional que tomou a monarquia hispânica, e a Igreja, em meados do século XVI. Para elaboração de um perfil eclesiástico que pudesse estar em consonância com o cenário confessional, e como consequência desse cenário, surgiu uma nova noção de moralidade. A aproximação com a temática da moral católica nos levou à necessidade de reconstruir o trajeto histórico da teologia moral, sobretudo, suas modificações na época moderna. Dessa forma, os Manuais de Confessores erguem-se como fonte essencial nesse objetivo. Essas fontes nos colocaram em contato com distintos tipos de pecados e delitos, correspondente a cada grupo social, nos fazendo pensar numa enorme variedades de comportamentos que se deslizavam sutilmente entre a norma e a transgressão. Através do discurso de forte reprovação dos comportamentos transgressores, os Manuais de Confessores nos permitiram delimitar a conduta moral requerida ao corpo eclesiástico. Dito de outra forma, o uso desses Manuais tiveram como finalidade a recuperação de uma imagem introdutória sobre a representação dos comportamentos eclesiásticos, através do filtro das alusões morais. Por conseguinte, se analisou dois Manuais de Confessores da época moderna, a saber, o Manual de Martin de Azpilcueta e a *Breve Instrucción* de Bartolomé de Medina<sup>9</sup>. Ambos os catedráticos tiveram importante influência nas discussões de Trento, assim como, nos tratados e manuais produzidos na América hispânica. O contato com essas fontes abriu à necessidade de compreender, ainda que superficialmente, o universo do sacramento da confissão.

Essas fontes foram bastante utilizadas para pensar a construção da casuística na época moderna, assim como, a estruturação dos interrogatórios no momento do sacramento da confissão auricular. Os trabalhos na área da teologia, privilegiaram os problemas doutrinários que afetavam à confissão, sem muito interesse na sua dimensão social. Henry Charles Lea<sup>10</sup>, se preocupou em descrever os mecanismos da confissão, sua lógica interna, e defendeu que a confissão teria sido instrumento de tortura psicológica, uma pura amostra da perversão da Igreja. Os estudos de Thomas N. Tentler<sup>11</sup> abordaram a confissão nas décadas finais do século XV, e bastante

---

<sup>9</sup> Para este trabalho utilizo as edições que se encontram na Biblioteca Nacional do México (BNM). AZPILCUETA, Martín de. *Manval de Confessores y Penitentes*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordua, 1570. Sessão *Obras Antiguas, Fondo Reservado*, BNM. MEDINA, Bartolomé de. *Breve Instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Pamplona: Nicolas de Assiayn, 1611. Sessão de *Obras Antiguas, Fondo Reservado*, BNM.

<sup>10</sup> LEA, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. Nova York: Greenwood Press, 1968, volume II, capítulo XVII, p.2017.

<sup>11</sup> TENTLER, Thomas N. *Sin and confession on the Eve of the Reformation*. Princeton University Press, 1977, p. 12

influenciado por Weber, argumentou o aspecto benéfico da confissão, ou seja, como ela serviu às necessidades sociais da cristandade. Mais interessado nos hábitos e atitudes sociais, buscou demonstrar que o sacramento da confissão respondeu a uma teologia do consolo, a um sistema de justificação das culpas, embora não negasse que também tenha sido um instrumento de controle social.

Jean Delumeau em suas investigações afirmou que “*la inteligencia de la modernidad occidental passa por una historia de la confesión*”<sup>12</sup>, pensando os manuais de confessores como literatura normativa, se questionou: “*como fue vivida de forma concreta esa coacción*”?<sup>13</sup> Em suas conclusões, Delumeau entendeu que a Igreja não quis controlar, disciplinar, ou alienar seus fiéis, somente pretendeu salva-los. O historiador francês não acredita que a confissão tenha sido uma arma de controle, mas um instrumento para tranquilizar as consciências envolvidas por medo, culpabilidade e sentimentos.

Antonio Gonzáles Polvillo, historiador espanhol, seguiu as pistas deixadas por Tentler, pensando o sacramento na sua dimensão social, porém incluiu em suas investigações a chave interpretativa do disciplinamento social ou confessionalização<sup>14</sup>. Não obstante, Polvillo interpreta que esse disciplinamento faz alusão ao controle da gestualidade, assim sendo, preferiu utilizar o termo “*alienación social*”, pois a consciência humana, por meio da confissão, é transformada pela introjeção de um conjunto de normas morais que cerceavam a reflexão e a liberdade intelectual do homem. Segundo Polvillo, a confissão foi um método de controle social levado a cabo através da coerção de todas as consciências. Na historiografia italiana, Adriano Prosperi<sup>15</sup> se encontra entre os poucos historiadores que tentaram ler a prática da penitência através da ótica interpretativa do disciplinamento social, embora seus estudos se concentrem em maior medida na análise do uso inquisitorial e das relações entre confessores e inquisidores.

Inspirados por esses autores e mais preocupados com a construção da identidade do clero, os historiadores Antonio Irigoyen López, Javier Ruiz Astiz e Arturo Morgado García<sup>16</sup> contribuíram

<sup>12</sup> DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p.10-11.

<sup>13</sup> Idem, p.11.

<sup>14</sup> POLVILLO, Antonio Gonzáles. *El gobierno de los otros: confesión y control de la conciencia en la España moderna*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla, 2010, p.27-28.

<sup>15</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. São Paulo: Editora da USP, 2013.

<sup>16</sup> ASTIZ, Javier Ruiz e MORALES, Mónica Martín. *Para común utilidad de las almas: estudio tipológico de los manuales de confessores impresos en el siglo XVIII*. Disponível em: [www.researchgate.net/publication](http://www.researchgate.net/publication); LÓPEZ, Antonio Irigoyen. *Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII*. Hispania – Revista Española de Historia, número 23, septiembre-diciembre, p.707-734;

ao analisar os manuais de confessores como instrumento de construção dessa identidade moral do clero secular espanhol. López utiliza-se do conceito de “*profesionalización*” do clero, a partir do Concílio de Trento, para definir as aptidões e competências necessárias do sacerdote. Defende uma “*clericalización*” social, onde os sacerdotes tornam-se máxima autoridade moral. Segundo López a dignidade moral é a chave para compreender toda normatividade imposta pelos Manuais, pois ela serviria como elemento para diferenciar o clero do resto da sociedade.

Astiz se propõe a realizar uma análise tipológica de quarenta e dois manuais/tratados do século XVIII impressos na Europa. Após especificar as características físicas dos manuais e a estrutura do discurso, concluiu que tais obras tiveram como objetivo geral a edificação de uma nova sociedade, buscando solucionar os desvios da fé. Através desses manuais a teologia moral teria se desenvolvido e contribuído na formação dos eclesiásticos.

Já Morgado García ao analisar dezoito manuais de confessores na Espanha moderna, aponta para uma maior flexibilidade em assuntos teológicos nos manuais do séculos XVI e XVII, o que não ocorreu no século XVIII devido uma maior investida da Igreja contra as ideias “probabilistas”. Morgado García conclui que tais manuais funcionavam como livros de estados em que aparece claramente explicitados os distintos deveres de todos os grupos sociais. Os manuais estudados por Morgado García apontam para concepção de sociedade estamental típica do Antigo Regime.

Levar a cabo essa reforma dos costumes implicava uma total reestruturação do clero secular, que a época estava bastante decadente. Não se pode negligenciar a dificuldade de pôr em prática toda essa Reforma dos costumes, principalmente no que dizia respeito as especificidades das convivências sociais no vice-reino. Na Nova Espanha a elaboração do perfil moral e social do clero secular me pareceu, no entanto, bem mais complexa e ainda carece de maiores investigações. Nesse sentido, no segundo capítulo desse trabalho, *La Alteza de este ministerio es la mayor que hay en la tierra*: o perfil moral do clero secular, pode-se olhar mais de perto as normas que se decretaram para sujeitar o clero secular no território americano. Através dessa Reforma dos costumes, liderada pela Coroa e a Igreja, se desenhou um perfil ideal do clérigo americano: *criollo* letrado, de vida irreprovável, sóbrio no agir e no vestir, conhecedor das línguas indígenas, portador de uma série de virtudes e, sobretudo, fiel ao rei e ao bispo.

Traçar os caminhos percorridos pelo clero secular na Nova Espanha não é uma tarefa fácil, pois apenas recentemente tornaram-se o objeto central na historiografia. Preocupadas com os aparatos institucionais, algumas obras sobre a história da Igreja americana, seguiram defendendo uma linha generalizante do clero secular, por vezes negativa e manipuladora. Com forte tendência de comparar o clero secular com o protagonismo do clero regular, essas obras contribuíram para explicar os eclesiásticos seculares como “muitos poucos, dispersos e pouco sujeitos a seus prelados, não conhecedores das línguas indígenas”<sup>17</sup>. Outra linha de estudos foi pensar o clero secular como principal oponente de seus prelados. Destacam-se os trabalhos de Oscar Mazín<sup>18</sup> e David A. Brading<sup>19</sup>, estudos onde o clero secular deixou de ser somente um cenário para participar nos processos históricos. Não obstante, a obra de Schwaller<sup>20</sup>, proporcionou um estudo mais específico sobre o clero secular no século XVI. Elaborando uma análise dos diferentes estratos clericais, de acordo com sua hierarquia, e superando as tradicionais descrições generalizantes do clero secular.

O grande giro historiográfico se deu com a obra de William Taylor<sup>21</sup>, que analisa a Igreja não mais através de uma perspectiva global, e sim paroquial, apresentando uma nova linha de investigação. Tal estudo está vinculado a grandes conjunturas históricas como a evangelização, reformas borbônicas ou guerras de independência. Ao publicar *El camino de los curas y los borbones a la modernidad*, apresenta as amplas funções sociais, políticas e econômicas dos padres na segunda metade do século XVIII. Com a obra, *Ministros de lo Sagrado*, Taylor propôs estudar os padres como articuladores entre os poderes seculares locais e vice-reinais, e inclusive metropolitanos, assim como, suas relações com a comunidade paroquial. Para Taylor a religião e

---

<sup>17</sup> Destacam-se as obras clássicas de: CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México: Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 2 vols. 1922; ICAZBALCETA, Joaquín García. *Don fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y arzobispo de México*. México: Porrúa, 1947; LOPETEGUI, León. ZUBILLAGA, Félix. *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: La Editorial Católica, 1965.

<sup>18</sup> Mazín, Óscar Gómez. “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Revista Relaciones*, número 39, 1989, p. 69-86;

<sup>19</sup> BRADING, David A. “El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810”. *Revista Relaciones*, número 5, Vol. II, 1981.

<sup>20</sup> SCHWALLER, John F. *The Church and Clergy in Sixteenth Century Mexico*. Albuquerque: University of New México Press, 1987.

<sup>21</sup> TAYLOR, William B., “El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad” IN Álvaro Matute, Evelia Trejo e Brian Connaughton (coord.) *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Miguel Ángel Porrúa, 1995; TAYLOR, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.

os sacerdotes foram parte integral da cultura política colonial. Pode-se dizer que tais estudos inauguraram a linha de pesquisa da história social do clero paroquial.

O estudo sobre os concílios provinciais também sofreu mudanças significativas, pois promoveu uma nova perspectiva historiográfica no sentido de compreender a aplicação das normativas conciliares junto aos costumes, a hierarquização, aos projetos de ordenamento imperial, e aos estilos pessoais de exercer o poder pelas autoridades. Essa aproximação com as normativas conciliares se deu a partir da história social. Como fruto desta perspectiva, surgiu a obra coordenada por Pilar Martínez López-Cano e Francisco Javier Cervantes Bello, *Los Concilios Provinciales en Nueva España*<sup>22</sup>. De uma forma geral, os autores apresentam o concílio como iniciativa de normatizar as expressões e práticas sociais, pois se defende que os concílios foram aspirações normativas não exclusivamente dirigidas aos eclesiásticos, mas que pretendiam proporcionar uma estrutura para a comunidade dos crentes. A análise dos concílios provinciais lança luz ao tema da formação do clero, e nessa linha de investigação estão os estudos de Rodolfo Aguirre Salvador.

Rodolfo A. Salvador ao publicar *El mérito y la estrategia*<sup>23</sup> abre o caminho para uma profunda análise da carreira eclesiástica, jurídica e médica na Nova Espanha. Os trabalhos de Aguirre são referência quanto ao processo de formação e preparação para a vida sacerdotal. Aguirre propõe estudar o clero secular a partir de suas conexões permanentes com instituições e dirigentes, assim como, suas formas próprias de organização, suas redes clientelares, seus vínculos, suas relações de patrocínio e proteção. Aguirre sinaliza que as fontes eclesiásticas sobre o arcebispado do México receberam pouca atenção, principalmente, no que tange ao processo de ordenação dos clérigos seculares e os requisitos morais exigidos para ascender aos benefícios eclesiásticos.

Portanto, entende-se que a vertente historiográfica latino-americana que analisou os concílios provinciais como instrumento normatizante da vida religiosa, pouco aprofundou a influencia desses concílios no programa reformista da Igreja entre os séculos XVI e XVII. O debate permaneceu em questões do alcance, ou não, de Trento nas reformas da Igreja americana. Fato é que, os concílios provinciais, e até mesmo o tridentino, influenciaram na produção de uma

---

<sup>22</sup> LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez; BELLO, Francisco Javier Cervantes (coord). *Los Concilios Provinciales en Nueva España*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

<sup>23</sup> SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. México: Plaza y Valdés, CESU, 2003.

importante literatura religiosa, que tinha como finalidade aperfeiçoar o exercício sacerdotal, em outras palavras, investir na reforma de conduta do clero secular.

Nesse sentido, no segundo capítulo, Sacerdotes Imperfeitos: pecados e delitos no Tribunal do Arcebispado do México, se analisa os decretos do III Concílio provincial mexicano, ocorrido em 1585. Preocupada em interpreta-los enquanto normativas morais, percorri o caminho da possível estruturação de um perfil ideal para o clero secular novo-hispano. Através dos decretos me deparei com os memoriais enviados pelos bispos americanos reunidos no concílio, e com o *Directorio* de Confessores e Penitentes, elaborado como instrumento singular para a aplicação do sacramento da confissão. Minhas primeiras preocupações se interligavam em dois sentidos, compreender como essas fontes estavam inseridas no contexto da Contrarreforma, e averiguar a possibilidade de sacar delas um panorama do perfil moral desse nascente clero secular americano. Constatou-se que, o discurso moral do *Directorio* estava inteiramente conectado com o conceito de moral desenvolvido após Trento, e de forte caráter confessional e formativo, ou seja, instrumento para difundir e inculcar um conjunto de normas de conduta. O aspecto mais controverso estaria em elucidar até que ponto esses discursos morais, elaborados nos *Directorio* e nos memoriais, tiveram incidência, e em que medida disciplinaram. Porém, não cabe dúvida de que são fontes indicativas das representações das condutas transgressoras, a partir de então passei a me interessar por toda sorte de infrações que envolvessem sacerdotes seculares.

Dessa forma, no último capítulo se discutiu, num primeiro momento, a lógica da transgressão. Pensada através da indissociável caracterização de pecado e delito, apurou-se a estreita relação entre moralidade e a noção de justiça para época moderna, do mesmo modo, entre os foros, internos e externos. As obras de Paolo Prodi e Adriano Prospero foram essenciais para mapear esse percurso da noção moderna de pecado e delito<sup>24</sup>. Bem como, verificou-se os reflexos dessas confluências no seio do *Directorio*. Por esse ângulo, a ação disciplinaria dos bispos mexicanos - através dos foros eclesiásticos de justiça - foi pensada à serviço de uma pastoral que encontrou seu maior sentido na Reforma de costumes morais encabeçada à época. Assim sendo, ao normatizar a figura do clero secular os concílios provinciais e os Manuais de Confessores, aludiram uma multiplicação de defeitos, sinalizaram comportamentos proibidos e os graves castigos dos infratores oriundos do estamento eclesiástico.

---

<sup>24</sup> PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. São Paulo: Editora da USP, 2013.

Portanto, buscamos analisar os principais pecados e delitos dos clérigos seculares processados pelo Tribunal Eclesiástico do México entre 1564 a 1698. O longo eixo cronológico se deu, principalmente, pela enorme dificuldade em criar um corpo seriado de documentação num período mais curto. Cabe apontar que não foi nosso objetivo medir a eficácia da ação reformadora da Igreja por meio dos tribunais eclesiásticos. Não obstante, o que nos interessou foi a perseverança da Coroa e da Igreja nessa Reforma dos costumes, sobretudo, no que dizia respeito a conduta moral do clero secular que, a partir de Trento, tornou-se o estamento com maior responsabilidade nessa empreitada. Como veremos, as transgressões mais comuns entre os clérigos, levados à alçada do Tribunal, foram as negligências ao ministério e a vida conjugal com mulheres, ambas traziam consigo a degradação do perfil sacerdotal.

Os estudos sobre o Tribunal revelam a enorme dificuldade de mapear seus processos, o fundo documental chamado *Clero Regular y Secular* do Arquivo General de la Nación, contém parte do contingente dos processos, porém esses continuam espalhados em diversos ramos e em outros arquivos coloniais. Não obstante, foi possível localizar 54 casos judiciais envolvendo clérigos seculares entre 1564 e 1698, embora não se tenha explorado mais profundamente os desdobramentos dos processos, foi possível analisar os tipos de crimes e delitos cometidos pelos sacerdotes seculares. Os estudos históricos sobre o Tribunal ganham destaque, quase exclusivamente, com as obras de Jorge E. Traslosheros<sup>25</sup>. O autor faz uma ampla investigação sobre a instituição, sua estrutura e forma de funcionamento, buscando dar conta das lacunas jurisdicionais sobre a história do direito canônico na América hispânica. Em conformidade com a tese de Traslosheros, o estudo de Gabriela Oropeza Tena<sup>26</sup> teve por objetivo apresentar o significado do Tribunal para a reforma de costume do clero secular, ambos os autores defendem que a visita pastoral e o sacramento da confissão foram instâncias que complementavam a ação do Tribunal, que por sua vez, buscava reorientar o comportamento moral dos fiéis.

Em suma, esse trabalho está inserido entre os campos de investigação da história social e da história cultural e se nutre, em certa medida, do campo da teologia moral. Cujo objetivo central foi traçar o perfil do clero secular, sobretudo, na Nova Espanha em meados do século XVI. Essa busca nos levou a diversos tipos de fontes, conciliares, cédulas reais, manuais de confessores e

---

<sup>25</sup> TRASLOSHEROS, Jorge. *Iglesia, Justicia y Sociedad en la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004; TRASLOSHEROS, Jorge E. *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, Método y Razones*. México: Editorial Porrúa, UNAM, 2014.

<sup>26</sup> TERA, Gabriela Oropeza. *La reforma a la disciplina eclesiástica vista a través del tribunal del arzobispado de México, siglo XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. (Dissertação de Mestrado).

processos judiciais, todas analisadas com a perspectiva de preencher a lacuna historiográfica sobre a estruturação moral do clero secular que, ao longo do período colonial, tomou a frente no amplo projeto de Reforma dos costumes, e teve sua conduta transformada por tal projeto. Esses personagens demonstraram o quão tortuoso poderia ser esse cenário de reformas de conduta, e embora estivesse distante da metrópole, o clero secular esteve bem próximo à intervenção de uma constante vigilância, instrumentada através dos foros internos, ou seja, por meio da obrigação da confissão, e externos por intermédio das visitas episcopais e da justiça eclesiástica, representada por seus tribunais diocesanos.

## CAPÍTULO I

### Política Eclesiástica da Monarquia Hispânica

#### 1. A Monarquia Católica

Um dos conceitos de monarquia pode ser encontrado no sentido das monarquias bíblicas, universal, e milenarista, em que o monarca é representado como “*dominus mundi*”. No século XV, Castela não estava distante dessas inclinações universalistas, reforçadas com a união dinástica dos reis católicos. Assim sendo, o universalismo castelhano encontrou uma boa confirmação quando a Santa Sé concedeu oficial e exclusivamente aos reis católicos o domínio sobre as Índias<sup>27</sup>. Por meio do Padroado régio a coroa teria o direito sobre um conjunto de privilégios e faculdades especiais na administração eclesiástica e em troca o monarca deveria promover a evangelização, e colaborar com o projeto de ordenamento e disciplinamento social. Nesse sentido, a própria noção “universal” estaria imbricada com a defesa da fé. Esse caráter dual entre Igreja e Estado teve origens mais remotas, e que contribuíram para elaboração da tradição hispânica de fundir duas potestades<sup>28</sup>.

A religião garantida pelo rei foi, desde a Idade Média, uma lei que regia todos os aspectos da vida. O Código de Justiniano, promulgado em 529, mostra claramente que o imperador define a fé, convertendo-a em lei. Para Justiniano a distinção entre sacerdócio e império existiu apenas como duas funções, mas não como dois poderes, ou entidades, independentes. Os reis visigodos que chegaram a Espanha, ainda no século V, definiram a fé proclamada em Niceia (325), ao estabelecer qual era a religião oficial. O rei visigodo assumia plenamente as funções imperiais de *pontifex maximus*, mesmo sem o título<sup>29</sup>. Os monarcas ibéricos tornaram-se defensores da fé católica, vicários de Deus em seu reino e únicos responsáveis da salvação dos povos a eles

<sup>27</sup>PUJOL, Xavier Gil. “*Imperio, Monarquia Universal, Equilibrio: Europa y la politica exterior en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII*”. Dipartimento di scienze storiche, Perugia, 1996.

<sup>28</sup>PÉREZ, Joseph. *Filipe II e o seu império*. Lisboa: Editorial Verbo, 2007.

<sup>29</sup>MAZÍN, Óscar. *El poder y las potestades del Rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica*. IN: María del Pilar Martínez Lopez-Cano (coord). *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM, 2010. pp.53-68.

confiados. O rei Afonso X deu início a sua obra jurídica pelas questões relativas a fé. Na segunda metade do século XIII, os códigos jurídicos elaborados na península ibérica evidenciaram um certo fracasso das reformas gregorianas, no sentido das pretensões pontifícias de desempenhar o papel de imperador do Ocidente. Os reis não só, não reconheceram o papa como “*mayor en lo temporal*”, como seguiram atuando como os imperadores romanos ou bizantinos ao definir a fé, especificar as manifestações externas da religião, e velar pelo clero e seus bens. E essa foi a noção que influenciou toda monarquia hispânica.

Se durante o século XIV a presença da França na corte pontifícia havia sido predominante, para finais do século seguinte a tendência se inverteu em favor de Castela e Aragão, cujos reis receberam de Roma o título de “Católicos”. O título de “Reis Católicos” poderia significar uma possível solução para dificuldade de união dos territórios. Fato é que, quando Fernando e Isabel subiram ao trono espanhol, tornou-se evidente a convicção de que os cristãos estavam travando uma batalha, tal clima resultou no desenvolvimento de um caráter militarizado dentro do catolicismo espanhol. Se Espanha alcançou influencia na Santa Sé por conta das conquistas ultramarinas, as prerrogativas concedidas pelos papas não poderiam ultrapassar a antiga tradição do poder real. Através do Padroado a dualidade de potestades da coroa foi exercida com maior zelo no Novo Mundo que na própria península.

Na Idade Média o recurso do Padroado era uma forma de implicar o poder político na empresa de expansão do cristianismo. Mediante concessão da soberania, o príncipe adquiria o dever de estabelecer a Igreja e ajuda-la na sua obra evangelizadora. Pode-se dizer que Roma contribuiu para incrementar o capital místico da monarquia espanhola, mediante a concessão dos títulos e dignidades aos Reis católicos. Dessa forma, o Padroado foi um sistema de intervenção do poder político na vida da nova cristandade. Esse sistema era composto por etapas<sup>30</sup>, até o ponto de se tornar o direito de apresentação por parte dos monarcas de todas as pessoas destinadas ao episcopado. Nesse sentido, pode-se dizer que o Padroado foi a legislação secular sobre assuntos eclesiásticos, construída através de um processo de longas adaptações e negociações entre Igreja

---

<sup>30</sup> Para o período dos Reis Católicos podemos citar: em 1486 a bula *Orthodoxae fidei*, do papa Inocêncio VIII, concede o Padroado sobre as Igrejas de Granada, Canárias e Porto Real; Em 1493, as três bulas *Inter Caetera* do papa Alexandre VI, conhecidas como bulas alexandrinas, se referem a doação, demarcação e privilégio do governo espiritual nas novas terras e zonas de navegação entre Portugal e Castela; Em 1501 o papa Alexandre VI, através da bula *Eximae Devotionis*, concede aos reis católicos os dízimos da Igreja das Índias de Castela; Em 1508 o papa Julio II, por meio da bula *Universalis Ecclesiae*, concede o direito do Padroado indiano, depois de uma série de intentos para organizar a cristandade americana. Cito em: HERA, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

e Estado. Assim sendo, os conflitos de competência foram contínuos pelo desejo régio de exercer as potestades espirituais em matérias que Roma considerava de sua exclusiva incumbência. Em consequência, as principais contradições e conflitos da nova sociedade se expressaram num cenário eclesiástico em que se verificava certa dualidade, ou seja, clero secular (Coroa) *versus* clero regular (Papa).

A ideia de uma monarquia universal formava parte da bagagem comum de políticos e escritores europeus e convivia com a ideia de império, entendida como cabeça de toda a “*respublica christiana*”, ambas as ideias estariam sancionadas pelo Papa<sup>31</sup>. No fundo, o único verdadeiro ponto comum entre os territórios da monarquia era a unidade na fé católica, ou pelo menos, todos os territórios deveriam professá-la. A tradição hispânica criou uma comunidade em que o rei-pastor, assessorado por seus prelados, deveria guia-la até o juízo final. Com a Reforma Protestante, as diferenças de fé surgiram como uma ameaça à coesão da própria sociedade. Já com a nova dimensão imperial de Carlos V, abria-se as possibilidades de impulsionar novamente as tendências universalistas. O imperador seria a figura ideal para estabelecer uma monarquia universal, autenticamente cristã.

Teria sido, sobretudo, durante os anos compreendidos entre a vitória espanhola em Pávia, sobre o rei francês (1525), e o saque de Roma (1527) que esse messianismo universal recebeu um elaborado tratamento conceitual e literário em círculos próximos ao imperador. Alonso de Valdés, secretário real, afirmava que Carlos V sossegaria as guerras “*para que como de muchos está profetizado, debajo de este cristianíssimo príncipe todo el mundo reciba nuestra santa fe católica y se cumplan las palabras de nuestro Redentor: fiet unum ovile et unus pastor*”<sup>32</sup>. Para Valdés a ideia imperial e a política de Carlos V eram instrumentos úteis, que fariam viáveis a adoção da filosofia cristã como norma que regularia a moral e a política, através de uma reforma religiosa, eliminando assim, a principal fonte de dissensões.

Com Carlos V seria mais fácil nomear o chefe desse estado territorial tão diverso, dizia-se: o imperador; o que evitava ter de enumerar a longa série de possessões hereditárias, entre as quais não existia a mínima coesão. Carlo V podia apresentar-se como vigário temporal do Papa e, nessa qualidade, reivindicar a supremacia sobre os reis e os príncipes da cristandade. A política imperial promovia a ideia de refazer a unidade cristã mediante uma decisão firme de reforma dos

---

<sup>31</sup>Op. cit. Pujol, 1996, p.4.

<sup>32</sup>Op. Cit. Pujol, 1996, p.6.

costumes, que o imperador saberia impor tanto ao papa como aos luteranos. Aqui temos a origem da tradicional dicotomia entre católicos e protestantes<sup>33</sup>. Embora Carlos V negasse diante ao Papa Paulo III ter ambições de ser “monarca do mundo”, seguia com a “guerra justa” e conquistando vitórias<sup>34</sup>. Porém, a política exterior do imperador era complexa, e a sociedade castelhana se mostrou receosa ante a dimensão imperial germânica, que aderiu zonas que não eram de interesses políticos e comerciais tradicionais (como eram América e Nápoles), isso os colocava em contato com a Europa central, um mundo do qual não estavam tão familiarizados<sup>35</sup>.

A ideia imperial, por si só, não teria solucionado o problema da uma monarquia fragmentada de reinos justapostos. Teria sido apenas com Felipe II que a “monarquia de Espanha” passaria a ser compreendida com reciprocidade entre os distintos reinos, o que não conseguia proporcionar o conceito de “coroa” (demasiado particular) e nem o de “império” (demasiado hegemônico)<sup>36</sup>. Nesse sentido é importante fixar que com Felipe II resgatou-se a tendência de fazer de Castela o motor da monarquia. A coroa de Castela era o mais populoso, o mais rico e o mais dinâmico dos territórios que compunham a monarquia. No que dizia respeito a religião, Castela era uma representação da linguagem da divindade, em que o catolicismo criou uma identidade social baseada na repugnância para com todo o estrangeiro e herético, renegava os santos italianos e rechaçavam os abusos de Roma<sup>37</sup>. Ao pensar sobre o significado da política monárquica, sobretudo na configuração da monarquia hispânica, é preciso o esforço de apreender os valores e as categorias que sustentavam e modulavam a visão de mundo daqueles que formulavam e participavam da política. Esquecendo essa dimensão religiosa, corre-se o risco de passar longe daquele que era um dos elementos mais estruturantes do quadro constitucional que perdurou entre os séculos XVI e XVII<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup>Na historiografia do século XX, o tema foi abordado para sublinhar o que entendia ser o caráter profundamente ideológico dessas confissões. Nesse contexto, escrevia Delio Cantimori em 1937, que a religião era instrumento de reforço da autoridade dos príncipes. CANTIMORI, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Peninsula, 1984.

<sup>34</sup> Op. Cit. Pujol, 1996, p.8.

<sup>35</sup> Idem p.5.

<sup>36</sup> THOMPSON, Irving. A. A. *La Monarquía de España: La invención de un concepto*. IN: Entre Clío y Casandra: Poder y sociedad en la monarquía hispánica durante la edad moderna. F. J. Guillamón Álvarez, J. D. Muñoz Rodríguez, D. Centenero de Acre (editors). Murcia: Universidad de Murcia, 2005, p. 46.

<sup>37</sup> HSIA, R. Po-Chia. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p.76.

<sup>38</sup> LOUREIRO, Marcelo. *Iustitiam Dare. A gestão da Monarquia Pluricontinental: Conselhos Superiores, pactos, articulações e o governo da monarquia pluricontinental portuguesa (1640-1668)*. Rio de Janeiro: PPGHIS-UFRJ; Paris: EHESS, 2014. (Tese de Doutorado).

Esse quadro constitucional foi marcado por um período de forte demarcação das doutrinas, católicas e protestantes, resultando na elaboração das confissões de fé. Tais confissões eram documentos e instrumentos de caráter disciplinador e com objetivo de detalhar o conteúdo dogmático da fé confessada, fosse ela católica ou protestante. Esse fenômeno confessional tomou as Igrejas territoriais, a catequese, e o poder secular com o objetivo de consolidar seu próprio espaço de autoridade, mas não somente, teve ressonâncias entre os indivíduos que integravam os grupos confessionais. Tal quadro constitucional sofreu reavaliações historiográficas<sup>39</sup> importantes, realçando que os fenômenos religiosos, ocorridos na época moderna, deveriam ser considerados em relação direta com os fenômenos políticos, sociais e culturais.

O fenômeno confessional recebeu diversas leituras historiográficas, em geral associadas ao próprio processo de construção do Estado Moderno. A referência mais imediata tem sido os trabalhos do historiador alemão Gerhard Oestreich. Através da categoria de “disciplina social”, Oestreich pretendeu definir os processos políticos, religiosos, sociais e culturais, que com as mudanças dos finais da Idade Média se ativaram, com uma forte dialética, a fim de ordenar e regular as relações humanas, impondo modelos de comportamento que levaram a uma progressiva transformação da consciência moral e dos costumes humanos em todos os âmbitos da vida social, e em consequência, mudanças nas formas de organização política. Para Oestreich a formação e expansão do absolutismo resultou das guerras confessionais europeias, ou pelo menos, desenvolveu-se no ambiente criado por elas<sup>40</sup>.

Segundo Oestreich a resposta exitosa do Estado ao problema das guerras confessionais, teria vindo pelo lado da pura política, formulado por um grupo de pensadores e estadistas que colocavam a política acima da religião, que tediavam para uma desteologização do pensamento político. Para Oestreich essa desteologização pôde ter êxito através do seu apoio num fator

---

<sup>39</sup>Ainda no oitocentos Leopold von Ranke apresenta que os protestantes, com sua prática confessional, teriam garantido a existência de Estados independentes. Na historiografia do século XX, com Delio Cantimori, o tema foi abordado para sublinhar o que entendia ser o caráter profundamente ideológico dessas confissões. A interpretação que considerou a Reforma Católica como um processo linear, dirigido de perto pela coroa, ocorreu através dos estudos de Hubert Jedin, que propôs a superação da contradição, a saber, de um lado a visão da Reforma portadora da modernidade e da Contrarreforma como pura reação, e de outro lado, a reivindicação de uma prioridade e de uma antinomia da Reforma católica. RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do ocidente*. Revista Tempo, volume 23, número 1, Jan/Abr, 2017, p.6-8; JEDIN, Hubert. *A History of the Council of Trent*. Londres: Thomas Nelson and Sons, 2010; Para uma revisão historiográfica ver: PRODI, Paolo. *Cristianismo, Modernidade política e historiografia*. Revista de História, São Paulo: USP, número 160, junho/2009, p.107-130.

<sup>40</sup>OESTREICH, Gerhard. *Problemas estruturais do absolutismo europeu*. IN: Antonio Manuel Hespanha (org). Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, pp.179-200.

político: no Estado absolutista, então em realização. O autor defende que a razão de Estado triunfou sobre as pretensões teológicas, e sobre influência do neoestoicismo, a autoeducação e a disciplina quotidiana, voltaram a ordem do dia. Essa disciplina deixava de estar vinculada a preceitos cristãos e estaria mais voltada para submissão dos cidadãos a uma disciplina no interesse do bem comum<sup>41</sup>.

Dessa forma, a disciplina eclesiástica se converteu em só mais uma das múltiplas formas de disciplina, e o indivíduo aprendeu a interiorizar a disciplina, aceitando a autoridade do governante e as leis do estado. Segundo Rodrigues, Oestreich não teria aprofundado em como os instrumentos disciplinadores puderam ser disseminados por um Estado ainda não totalmente consolidado, de modo a possibilitar um tão amplo controle da sociedade<sup>42</sup>. Embora Oestreich não tenha como objeto de estudo a Igreja, ele proporcionou elementos para uma corrente historiográfica que pensa esse “disciplinamento social”, através do viés religioso.

Buscando resolver a lacuna deixada por Oestreich, os historiadores alemães Heinz Schilling e Wolfgang Reinhard ofereceram um quadro interpretativo em que os fenômenos religiosos são considerados em relação direta com os fenômenos políticos, sociais e culturais. Mesmo que Reinhard e Schilling apresentem a importante colaboração do Estado moderno, se afastam da visão de Oestreich, pois defendem que não teria sido o Estado absolutista que desteologizou o conflito confessional, assumindo todos os poderes para si, ao contrário, teria sido o conflito confessional entre protestantes e católicos que intercalou a teologia em todos os processos de formação social e estatal. A idade moderna não teria sido então uma época de desteologização e sim de uma enorme teologização em forma de confessionalização<sup>43</sup>.

Ambos cunharam o termo “confessionalização”, através dessa chave interpretativa, reconheceram nos séculos XVI e XVII à religião como elemento principal e regedor de todos os setores sociais<sup>44</sup>. Os historiadores alemães destacam que esse processo mobilizou estratégias de propaganda, catecismos, sermões, música sacra, imagens, peças teatrais e práticas de culto. A

---

<sup>41</sup>A diferença entre Oestreich e Max Weber é que o historiador estava fundamentalmente interessado no estado absolutista, enquanto que o sociólogo centrou sua pesquisa na natureza da disciplina religiosa. Oestreich se distancia de Max Weber ao buscar, para esse disciplinamento, que teria se tornado característico da época moderna, uma causa não religiosa.

<sup>42</sup> Op. Cit. Rodrigues, 2017, p.8.

<sup>43</sup>HSIA, Ronald Po-Chia. *Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*. IN: Ignasi Fernández Terricabras (org) Confessionalitzación I disciplinament social a L'Europa catolica (segles XVI-XVIII). Manuscripts: Revista d'História Moderna, número 25, 2007, pp.29-43.

<sup>44</sup> Idem, pp.33.

dinâmica católica foi marcada pela disciplina catequética e pela especificação confessional que se dava por meio dos documentos conciliares e seus dispositivos de aplicação. Segundo os autores, pode-se dizer que a confessionalização católica se consolidou em Trento, e provocou um reforço interno e externo das unidades territoriais, estimulou a amplitude da intervenção dos Estados sobre a Igreja, especialmente sobre os seus recursos materiais, e contribuiu para o disciplinamento dos súditos, constituindo-se, por essa via, no baluarte da afirmação do poder político<sup>45</sup>.

Fato é que, a partir do reinado de Felipe II, foram novas as dimensões e ressonâncias dadas a ideia da monarquia universal (ressonâncias que da perspectiva da Itália, da Alemanha, sobretudo luterana, e França foi ameaçadora e alarmante). Thompson caracteriza como uma “crise de associação”, quem seria o protetor único sobre a cristandade?<sup>46</sup> O papado estaria comprometido em manter o contrapeso entre França – reunida e ressurgente, baixo um rei católico que desafiava o predomínio Espanhol – e a casa de Áustria, desejosa de seguir uma política independente. Teria sido nessa ocasião que a monarquia espanhola definiria sua própria identidade, e por meio dessa definição ocorre a disputa diplomática com França durante o Concílio de Trento, a fim de determinar qual das ambas monarquias deveria ostentar precedência sobre a outra. Nessas circunstâncias a monarquia espanhola se definiu, antes de tudo, como monarquia católica, e fez da unidade religiosa um de seus componentes distintivos. Assim sendo, a monarquia católica hispânica teria feito do universalismo fundamento constitutivo de sua própria identidade confessional<sup>47</sup>. Nesse sentido, nos séculos XVI e XVII, nenhum poder político poderia ficar imóvel frente a ofensiva confessional, que ultrapassa o aspecto religioso para entrar no terreno da organização social.

Com Felipe II esse universalismo teria adquirido um tom anti-imperialista, no sentido de que o soberano não possuía o título de imperador, não podia valer-se das mesmas prerrogativas de “vigário temporal do Papa” como seu pai, e o rei da França reivindicava a honra de lhe passar à frente nas cerimônias na corte de Roma. Só o Papa poderia resolver o conflito. Fato é que, entre 1555 e 1559, Paulo IV estava disposto a alcançar o domínio mundial, e na monarquia hispânica não faltaram propostas cujo objetivo era demonstrar a legitimidade pela qual Felipe II também

---

<sup>45</sup>RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do ocidente*. Revista Tempo, volume 23, número 1, Jan/Abr, 2017, p.6-8.

<sup>46</sup>Op. Cit. Thompson, 2005, p.45-46.

<sup>47</sup>ALBALADEJO, Pablo F. “*Imperio de por si*”: la reformulación del poder universal en la temprana edad moderna. Fragmentos de Monarquía. Alianza Universidad, p.171.

poderia realizar essas mesmas aspirações<sup>48</sup>. Tommaso de Campanella em “*De Monarchia Hispanica*” de 1601 apresenta o rei espanhol como o dirigente político indiscutível da cristandade, embora expressamente subordinado ao Papa. Campanella retomaria o mito da sucessão dos impérios, em que a Espanha recebeu a missão de fazer triunfar a confissão católica no mundo.

Como adverte Thompson, frei Juan de Salazar em “*Política Española*” de 1619 tratou a grandeza da monarquia católica como máxima merecedora do título universal devido a sua grande extensão, e por fazer bandeira em defesa da fé<sup>49</sup>. Essas concepções universalistas teriam sido promovidas pelo humanismo cristão, com influência, em certa medida, de Erasmo. Conforme apresentou Thompson, a monarquia católica também teria sido expressamente definida como “Monarquia Universal” por Pedro Salazar Mendoza na obra “*Monarquía de España*” de 1611, em razão da variedade de reinos que a integravam. O licenciado Gregório López Madera em “*Excelencias de la Monarquía y Reyno de España*”, de 1597, defendia que o monarca seria aquele que enquanto rei e senhor temporal não reconhece superior algum<sup>50</sup>. Apontava um “império de por si”, sublinhando a extensão territorial, preeminência e qualidade da monarquia hispânica, apresentando Castela enquanto cabeça da Espanha, de maneira que os demais reinos deviam reconhecê-la como superior.

Porém, ao longo de todo reinado, existiu uma outra linha de interpretação, talvez mais fiel aos ensinamentos do tomismo. Preocupada em não confundir a esfera temporal com a espiritual, defendia que o papel do príncipe não era intervir nos debates de caráter teológico. Como adverte Pujol, o dominicano Francisco de Vitória apontava que o papa e o imperador não tinham faculdades de alcance planetários, se não apenas sobre a república cristã<sup>51</sup>. O jesuíta Francisco Suárez defendia que o papel do Estado é assegurar a paz civil e formar cidadãos, não homens virtuosos. Muitos escreveram contrariamente à concepção imperial, universalista e messiânica da monarquia católica<sup>52</sup>, entre eles, Fernando Vázquez de Menchaca em sua obra “*Controversiarum illustrium liarumque usu frequentium libri tres*” de 1563, destaca que o imperador podia atuar

<sup>48</sup>Op. Cit. Pérez, 2007, p.174-175.

<sup>49</sup>Op. Cit. Pujol, 1996, p. 12-13.

<sup>50</sup>Op. Cit. Thompson, p.38.

<sup>51</sup>Op. Cit. Pujol, 1996, p. 5.

<sup>52</sup>Domingo de Soto em *De iustitia et iure* de 1556 argumentou que uma comunidade política demasiada extensa, não podia desempenhar as funções de um autêntica sociedade civil, e nem proporcionar o bem-estar físico e moral de seus súditos, separados por grandes distâncias. Juan de Garnica e Juan de Mariana apontaram o tempo “império” como “*título sin contenido*”; “*apellido sin sustancia ni provecho*”. Frei Luis de León em 1583 também refutava o messianismo espanhol.

enquanto protetor da Igreja porém, isso por si só, não lhe conferia a supremacia sobre os reinos. A Igreja, por sua vez, poderia encarregar a missão suprema de defender a fé, à outros príncipes, a margem de quem ostentava o título imperial<sup>53</sup>.

Essas discussões foram latentes no Concílio de Trento entre os doutores hispânicos e franceses, e supõem-se que em resposta a esses debates, Menchaca buscou provar “*la excelsa dignidad de nuestro poderoso señor y Rey de las Españas*”. A possibilidade de que possa existir um *dominus mundi* nos termos, até então tradicionais, era refutada por Menchaca. Não seria nem por direito divino ou natural que caberia admitir a instância universal. A fundamentação estaria somente no factual, por ser o maior poderio, e nada era imutável, somava-se o fato de que em seus domínios se praticava a verdadeira religião. Albaladejo aponta que Menchaca confeccionava um desenho em que as pretensões de supremacia da monarquia católica poderiam desenvolver-se dentro de um substrato global da cristandade. Dessa forma, império particular e aspirações de domínio universal podiam chegar a conciliar-se<sup>54</sup>.

Já o diplomata Diego Saavedra Farjado compartilhava a visão de que a religião era a primeira pedra angular do Estado, porém, a monarquia universal deveria proporcionar concórdia aos povos, e a religião já não teria a força mobilizadora para tal empreitada. Pujol aponta que naquelas circunstâncias nenhum dos ramos Habsburgo podia aspirar impor uma hegemonia católica na Europa, e o peso da realidade levou França e Espanha a imposição de uma paz universal, a “Paz de Westalia” em 1648. Universalismos e particularismos, ambição e realismo, todas essas posturas se combinaram nos governantes e tratadistas espanhóis, até um ponto, como escreveu Farjado “*cansados ya de dominar, tratan más de conservarse en lo que hoy poseen*”<sup>55</sup>.

A querela do maquiavelismo também teria contribuído para opor ainda mais a Espanha à Europa. O jesuíta Pedro de Rivadeneyra com seu “*Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar e conservar sus estados*” de 1595 tornou-se um dos maiores críticos a Maquiavel. Contrapondo Maquiavel, Ribadeneyra sinalizava uma razão de Estado que fazia da religião um Estado. Já a escolástica espanhola buscava consagrar a monarquia e a autoridade régia. Consideravam a religião como primeiro fundamento da ordem social e política, bem como, defendiam uma sociedade cuja representação se alinha com o

---

<sup>53</sup> Op. Cit. Pujol, 1996, p.10.

<sup>54</sup> Op. Cit. Albaladejo, p. 179.

<sup>55</sup> Op. Cit. Pujol, 1996, p.20.

paradigma corporativista e jurisdicional<sup>56</sup>. Lembrando, que essa metáfora do corpo brotou da definição medieval do corpo místico, desenvolvida em São Tomás de Aquino, que seguia uma lógica aristotélica, segundo qual o corpo seria a única composição perfeita. Em suma, tanto a monarquia, quanto a sociedade política espanhola dos séculos XVI e XVII não eram sociedades monolíticas, dominadas por uma única ideologia. No combate que opunha humanistas e os escolásticos, era incontestável que a Inquisição fazia valer todo o seu peso a favor dos segundos e contra os primeiros<sup>57</sup>.

Dessa maneira, os debates que giravam em torno da definição do poder real, encontram campo fértil na linguagem das virtudes, cujas raízes remontavam à ética aristotélica, a Cícero, Petrarca e São Tomás, e à tradição medieval dos espelhos de príncipes<sup>58</sup>. Devido a cisão religiosa, no contexto das Guerras de Religião, já não servia a legitimação divina do rei, nem a concepção medieval que identificava esse como o guardião do direito. Para Maquiavel agir somente pela virtude, custaria a ruína dos príncipes, sua noção de virtude assume o sentido de energia, decisão, determinação, não mais incluindo o sentido cristão de virtude. Sua argumentação divorciava a política da moralidade cristã.

Até então a noção de virtude estava inteiramente vinculada ao pensamento cristão-medieval, força, temperança, justiça e prudência tornaram-se virtudes cardinais na medida em que deveriam orientar e balizar o comportamento exemplar dos homens, indicando o reto caminho, sobretudo daqueles de detinham responsabilidade destacada<sup>59</sup>. O príncipe prudente era aquele que deveria tomar conselhos, pois desde São Tomás, o ato de aconselhar remete à virtude da prudência, intrincava-se também à capacidade de distribuir justiça e oferecer o “bom governo”. Também era entendido como atributo necessário para manter os princípios católicos e de consciência. Em contradição a essas noções, estavam as ações guiadas pelas conveniências ou utilidades, atentas apenas aos interesses temporais dos governantes, e condizente com o realismo de Maquiavel<sup>60</sup>. Observa-se então que a escolha de governar por conselhos nos remete, muito mais a uma noção católica, afastando-se dos preceitos de Maquiavel.

---

<sup>56</sup> LOUREIRO, Marcelo. *Iustitiam Dare. A gestão da Monarquia Pluricontinental: Conselhos Superiores, pactos, articulações e o governo da monarquia pluricontinental portuguesa (1640-1668)*. Rio de Janeiro: PPGHIS-UFRJ; Paris: EHESS, 2014. (Tese de Doutorado).

<sup>57</sup> Op. Cit. Pérez, 2007, pp. 130.

<sup>58</sup> CURTO, Diogo Ramada. *Remédios para os males*. IN: Diogo Ramada Curto. *Cultura Política no tempo dos Felipes*. Lisboa: Edições 70, 2011, p.353.

<sup>59</sup> Op. Cit. Loureiro, p. 126.

<sup>60</sup> Op. Cit. Loureiro, p. 130-131.

No final do século XVI a obra *Ragion di Stato* do jesuíta italiano Giovanni Botero teria sido, nas palavras de Friedrich Meinecke, “um suave antídoto” nas cortes católicas contra o “cinismo e anticlericalismo de Maquiavel”<sup>61</sup>. Botero, homem da contrarreforma, defende a noção de prudência como virtude política por excelência. A política nesse período era entendida, antes de tudo, como um meio para alcançar um fim transcendente, de ordem expressamente religiosa. Nesse sentido, Botero detinha maior preocupação em conservar o Estado, do que em expandi-lo, e sua noção da razão de Estado era mais confessional, pois prudência e justiça eram baseadas nos dogmas da religião católica.

Dessa forma, se em Maquiavel “conservação” tinha um sentido, antes de tudo, na perpetuação de uma autoridade ou estado mediante a neutralização das ações de seus inimigos interiores ou exteriores, as guerras de religião na França e a reforma calvinista holandesa, imprimiram um sentido adicional e urgente ao termo: a conservação política se baseava essencialmente na defesa confessional a qualquer custo<sup>62</sup>. Assim sendo, Pedro de Ribadeneyra em seu *Tratado de la religión y virtudes*, constituiu um dos melhores expoentes europeus dessa visão confessional, apontava que a heresia ameaçava a estabilidade dos Estados<sup>63</sup>.

O mais frequente entre os tratadistas espanhóis foi defender a política que se incluía, se agrupava, com toda naturalidade na religião. A coroa personificou a prudência, junto a questão religiosa e política. Não se pretende aqui dar conta do debate em torno do conceito de razão de Estado, porém compreendemos que a variedade de circunstâncias e pensamentos, impedia formular uma única doutrina política de eficácia universal à época. Contudo, a Paz de Westfalia reafirmou a ortodoxia confessional, conforme apresentado por numerosos autores espanhóis que rejeitavam que pudesse haver uma política que não se dissolvera naturalmente na ordem superior da religião católica<sup>64</sup>.

Fato é que, no auge do papado contrarreformista do século XVI, o rei católico reforçou suas prerrogativas ante a Santa Sé, sobretudo em matérias relativas as Índias. Pensando sobre a lógica que estruturou as relações entre a Igreja e o Estado, Paiva aponta que é possível analisar que nessa época se assistiu a um reforço da intervenção do Estado na Igreja, e também da Igreja no

---

<sup>61</sup>Cito em: MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *As reformas religiosas na Europa Moderna – notas para um debate historiográfico*. Belo Horizonte: Varia História. Vol. 23, número 37, jan/jun 2007, p.130-150.

<sup>62</sup>PUJOL, Xavir Gil. *La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política*. Valencia: Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País. 2000, p.9.

<sup>63</sup>Idem, p.12.

<sup>64</sup>Idem, p.21.

Estado, teria sido um período de “teologização da política, mas também de politização da religião”<sup>65</sup>. Embora tenha existido uma literatura que invocava “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, na defesa de uma autonomia entre Igreja e Estado, ainda havia ambiguidades de competências e sobreposições de fronteiras.

Consequentemente, as dinâmicas confessionais reeditavam a antiga maneira de ser e de pensar da “*Republica Christiana*”, nesse sentido analisamos uma cultura que buscava a ordem, o controle, a integração política e a homogeneidade religiosa entre a população, especialmente no contexto das Guerras de Religião na Europa moderna. Através da consciência confessional se chegou a transformações estruturais da própria sociedade e de suas formas de organização. Isso nos sugere que longe de se propor à edificação de algo propriamente moderno, encontram-se comprometidas, essas dinâmicas confessionais, com a sobrevivência de estruturas bastante antigas.

## 1.2 Política Confessional de Felipe II

Segundo Millan, pode-se entender por confessionalização a formação das instituições e ideologias religiosas no luteranismo, calvinismo e catolicismo; isso implicou a articulação dos sistemas de crenças, no aprimoramento dos corpos clericais, na constituição e desenvolvimento de cada Igreja com seus distintos ritos porém, também se refere ao processo pelo qual se consolidaram as estruturas das monarquias na idade moderna, a imposição da disciplina social e a formação das igrejas confessionais que transformaram a sociedade. Segundo Millan, tais características expressam claramente as diretrizes políticas que Felipe II teria seguido em seu reinado, assim como, sua participação no Concílio de Trento<sup>66</sup>.

Fato é que, a interpretação que considerou a Reforma Católica como um processo linear, dirigido de perto pela coroa, tendeu a defender que o Concílio de Trento não teria problemas de aplicação. Nesse sentido, a historiografia sofreu uma enorme virada com os estudos de Hubert Jedin, que propôs a superação da contradição, a saber, de um lado a visão da Reforma portadora da modernidade e da Contrarreforma como pura reação, e de outro lado, a reivindicação de uma

---

<sup>65</sup> PAIVA, José Pedro. *O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: contaminações, dependências e dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640)*. Revista Portuguesa de História, 2008-2009, pp.383-397.

<sup>66</sup>MILLAN, Jose Martinez. *El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición*. Revista Trocadero: Revistas Científicas de la Universidad de Cádiz, número 6-7, p.103-124.

prioridade e de uma antinomia da Reforma católica<sup>67</sup>. No plano político, nasce a Igreja romana das concordatas e nunciaturas, e se desenvolvem as igrejas de Estado, diretamente ligadas ao poder político por meio de variadas configurações.

A Reforma e o próprio Concílio de Trento passam a ser vistos não como o início da época moderna, mas como o ponto de chegada de um processo de transformação, tanto de uma nova relação entre o indivíduo e Deus, como da relação pública entre o sagrado e o poder<sup>68</sup>. Pode-se dizer que, a partir daí além dos conflitos de religião, os estudos se concentraram na complexidade e nas relações de simbiose que constituiu tal período. Dessa forma, se deu mais atenção aos aspectos que conduziram à consolidação das igrejas dentro do fenômeno confessional. É nesse sentido que seguiram os estudos do historiador italiano, orientado por Jedin, Paolo Prodi.

Prodi explorou o século XVI buscando destacar a pluralidade das posições que se desenvolveram no mundo católico da época tridentina, não apenas no plano geográfico, mas por meio das estruturas diocesanas. Prodi considera que a confessionalização comporta a transferência à cada território o conflito entre poder político e poder religioso, que antes estaria manifestado de forma unitária na cristandade como rivalidade entre o papa e o imperador. Nesse sentido, Prodi buscou compreender o que significou essa transformação do ponto de vista do foro. Defende que não se pode aceitar a redução da confessionalização a um mero processo de disciplinamento social, que por sua vez, reduz esse fenômeno a um puro instrumento de poder político para a instauração da disciplina e da ordem. Como efeito, considera que as reformas, no seu conjunto, foram repostas à crise de passagem de um sistema de ordenamentos jurídicos concorrentes a um sistema de dualismos entre o ordenamento positivo emergente e a consciência cristã. E o denominador comum dessas respostas, seja das evangélicas-reformadas, seja das católicas, é a vontade não apenas de manter a Igreja como instituição, mas também de desenvolver sua característica de tribunal e foro das consciências<sup>69</sup>. Segundo Prodi todos esses fenômenos se desenvolveram não tanto por um processo externo, de secularização, mas de alguma maneira por osmose entre a esfera religiosa e político-jurídica.

---

<sup>67</sup> JEDIN, Hubert. *A History of the Council of Trent*. Londres: Thomas Nelson and Sons, 2010, v.2. Para revisão historiográfica: PRODI, Paolo. *Cristianismo, Modernidade política e historiografia*. Revista de História, São Paulo: USP, número 160, junho/2009, p.107-130.

<sup>68</sup> Op. Cit. Prodi, 2009, p.107-130.

<sup>69</sup> PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.236-239.

Também pensando sobre a aplicação do conceito no contexto católico da época moderna, R. Po-Chia Hsia aponta que teria sido o crescente poder do Estado moderno em geral e não só do Estado católico – e nesse sentido afasta-se da noção de Prodi<sup>70</sup> – que permitiu a renovação do catolicismo, ou seja, “*sin disciplina social, no hay confesionalización católica*”<sup>71</sup>. Tal processo apresenta três características, a saber, se manifestou na promulgação de ordenanças de polícia, denúncias, e esforços para incrementar o controle das instituições, esse teria sido o pano de fundo comum aos estados católicos e protestantes. Outra característica similar foi o complexo processo de construção da uniformidade e da conformidade confessional, quanto maior a disciplina social, maior seria o êxito da confessionalização. Por último, como fator de diferença, na Europa católica temos a existência de regimes duais, secular-elesiástico, o clero católico devia uma dupla lealdade, ao monarca e aos papa. Tal situação trouxe inúmeros conflitos de jurisdição entre o braço espiritual e secular. Já os pastores protestantes foram reduzidos ao mero status de funcionários<sup>72</sup>. Para Hsia sem disciplina social não há confessionalização, sem um aparato do Estado, reforçado e leal ao catolicismo, e um clero ajustado às normas estabelecidas no Concílio de Trento, a renovação católica teria inclusive topado com mais obstáculos. Porém, a disciplina social não necessariamente implicava o surgimento do absolutismo, não devemos nos esquecer da disciplina voluntária.

Teria sido nesse contexto que Felipe II promoveu a reforma dos costumes e reforçou a autoridade central exercida pela coroa. Acabou com o levante mourisco em Granada, ordenou a todos os párocos de Castela que enviassem informes sobre as práticas devocionais, investiu incansavelmente na reforma das ordenas religiosas, imposição de disciplina a todo o clero, educação dos curas párocos, abolição da liturgia antiga, adoção de uma nova missa, novo breviário e calendário, construiu um palácio que era, por sua vez, monastério e mausoléu; e contava com a Inquisição para promover o centralismo da coroa e a ortodoxia católica. Não seria apenas imposição do catolicismo tradicional, contava com ações progressistas de reformas, que muitas vezes não estavam em consonância com Trento e a política papal, embora não negasse,

---

<sup>70</sup> Estudando o cristianismo e a Igreja do ponto de vista da relação com o poder, Prodi destacou a evolução que conduziu o papado a fundar, paralelamente ao desmoronamento do universalismo da *christianitas* medieval e à consolidação do sistema de estados europeus da época moderna, um novo tipo de soberania. Nesse sentido, Prodi observa dois processos opostos e convergentes, de um lado o papado assimila as características do Estado moderno sublinhando o poder político e jurídico, e transformando a Igreja numa *societas perfecta* soberana com o Estado, e de outro lado, o próprio papado contribuiu para mudar a política, sacralizando-a. Op. Cit. Prodi, 2005.

<sup>71</sup> Op. Cit. Hsia, 2007, p. 36.

<sup>72</sup> Op. Cit. Hsia, 2007, p. 36-38.

em certos momentos, o apoio ao papado na hora de defender as fronteiras católicas. O objetivo é apresentar, através dos decretos de reforma do concílio de Trento, os reflexos da conduta ideal e do disciplinamento ao corpo eclesiástico, e por sua vez, a posição da monarquia nesse esforço de reforma para uniformizar os comportamentos e mentalidades dos clérigos.

Felipe II participou ativamente, através de seus embaixadores, do Concílio de Trento, principalmente na terceira etapa do concílio, entre 1560 a 1563, seguindo o projeto de reforma e fortalecimento da Igreja em seus territórios, e cuidando para que seus privilégios não fossem prejudicados. Importante lembrar que, as condições políticas já tinham mudado consideravelmente no período, somente Portugal, Espanha e Itália permaneciam fiéis a Roma, na França o rei estava indeciso se aderiria ou não a nova fé calvinista, e nos Países Baixos o protestantismo luterano cobrava novos adeptos. Era urgente a reunião do Concílio para deter o avanço protestante nas regiões que permaneciam fiéis a Roma. Felipe II não se limitou à defesa de seus direitos, mas assumiu a prerrogativa de intervir em alguns dos temas do Concílio, inclusive quando não afetavam diretamente seus territórios. Conforme apontou Pereira, sem dúvida o Concílio de Trento foi um confronto entre o episcopado e o papado, entre o episcopado e o poder secular, por um projeto que alçasse os bispos ordinários ao papel de condutor daquela empreitada reformadora<sup>73</sup>.

A discussão sobre o dever de residência, retomada na terceira etapa do Concílio, era para Felipe II um assunto de questão disciplinar, pois apenas com a total sujeição dos bispos, poderia ser exercida sua autoridade e com isso, centralizar seu mando sobre a Igreja. Nesse sentido, a monarquia invocava a tradição dos bispos como agentes políticos, conselheiros reais, principais executores da reforma dos costumes que se buscava implementar. Não obstante, as discussões apontavam que não se poderia cumprir o ministério sacerdotal “se abandonarem como mercenários o rebanho que lhes foi confiado”<sup>74</sup>, pois era costume encontrar alguns sacerdotes que “andavam vagando em diversas cortes ou ficavam ocupados em agenciar negócios temporais”<sup>75</sup>. O debate colocava luz sobre a crise que enfrentava a Igreja, e culpava o episcopado pelos abusos e excessos, pois o que se via eram “homens jovens, pouco instruídos e que acumulavam

---

<sup>73</sup> PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de História, 2017. (Tese de Doutorado).

<sup>74</sup> Concílio de Trento, sessão VI, decreto de reforma I. Disponível em: [www.crco.com.br/downloads/credos](http://www.crco.com.br/downloads/credos)

<sup>75</sup> Idem.

benefícios e não residiam nas suas dioceses”<sup>76</sup>, e conseqüentemente, eram negligentes com suas obrigações pastorais, além de compactuarem com costumes mundanos acumulando para si rendas de suas igrejas.

Os curialistas, majoritariamente italianos, eram opostos aos argumentos levantados pelos bispos reformadores, em sua maioria bispos ibéricos, que defendiam a residência episcopal como uma obrigação divina, uma vez que, a própria potestade episcopal seria emanada diretamente de Deus e não conferida pelo papado. Os embates sobre o direito de residência esbarravam em duas condições: as exceções papais para os bispos se ausentarem e os cargos de governo encomendados pelos monarcas aos prelados. Hsia nos lembra que “fazer carreira na cúria papal supunha depender da acumulação de benefícios e a dispensa do dever de residência, que se convertia no suporte do clientelismo exercido pelo papado”<sup>77</sup>. O partido curialista vetava qualquer discussão sobre o assunto, e o partido dito reformista, liderado pelo arcebispo Guerrero de Granada, denunciava o obstrucionismo romano como principal obstáculo para levar a cabo a reforma da Igreja.

Apesar dessas dificuldades, Trento declarou obrigatória a residência e autorizou algumas exceções, como no caso de ausentar-se para cumprir obrigações papais ou reais. Aprovado na sessão XXIII, o decreto surgia com um caráter mais disciplinador, corrigindo a negligência em residir. Porém, apontava como justificativa para ausência, as necessidades urgentes, e as obediências devida à Igreja ou à Coroa, tais exceções ainda eram vagas e generalizantes<sup>78</sup>. O texto afirma a obrigação de residência mesmo aos Cardeais, porém não formaliza novas penas, e mesmo sendo encarada como obrigação, a falta da afirmação do *ius divinum* permitia que as dispensas seguissem sendo possíveis. As ausências eram permitidas por dois meses em cada ano, ou no máximo três meses. Para os bispos ibéricos o decreto mostrou-se pouco útil no combate à negligência<sup>79</sup>.

Outro ponto de tensão entre Felipe II e o papa durante o concílio, foi no quesito sobre as visitas dos bispos aos cabildos. Os bispos reformadores defendiam o fortalecimento do episcopado, já a cúria, defendia que os cabildos continuassem isentos em certos casos da jurisdição do bispo, advertindo que o cabildo era a única instância que poderia atuar como

---

<sup>76</sup> Op. Cit. Pereira, 2017, pg. 128.

<sup>77</sup> Op. Cit. Hsia, 2010, p. 38.

<sup>78</sup> Concílio de Trento, p. 98.

<sup>79</sup> Op. Cit. Pereira, p.150.

contrapeso nas dioceses hispânicas. Os decretos da sessão XXV limitaram algumas funções dos prelados frente aos cabildos, porém lhes deixou certa margem de ação que permitiu sujeita-los à sua jurisdição. Acolhendo parte das reclamações dos bispos reformistas, o decreto regulou a periodicidade das visitas pastorais, que passaram a ser entendidas como ponto central para o disciplinamento dos clérigos e laicos. Afirmaram o poder episcopal de absolvição de alguns delitos e certificaram que as penitências públicas poderiam ser ministradas pelos bispos. Contudo, seria trabalho dos concílios provinciais pós-tridentinos, e sobretudo da política real, ajustar esse decreto a cada uma de suas dioceses<sup>80</sup>.

Os capítulos de reforma da Sessão XXIV ampliaram os poderes episcopais diante ao clero local, secular e catedralício, conferindo aos bispos autoridade especial no que tange a correção dos erros contra a fé e a conduta. A sessão instituiu a obrigatoriedade da visita que o bispo deveria realizar em sua diocese, tendo como objetivo central introduzir a doutrina, promover os bons costumes e corrigir os maus, inflamar o povo com exortações e conselhos à religião, paz e inocência<sup>81</sup>. Os decretos sobre a visita estruturam de maneira concreta a jurisdição do bispo sobre seus diocesanos, apresentando-o enquanto executor da justiça em seu território, eles deveriam ter o direito e o poder de “ordenar, moderar, castigar e executar, tudo o que lhes parecer necessário, segundo sua prudência, em ordem da emenda de seus súditos e à utilidade de sua diocese, em todas as coisas pertencentes à visita e à correção de costumes”<sup>82</sup>.

Felipe II defendeu a jurisdição episcopal, assim como, a independência dos Tribunais episcopais frente aos argumentos de Roma, que por sua vez, decretavam que os processos em que os acusados pediam por apelação à sentença deveriam ser dirigidos ao Tribunal Metropolitano mais próximo, e em certos casos deveriam ser trasladados à Roma. O monarca buscava evitar a intromissão do papa nos processos que se realizavam nos tribunais eclesiásticos, assim como, pretendia centralizar sua política eclesiástica através da figura do bispo por ele nomeado. O monarca foi vitorioso nessa questão, pois na sessão XXIV, capítulo XX, ordenou-se que a apelação se daria no reino e não em Roma<sup>83</sup>. Felipe II utilizou o concílio de Trento para reforçar sua autoridade como monarca que pretendia ser o líder na reforma da Igreja, sobretudo, porque lhe interessava eliminar qualquer interferência da hierarquia romana na disciplina do clero em

<sup>80</sup> TERA, Gabriela Oropeza. *La reforma a la disciplina eclesiástica vista a través del tribunal del arzobispado de México, siglo XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. (Dissertação de Mestrado)

<sup>81</sup> Sessão XXIV, cap. III.

<sup>82</sup> Idem, Cap. X.

<sup>83</sup> Concílio de Trento, Sessão XXIV, decreto sobre la reforma cap. XX.

seus reinos. Para consegui-lo deveria assegurar a jurisdição sobre seus funcionários, eles seriam os agentes responsáveis por aplicar a reforma, e como resultado esperavam conseguir o fortalecimento da Igreja em seus extensos estados, o que por sua vez, fortalecia também a monarquia.

Fato é que, a reforma católica não teve início ou se concluiu com Trento. Em 1564 Felipe II aprovava os decretos do Concílio, agindo com ressalvas para com aqueles decretos que pudessem afetar os privilégios da coroa, “*interponiendo a ello nuestra autoridad y brazo real, quanto será necesario y conveniente*”<sup>84</sup>. O monarca pretendia evitar a intervenção do papado na execução e interpretação dos decretos tridentino, agindo contra a admoestação proposta pelas atas do concílio, em que apenas o Papa estaria apto para resolver as dificuldades de interpretação dos decretos. A Junta Magna convocada em 1568<sup>85</sup>, e presidida pelo cardeal Diego de Espinosa, foi palco das ações reformistas propostas por Felipe II e que não necessariamente seguiam as ordenanças papais. Discutiu-se a pretensão papal de enviar núncios aos bispados americanos, como resposta aos insistentes informes sobre uma evangelização insuficiente e a indisciplina do clero. O papa acabou decidindo não enviar núncios à América, evitando novos embates com a coroa.

A Junta Magna também delimitou a jurisdição dos tribunais reais e eclesiásticos, em que todas as medidas relacionadas a jurisdição episcopal, permitiria evitar a intervenção de outras autoridades, e o mais importante, controlar a administração da justiça. Uma pronta resposta foi a bula papal “*In Coena Domini*”, que tratava das excomunhões e penas reservadas a absolvição papal. Como resultado da Junta Magna, o rei mandou por meio de seu embaixador em Roma, Juan de Zúñiga, um documento com diversas petições ao papa. Nesse documento o monarca

<sup>84</sup> Documento publicado por Leticia Pérez Puente: *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-164)*, México, IISUE-UNAM, 2010. “*Execución y cumplimiento, conservación y defensa de lo ordenado en el santo Concilio de Trento*” Don Felipe II en Madrid por real cédula de 12 de julio de 1564”, pp. 220 y 221.

<sup>85</sup>O modelo de sistema administrativo adotado pela monarquia hispânica foi o Sistema de Conselhos, cuja missão imediata era assessorar o monarca. Para atender os negócios mais particulares dos distintos reinos, se requeria a participação dos diversos Conselhos (de Estado, de Guerra, de Inquisição) para isso se recorria a criação de Juntas de governo. Os motivos para constituição de tais Juntas foram os mais diversos, e a Junta Magna de 1568 tinha como objetivo fortalecer a Igreja indiana. Nela se reuniram os representantes do Conselho das Índias, do Conselho da Fazenda e do Conselho de Castela; também os representantes das três principais ordens mendicantes, o agostinho Bernardino de Alvarado, o dominicano Diego Chaves e o franciscano P. Medina. Além do visitador e presidente do Conselho das Índias, Juan de Ovando, estiveram presentes o vice-rei Francisco de Toledo e o mestre-escola da catedral metropolitana do México, Sancho Sánchez de Muñón. A Junta Magna buscou discutir e definir novas medidas em assuntos econômicos e administrativos da Igreja indiana. RAMOS, Demetrio. *La crisis indiana y la Junta Magna de 1568*, Jahrbuch für geschichte von staat,wirtschaft und gesellschaft Lateinamerikas, Köln, Böhlau Verlag, 1986, p. 6-7. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view>

manifestou sua preocupação com a justiça, e ligada a essa questão estava a petição de que os bispos tivessem uma maior jurisdição nos casos reservados, assim como, instrumentos necessários para poder levar a cabo um processo judicial do início até a sentença final<sup>86</sup>.

Como resultado direto da Junta Magna e da legislação elaborada por Juan de Ovando entre 1563 e 1565, Felipe II autorizou a publicação da “*ordenanza de patronazgo*” que formava parte do livro I *De la gobernación espiritual*, nesse livro se encontra plasmado os projetos da corte a respeito da organização e funcionamento do tribunal episcopal, embora o livro não tenha sido totalmente publicado, devido a morte de Ovando, suas partes se tornaram conhecidas através das cédulas reais<sup>87</sup>. Em 1574 a “*cédula del patronato*” ampliou os privilégios dados aos reis católicos e introduziu mecanismos concretos para fazer efetivo o direito de apresentação, mediante o qual o rei pretendeu sujeitar todo o clero. A ordenança não tratou das características morais que deveriam ter os clérigos, não obstante, através do livro I *de la gobernación espiritual*, encontramos um possível perfil ideal:

[...] piden y quieren ser ordenados por declinar el foro secular y exemptarse dél; ni los que no son legítimos ó legitimados; ni los que no son baptizados y confirmados; ni los que no son de edad legítima [...] ni los ereges, apóstatas, cismáticos, simoniacos, descomulgados, suspensos ó entredichos jure vel ab homine; los homicidas de hecho y de mandato, salvo si durmiendo comettió el delitto ó fuera de juicio ó siendo menor de siete años; el sedicioso ó percursor y vengador de sus injurias; el irregular, el perjuro, el infame, ó los que exercitan officios ó artes viles [...] el furioso ó endemoniado; el enfermo de gota coral ó mal caduco [...]<sup>88</sup>

O livro de Ovando reiterou inúmeras outras obrigações e deveres dos clérigos, assim como, dos bispos, e apresentou que nenhum clérigo poderia passar ao território americano sem a licença do Conselho das Índias, e para tal deveria ser examinado os antecedentes de vida e costume, letras e conhecimentos, conforme elaborado em Trento. O vínculo que o arcebispo do México, Pedro Moya de Contreras, tinha com Ovando permitiu-lhe estar ciente das políticas eclesiásticas que estavam se definindo na península. Não é por acaso que Moya de Contreras inicia uma ampla reforma na Igreja americana através do terceiro concílio provincial mexicano. Nesse sentido, é

<sup>86</sup>Op. Cit. Tera, 2012, p.55.

<sup>87</sup>Documento publicado por Lericia Pérez Puente em: *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555 1647)*, México, UNAM-IISUE, 2010. Cito em: Terra, 2012, p.55.

<sup>88</sup>Título III “de los siete sacramentos de la santa iglesia”, Parágrafos 24 a 26.

possível perceber que teria sido através dos documentos emanados pela Junta Magna, e das leis e ordenanças recopiladas por Juan de Ovando que se daria uma maior força jurídica aos bispos espanhóis nas distintas dioceses, assim como, maior alinhamento para a reforma do clero.

Felipe II apostou na reforma apoiando os concílios provinciais, nos quais se pretendeu adaptar a legislação tridentina as respectivas dioceses, para tal nomeou seus representantes – o que produziu grande desgosto em Roma, que tomava a atitude do rei como intromissão em sua jurisdição – para que lhe informassem do desenvolvimento dos mesmos. Esses representantes reais deveriam seguir as instruções elaboradas pelo doutor Martín de Velasco, que abordavam o que deveria ser discutido e os procedimentos corretos<sup>89</sup>. Os principais obstáculos da reforma eram os cabildos catedralícios, pois vale lembrar que o absentismo episcopal, próprio da época pré-tridentina, havia provocado um vazio de poder nas distintas dioceses, e os cabildos usurpavam em muitas ocasiões poderes e funções próprias da autoridade episcopal. Como já apresentado, os corpos capitulares eram opostos as pretensões centralizadoras dos bispos e receosos frente as visitas pastorais<sup>90</sup>. Outro grande obstáculo era, erradicar as condutas imorais e a preocupação com uma melhor formação intelectual do clero, assim como, a patrimonialização dos benefícios eclesiásticos pelos segundões das oligarquias locais.

O reinado de Felipe II também assistiu à escalada de poder dos letrados, servidores que tomaram a defesa do regalismo, liderados por um longo tempo pelo cardeal Diego de Espinosa<sup>91</sup>, que tomou à frente das reformas religiosas, assim como, a reestruturação da Inquisição, contribuindo para implantação do disciplinamento social. No que tange a administração, Espinosa empenhou-se em formar uma rede clientelar na eleição dos membros pertencentes ao Santo Ofício, buscando formar uma sintonia entre a hierarquia eclesiástica e a inquisitorial. Muitos membros do conselho da Inquisição foram convertidos em bispos, e boa parte dos comissários do Santo Ofício formavam parte do aparato eclesiástico<sup>92</sup>. Algumas modificações no tribunal foram

---

<sup>89</sup>Op. Cit. Millán, Revista Trocadero, p. 16.

<sup>90</sup>Op. Cit. Arturo, 2000, p. 20.

<sup>91</sup>Nascido em Navarra, Espinosa era um verdadeiro produto da meritocracia universitária. Estudou em Salamanca e no colégio de São Bartolomeu, onde se formavam a elite destinada a servir à monarquia. Auditor da Chancelaria de Valladolid, regente de Navarra, e presidente do Conselho Real em 1566, também inquisidor-geral. Foi promovido cardeal em 1568. Durante vários anos, Espinosa foi, depois do rei, o homem mais poderoso da Espanha. Op. Cit. Pérez, 2007, p. 64.

<sup>92</sup>Para Millan essa característica social dos membros do Santo Ofício, reproduzia a configuração da sociedade estamental típica do Antigo Regime. Op. Cit. Millán, Revista Trocadero, p.19-20.

essenciais, dota-lo de independência econômica, uniformidade processual, racionalização dos distritos, a generalização das visitas e a criação de novos tribunais<sup>93</sup>.

Os intentos de moralização da vida cotidiana realizados pelas visitas pastorais podem nunca terem triunfado por completo, conforme aponta García, os estudos dessas visitas nos mostram como persistiram práticas que não eram do agrado da hierarquia eclesiástica<sup>94</sup>. Os bispos visitantes se esforçavam continuamente para fazer valer a obrigatoriedade da missa dominical, assim como, reprimir o concubinato, os sortilégios, as superstições, e os desvios morais. Os sermões, acusando no púlpito as condutas imorais, ou repreendendo no confessionário, eram tarefas do enquadramento doutrinal e social. A repressão também estava nas mãos do aparato inquisitorial que a partir de 1540 assumiria a tarefa de controlar a moral contrarreformista, dirigindo-se aos cristãos para desterrar de suas vidas as condutas mais atrevidas (bigamia, blasfêmia, superstição, solicitação), assim como, acelerou o ritmo contra os alumbrados, protestantes e mouriscos. García cita cartas dirigidas aos inquisidores, saídas da Suprema, nas quais os informa de como deveriam agir por meio da repressão na tarefa da reenvigelação, da vigilância, da inspeção e do castigo, daí que *“el párroco deve inculcar la noción de pecado, y el inquisidor reprimirá”*<sup>95</sup>.

As inquietações religiosas tinham assumido na Península Ibérica uma forma bastante original, ali era o humanismo, mais do que o luteranismo, que constituía a maior tentação. Visava-se toda a espécie de espiritualidade que desse largas à livre inspiração dos fiéis, à interioridade, e às efusões do coração<sup>96</sup>. Nesse sentido, vale pensar que o clima intelectual da época condenava homens como o arcebispo e primaz da Espanha, Bartolomé Carranza<sup>97</sup>, que procurava compreender, explicar, convencer, em uma época onde o mínimo desvio no vocabulário parecia já constituir uma concessão as ideologias consideradas heréticas. Segundo Hsia, o caso Carranza refletia três pontos básicos do confessionalismo hispânico: a grande autoridade e a imbatível opinião de si mesma que tinha uma monarquia que se considerava a mais incondicional defensora

---

<sup>93</sup> Op. Cit. Arturo, 2000, p. 24.

<sup>94</sup> Idem, p. 163.

<sup>95</sup> Op. Cit. García, 2000, p.24.

<sup>96</sup> Op. Cit. Pérez, 2007, p.86-87.

<sup>97</sup> Carranza era acusado por ter mantido conversas comprometedoras com o imperador no leito de morte, por não ter denunciado luteranos que tinham ido confessar-se com ele, e ainda, por ter publicado um Catecismo que exigia ser revisto em uma série de pontos. No seu Catecismo, Carranza distinguia duas maneiras de se conhecer Deus: por um lado, a ciência teológica que se adquiria através da leitura e do estudo e, por outro, a sabedoria enquanto dom do Espírito Santo. Essa segunda maneira parecia-lhe tão válida quanto a primeira, e isso rendeu-lhe suspeitas de ser conivente com experiências místicas ditas como heréticas.

da fé; o enorme alcance de uma Inquisição cujo poder ninguém escapou, fosse qual fosse sua posição ou status; e a grande legitimidade da qual gozavam ambas instituições, pouco questionadas pela maioria da população, que parecia considerar a forma espanhola mais perfeita de catolicismo<sup>98</sup>. Para Hsia a imagem negativa da Inquisição obscureceu um feito fundamental: foi o catolicismo hispânico que criou a Inquisição moderna e não o contrário.

Refazendo os passos de Felipe II, Terricabras aponta que o rei aceita na Monarquia os decretos de Trento, mas na prática se declara o que garante sua execução e se encarrega que não seja feito em detrimento dos privilégios e da autoridade da coroa. O rei não discute o fortalecimento da autoridade episcopal, porém através do *Patronato Real* nomeia ele mesmo os bispos, mantém inalterável sua dependência à respeito da Coroa e, de certo modo, leva ao fracasso as tentativas do papa de dirigir a ação pastoral do episcopado. O rei favorece a reforma moral e doutrinal da população, porém mediante a Inquisição sobre vigilância dele mesmo<sup>99</sup>. Segundo Terricabras, é através desse histórico específico que a teoria da confessionalização nos resulta com maior utilidade.

Terricabras destaca três pontos essenciais da originalidade dessa política confessional de Felipe II, primeiro apresenta que a estrutura hierárquica definida em Trento poderia ser um “contra-poder” temível aos monarcas, e assim o considerava Catarina de Médici na França, mas Felipe II tende a opção de controle, e não se limita em apenas aceitar os decretos, dirige e lidera sua aplicação. Assim sendo, o controle sobre o clero se converte no ponto fundamental de toda essa mescla dos interesses religiosos e políticos próprios da confessionalização. Em segundo lugar apresenta que, através do *Patronato* o rei desenvolve o programa político de controle do clero, programa perfeitamente comparável a outros soberanos europeus. E por último destaca que a política de Felipe II não se limitou a impulsionar a reforma moral e espiritual das ordens, mas também a controlar suas estrutura internas por diversos mecanismos<sup>100</sup>. Esses pontos referentes ao controle do clero provoca conflitos com os distintos papas, e tais conflitos são apresentados por Terricabras não tanto como um problema de conteúdo dogmático, mas uma rivalidade pela liderança da Reforma. A partir desses pontos, Terricabras defende que a resposta de Felipe II dada ao problema do desenvolvimento da Contrarreforma teria sido mais “sutil” que a resposta de

---

<sup>98</sup>Op. Cit. Hsia, 2010, p. 71.

<sup>99</sup>Idem, p.377.

<sup>100</sup>Op. Cit. Terricabras, 2000, p. 377-378.

outros monarcas da época. Não foi uma ruptura consumada como fez Isabel I, tampouco o galicanismo dos monarcas franceses<sup>101</sup>.

Levando em consideração esses aspectos, foi possível perceber que, através das políticas de Felipe II, a ideia imperial tomou outro sentido, mais alinhado com a estruturação e defesa de uma ortodoxia. Suas medidas buscaram implementar tal ortodoxia, levando-o a atuar firmemente no Concílio de Trento e causando embates com a Cúria romana. Reavaliando suas ações políticas-eclesiásticas, podemos compreender que a monarquia hispânica, principalmente no reinado de Felipe II, foi pensada surgindo mais da dimensão religiosa, do que em oposição a ela. Enfatizando o caráter sagrado, enquanto defensora da fé, a monarquia hispânica esteve calcada em bases católicas e lutou para defender sua precedência como tal. Em conformidade com esses aspectos, ganhou ênfase na época moderna uma literatura de bom comportamento, de caráter educacional/pedagógico, que buscava disciplinar a conduta do corpo eclesiástico, vistos como agentes centrais na reforma dos costumes. Nesse sentido, acreditamos ser necessária a compreensão da concepção de moral que estava por trás da elaboração do perfil eclesiástico. Essas discussões canônicas sobre moral nasceram dessa transformação social, e sobretudo, confessional. As reformas na conduta do clero passam por essas concepções e estão inteiramente conectadas com as ações de disciplina da monarquia. Não obstante, já não se poderia impor uma hegemonia católica na Europa entre os séculos XVI e XVII.

### **1.3 *Luz del Alma*: a moral católica e a construção do sacerdote perfeito.**

Com Felipe II se iniciava um processo mais consistente do catolicismo confessional, inserida nesse processo estava a reforma dos costumes do estamento eclesiástico. Nesse sentido, uma das preocupações centrais dos bispos espanhóis no Concílio de Trento foi a carreira eclesiástica. Os bispos defendiam que essa deveria ser guiada, principalmente, pela virtude. Lembrando que, a chave do programa reformista após Trento foi potenciar a relevância que os clérigos deveriam ter em suas comunidades, tornando-se em máximo exemplo de autoridade e moral. Para elaboração de um perfil eclesiástico, que pudesse estar em consonância com o novo cenário confessional, Trento se valeu dos movimentos de reforma da própria teologia católica. Utilizando a noção de

---

<sup>101</sup>Idem, p. 378-379.

moralidade para construção do perfil ideal do clero secular, do qual seria exigido novas funções na mais ampla reforma dos costumes, encabeçada pelo monarca.

Quando os historiadores do cristianismo centraram suas investigações no desenvolvimento dos dogmas cristãos, a moral se distanciou das investigações históricas, separada da dogmática na época moderna. Não pretendemos apresentar a história da teologia moral<sup>102</sup>, buscamos analisar algumas linhas de fundo que dirigem essa história, concentrando, sobretudo, nos elementos centrais que formaram a estrutura, e determinaram a organização do conceito de moral católica para época moderna. Posta em discussão nesse período, teria sido formulado um novo conceito de moral, desenvolvido numa linha sólida capaz de tecer as discussões da Reforma católica e protestante. Dessa forma, precisamos levar em conta o trajeto que o conceito sofreu, e como esse será aplicado na época confessional, e por sua vez, nos manuais e tratados que buscavam a perfeição da atuação eclesiástica.

Fato é que, diversas situações históricas projetaram a imagem normativa do homem, tal imagem constitui a matéria da moral. Dito de outra forma, a ideia de homem surge da imagem normativa que os diversos sistemas sociais proclamam em suas sínteses morais. A moral cristã para época moderna teria sido, antes de tudo, uma moral da pessoa, do indivíduo<sup>103</sup>. O marco moral se converteu no princípio que trata dos valores e das pautas de conduta que se exigia do indivíduo, para assim configurar sua personalidade. Os objetos da moral seriam os valores, as obrigações, virtudes e bens de cada indivíduo.

No período patrístico<sup>104</sup>, até meados do século XII, a teologia moral não estava plenamente constituída, não havia recebido uma organização sistemática, isso não significa que os Padres da Igreja não tenham desenvolvido suas posições sobre a moral. A moral era considerada uma teologia da perfeição, que indicava o fim a que se deveria chegar, priorizando, sobretudo, a busca pelas virtudes. Produzida no seio monástico, a moral era o modo de refletir sobre a busca da

---

<sup>102</sup> Sobre a teologia do período ver: M. Grabmann. *Historia de la teología católica*. Madrid, 1940; E. Vilanova. *Historia de la teología Cristiana*. Barcelona, 1985; M. Vidal. *Moral de actitudes*. Madrid, vol. 3, 1988; J.L. Illanes e J. I. Saranyana. *Historia de la teología*. Madrid, 1995.

<sup>103</sup> O cristianismo desenvolveu um fator importante na tomada de consciência da pessoa humana, porque a cosmovisão cristã apresenta um horizonte religioso onde se adquire maior profundidade e autenticidade na dimensão ética do ser humano. Surge assim, um conjunto de categorias de antropologia teológica que deu realce cristão ao valor ético da pessoas enquanto indivíduo. Nesse horizonte, o homem é compreendido como imagem de Deus, e como reflexão de Cristo. Op. Cit. M. Vidal, 1988.

<sup>104</sup> Patrística é o nome dado à filosofia cristã dos três primeiros séculos, elaborada pelos Pais da Igreja, os primeiros teóricos - daí "Patrística" - e consiste na elaboração doutrinal das verdades de fê do cristianismo e na sua defesa contra os ataques dos pagãos.

perfeição, assim sendo, era mais especulativa e pouco atribuía as condutas cotidianas dos cristãos. Nessa visão, abarcava-se toda a escritura sagrada, porque a questão principal na moral era a felicidade, ou melhor, a salvação, e os caminhos que conduziam à ela<sup>105</sup>.

Entre os eclesiásticos latinos, a obra de Santo Agostinho marca a história da moral cristã, seu ponto de partida foi a questão da felicidade e da caridade. Assim sendo, as virtudes tomadas da filosofia grega foram transformadas e definidas como formas de caridade por Santo Agostinho, entendidas como objeto da moral cristã<sup>106</sup>. Tornou-se então recorrente no pensamento teológico a moral enquanto ensino das virtudes cardinais, a saber, prudência, justiça, fortaleza e temperança. Essa seria a base para construção do perfil ideal de qualquer cristão, e principalmente, do estamento eclesiástico. A moral agostiniana toma o sermão da montanha como modelo perfeito da vida cristã, interpretado não como um conjunto imperativo de obrigações, mas como uma obediência primeiramente interior, que seria própria da caridade. Em suma, a moral agostiniana apresenta a lei divina enquanto guia da ação.

No século XII a escolástica representou o ápice da produção intelectual da Europa cristã. A fundação das universidades, assim como, a estruturação das regras das ordens mendicantes, são os acontecimentos centrais para formação das escolas teológicas. Nesse período buscou-se demonstrar, por meio do raciocínio lógico, a autenticidade dos dogmas cristãos. Consistiu-se na confrontação franca, entre razões contrárias e favoráveis de um problema teológico. Nesse sentido, a filosofia deveria desempenhar um papel auxiliar na realização desse objetivo. Como método, a escolástica recuperou as obras antigas, principalmente os escritos dos fundadores das ordens mendicantes, e utilizou a dialética como instrumento principal da razão na elaboração da ciência. A escola franciscana optou pela teologia especulativa, uma sabedoria mais contemplativa e mística, enquanto que a escola dominicana preferiu uma teologia mais racional e empírica<sup>107</sup>. A partir dessas escolas todos os problemas de teologia moral teriam sido examinados.

É nesse contexto que, Pedro Lombardo, professor na Universidade de Paris, e bispo de Paris no seu último ano de vida, escreve suas *Sentencias de los Padres*<sup>108</sup>, que se converteu posteriormente em um manual obrigatório de ensino teológico. Mesmo não atribuindo um lugar

---

<sup>105</sup>PINCKAERS, Servais. OP. *Las Fuentes de la Moral Cristiana – su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA Universidad de Navarra, 2007.

<sup>106</sup> Op. Cit. Pinckaers, 2007, p. 179.

<sup>107</sup> Esse dualismo nem sempre foi rígido, embora essas diferenças teológicas refletiam-se nas facções políticas. Op. Cit. Vilanova, 1985.

<sup>108</sup> Cito em: Pinckaers, 2007, p.269.

próprio as questões morais, apresenta o tópico da moralidade intrínseca dos atos, independente da intenção. Tratava a moral via outros temas, como o estudo do pecado original, as virtudes de Cristo, e as bem-aventuranças. Apesar de novas contribuições, nas *Sentencias* continuam a predominar a ética agostiniana, e a moral paulina. Essa última, conectava a normatividade do homem com a pessoa de Cristo, como exemplo máximo da existência cristã. O estudo próprio da moral se ampliou com a *Suma* de Alejandro de Hales<sup>109</sup>, a obra realiza um vasto agrupamento da matéria moral em duas partes: por um lado os pecados, e por outro, as leis. Hales pensava a penitência como virtude.

Hales fez parte dessa primeira geração escolástica, e pode-se dizer que, fundou a escola franciscana de Paris, seguindo a vertente agostiniana, e era leitor assíduo de Lombardo. Como autor de transição, em sua obra a forma de pensar platônica e aristotélica se complementam. Hales defendeu a concepção de uma teologia que advogava pela inteligência, em favor da compreensão das coisas divinas. Em suma, percebeu a teologia como sabedoria e como ciência de experiência espiritual. A obra de Hales influencia diretamente S. Tomás de Aquino porém, diferente de Hales, o doutor angélico situa as virtudes em primeiro plano, inaugurando uma nova vertente para teologia moral, seguindo a corrente dominicana.

A compreensão do homem como imagem de Deus é o que permite Aquino dar qualidade teológica ao estudo que realiza sobre os aspectos morais da vida cristã. Nesse sentido, Aquino compreendia que o homem é dotado de livre domínio sobre seus atos. Quando o homem se tem em si mesmo, sobretudo, consciente da sua imagem de Deus, conseqüentemente, ele será um ser moralizado<sup>110</sup>. Dessa forma, a obra humana encontra, na conformidade com o arquétipo divino, sua razão de ser e sua perfeição. A moral cristã em Aquino é, uma moral centrada na compreensão antropológica do homem como imagem de Deus. Essa instância moral produzia, segundo Aquino, um movimento racional de retorno do homem a Deus. Tal noção de retorno está vinculada a ideia de *fim último*, anteriormente inaugurada por Aristóteles<sup>111</sup>, e reinterpretada por Aquino.

---

<sup>109</sup> Cito em: Illanes e Saranyana, 1995, p.38.

<sup>110</sup> Op. Cit. M. Vidal, 1988, p.22.

<sup>111</sup> O ideal moral de Aristóteles era o homem virtuoso. A ética para Aristóteles tinha uma orientação social, formulada a partir dos traços que configuravam a vida prática do homem civilizado. Toda dimensão moral do homem consistia em assegurar a felicidade, ou seja, o bem viver, esse era o fim último. Essa felicidade não poderia ser identificada com prazer, honra, ou lucro. Tal felicidade está relacionada a uma atividade específica do homem, a saber, a contemplação. Nesse sentido, a atividade mais elevada do homem é a contemplação filosófica. Essa

Aquino agrupou as virtudes cristãs, a saber, fé, esperança e caridade, com as virtudes aristotélicas, prudência, justiça, fortaleza e temperança. Ao realizar essa distinção e união, entre as virtudes cristãs e virtudes intelectuais, Aquino deu enorme importância para a virtude intelectual da prudência, que segundo ele seria a reta razão do agir, e sem ela não seria possível existir virtudes morais. A união da prudência com as demais virtudes seriam o modo do homem conhecer a lei eterna, e somente por meio dessa união se pode fazer uma autêntica ciência moral sobre o homem como senhor dos seus próprios atos<sup>112</sup>. Porém, as condições para uma vida ética não são oferecidas apenas pela natureza do indivíduo, para Aquino essas condições são elevadas ao nível sobrenatural, e nesse sentido, obtemos as virtudes cristãs. Assim sendo, a moral tomista consiste em uma análise filosófico-teológica da práxis humana racional e livre.

Estamos diante de uma das discussões mais significativas da época, pois cada ordem mendicante estava reivindicando o mérito de pobreza perfeita, florescendo oposições entre *claustrum* e *schola*, entre o ensino sobre Cristo e o ensino teológico. Oposições entre racionalidade e mística espiritual. Esse despertar das ordens efervesceu em projetos e linhas teológicas diversas. Os dominicanos, ordem dos pregadores, buscavam via o racionalismo aristotélico, que Aquino introduzia, argumentar contra a linha agostiniana dos franciscanos, onde a vontade era a energia dominante da moral. Pode-se dizer que, os dominicanos buscavam maior diálogo entre a fé e a razão, argumentando que o antirracionalismo só considerava o homem enquanto receptáculo do espírito divino, sem ter em conta o homem, em si mesmo, em sua relação com o universo e em sua compreensão de fé. Esses embates marcam a estruturação moral do homem, sua relação com Deus e com a sociedade. Para Aquino, o homem encontrava as regras de seu agir moral, ou seja, de sua conduta ideal, como indivíduo, como membro de sua família, como cidadão de Estado, em sua natureza racional, cuja finalidade era a salvação e retorno à Deus. Nesse sentido, pode-se dizer que Aquino reconcilia inteligência e fé.

Através da noção de Aquino a moralidade cristã tomou diversos rumos na história, e alimentou querelas de séculos entre as escolas teológicas. A escola agostiniana rejeitou a noção aristotélica aplicada a teologia, permanecendo com a defesa de uma teologia ordenada à caridade, enquanto que a escola tomista seguia multiplicando-se ordenada pela perfeição da inteligência.

---

atividade racional é explicada via o conceito de virtude, assim sendo, a felicidade é uma atividade em concordância com a virtude, ou melhor, fruto dela. Op. Cit. M. Vidal, 1988, p. 23-28.

<sup>112</sup> ROCHA, Paulo Roberto. *As virtudes no pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Disponível em: [http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as\\_virtudes\\_no\\_pensamento\\_de\\_santo\\_tomas\\_de\\_aquino.pdf](http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as_virtudes_no_pensamento_de_santo_tomas_de_aquino.pdf)

Para quem estava cansado de tantas disputas entre as escolas opostas, o pensamento do franciscano inglês, Guillermo de Ockham<sup>113</sup>, abriu caminhos que levaram a uma teologia moral positiva. Inspirado tanto pelo ideal científico de Oxford, quanto pelo ideal místico da sua ordem, o professor Ockham pretendeu unir as vertentes. Através de Ockham foi introduzido no seio da teologia moral o nominalismo. Essa chave interpretativa reduzia a realidade moral em atos concretos, seria uma ontologia da singularidade das ações humanas, compreendidas por uma lógica analítica.

Nesse sentido, a moralidade se reduz aos estudos de cada caso, de cada ato e de cada decisão dos indivíduos. O domínio da moral coincidiu, para Ockham, com o das leis positivas, mais precisamente, com o Decálogo. Com Ockham o centro da moral é modificado, a ideia da obrigação substituiu a da virtude. Nesse novo sistema se vê a liberdade de Deus e a liberdade do homem, a saber, ao lado de Deus estava a lei moral e o poder de obrigar porém, ao lado do homem estava a liberdade de escolha dos seus atos, concebidos como uma cadeia de decisões voluntárias<sup>114</sup>. Essa razão prática do homem seria, posteriormente, chamada de consciência, que teria como função transmitir as ordens e obrigações nascidas da lei.

A partir de Ockham temos a estruturação da base casuística<sup>115</sup> que influenciou toda vertente da teologia moral expressa, principalmente, nos manuais de confessores da época moderna. Surge assim, uma moral minimalista, uma moral do lícito e do não lícito, valorizando o estudo particular dos casos duvidosos para se obter uma conduta perfeitamente cristã. No século XV observa-se uma proliferação das Sumas de teológicas<sup>116</sup> que contribuíram para formar a

---

<sup>113</sup> O pensamento de Ockham abriu caminhos para uma moral da obrigação em primeiro plano. Até esse momento a questão moral era compreendida pela via da felicidade, organizada em torno das virtudes, com a caridade no centro, como vimos na vertente agostiniana. A questão da obrigação não esteve totalmente ausente em Aquino, mas o preceito estava posto a serviço das virtudes. Op. Cit. Vilanova, 1987, p.841. Ver também: VEREECKE, L. *Historia de la teología moral*. IN: Nuevo Diccionario de la Teología Moral, 1992, p.829-837.

<sup>114</sup> Op. Cit. Pinckaers, 2007, p.307.

<sup>115</sup> Suas origens remontam ao tempo de Sócrates, seguida pela escola sofista, compreendida como método para discutir novas ideias que rompiam a ordem social estabelecida. Pode ser entendida como gênero que discute dúvidas através da apresentação de diversos casos práticos (reais ou possíveis). Nesse sentido, considera-se um caso (uma situação cotidiana) para conceber um princípio abstrato, onde se apresenta dificuldades morais para resolver a questão. O cristianismo foi a religião que fez da casuística o uso mais sistemático para resolver questões práticas da sociedade. Dessa forma, foi a aplicação de princípio previamente estabelecidos pela teologia moral para solucionar casos concretos de conduta que, por sua vez, se originavam na consciência. Como no catolicismo a consciência não era considerada autônoma, daí uma das grandes divergências com o luteranismo, cabia aos clérigos serem os depositários do saber moral para solucionar tais casos concretos de conduta. Assim sendo, a casuística católica determinou quais condutas seriam consideradas desviantes e ortodoxas, de acordo com os preceitos da teologia moral. RÍO PARRA, Elena del. *Cartografías de la conciencia española en la edad de oro*. México: FCE, 2008.

<sup>116</sup> Descatam-se a *Summa Baptistiana* de Baptista de Salis (1480); a *Angellica*, de Ángel de Chivasso (1495); a célebre *Silvestrina*, de Silvestre Prierias; a *Summula de Peccatis* de Cayetano (1523), entre outras.

personalidade do indivíduo cristão, e que manifestavam a responsabilidade direta do ser humano com sua conduta moral, e se estruturavam pela adaptação ou crítica ao nominalismo. No início do XVI, ocorreu uma considerável renovação, tanto na vertente nominalista quanto na linha tomista, que deve ser considerada a luz do humanismo, das reformas das ordens mendicantes e das formulações das confissões após a Reforma protestante.

A teologia se fazia no seio das universidades, estruturada entre as linhas e vertentes até aqui apresentadas porém, nesse período ocorreu a separação definitiva entre teologia escolástica e teologia mística<sup>117</sup>. Como crítica a escolástica acadêmica, as ordens mendicantes, através do retorno às observâncias e regras dos criadores de suas ordens, preferiram seguir a teologia mística e espiritualista<sup>118</sup>. Esse fenômeno se manifestou de forma concreta na função dos eclesiásticos. O professor universitário, teólogo por excelência, foi sendo distinguido do pastor de almas, bispo ou sacerdote. Essas distâncias entre gêneros de conhecimento e experiências se refletiu nos programas de estudo, assim como, o Concílio de Trento sublinhou e realçou a preocupação pastoral.

Em conformidade com o racionalismo, de influência humanista, que domina cada vez mais o ambiente da época moderna, a segunda geração de teólogos escolásticos manteve o caráter racional, preocupada com todos os detalhes da conduta moral, e de patrimônio do clérigos que podiam acender aos estudos universitários. Uma das causas que contribuíram para essa separação, na forma de produzir teologia, foi o nominalismo. Conforme apresentado, a ideia de lei e obrigação, em detrimento da espiritualidade, promoveu a aplicação da distinção entre moral e mística, essa cisão promoveu um renascimento das linhas para teologia moral. Assim sendo, a moral se ocupará essencialmente dos preceitos que fixam a obrigação<sup>119</sup>.

Fato é que, o cristianismo precisava dar respostas concretas aos novos desafios, se almejava uma teologia mais prática e adaptada as condutas e comportamentos, capaz de aplicar soluções cristãs aos problemas políticos, econômicos e sociais. O grave problema da Igreja era a ignorância eclesiástica, a falta de preparo em assuntos cotidianos, e a escassez de instituições

---

<sup>117</sup> Para relação entre os movimentos teológicos e as universidades ver: MARTIN, M. A. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid. 1976-77, p.225.

<sup>118</sup> Cada ordem mendicante superou a pressão do racionalismo universitária como pode, isso não significou que elas mesmas não tenham aderido ao movimento escolástico. As ordens também buscavam uma teologia apta para vida, e para isso houve linhas mais próximas ao humanismo. Porém, a dicotomia estava posta entre teologia sistemática e teologia positiva. Essas divergências foram latentes entre os franciscanos e os dominicanos. Op. Cit. Martin, 1976, p.229-255.

<sup>119</sup> Op. Cit. Pinckaers, 2007, p.311

teológicas entre o século XIV e XV que pudessem formar o clérigo secular. As universitárias estavam atoladas em cátedras de direito canônico mas, pouco se investia em classes de teologia moral, ou seja, aptas para solucionar casos de conduta<sup>120</sup>. O despreparo do clero tornou-se uma preocupação constante, alvo das críticas protestantes, tornando urgente a de criação dos colégios maiores e uma nova metodologia universitária capaz de suprir essa lacuna intelectual dos clérigos.

Como fruto desses movimentos teológicos e preocupações com o despreparo do clero, o cardeal Cisneros elabora uma síntese que incluía as críticas construtivas ao modelo escolástico. Dessa forma, inaugurou na universidade de Alcalá um método que propunha unir e debater as linhas especulativas e positivas dos diversos ramos do saber teológico. Assim sendo, nasceu a tradição dos teólogos espanhóis serem grandes conhecedores das diversas linhas, o que teria contribuído para superar o espírito fechado das escolas<sup>121</sup>. Representando a escola de Salamanca, fiel ao método escolástico de Paris, os dominicanos Francisco de Vitória e Melchor Cano<sup>122</sup>, são os principais responsáveis por reinterpretar o tomismo, substituindo as *Sentencias* de Lombardo pelo ensino da *Suma* de Aquino como livro de base para o estudo da moral.

Foi em Alcalá que Martin de Azpilcueta, também conhecido como doutor Navarro, completa sua primeira formação em 1509, tendo sido aluno de Gabriel Biel, canônico regular de Santo Agostinho, comentador das obras de Ockham, e simpatizante do nominalismo<sup>123</sup>. Em 1516 Azpilcueta recebeu o título de doutor pela Universidade de Toulouse e entre 1528 recebeu o hábito da ordem agostiniana. Seu período como professor da Universidade de Salamanca começa em 1524, sendo amigo e contemporâneo de Francisco de Vitória nessa mesma instituição. Desse modo, de Salamanca e Alcalá, emergiram unidas a herança tomista, mais essencialista, e a nominalista, mais existencialista. Enquanto Vitória estendia a teologia ao homem enquanto individuo nacional, internacional e eclesial, Azpilcueta reunia numa mesma reflexão os aspectos teológicos, pastorais e jurídicos.

Nesse espírito de renovação teológica, em que se fazia necessário a instrução do clero, brotou sua preocupação com a pastoral. Dessa forma, a pretensão de fundo moral, presente em toda obra

---

<sup>120</sup> Op. Cit. Martin, 1976, p.233.

<sup>121</sup> Idem, p. 242.

<sup>122</sup> Francisco de Vitória e Melchor Cano, foram uns dos principais teólogos presentes no Concílio de Trento.

<sup>123</sup> TEREJO, Eloy. *Martin de Azpilcueta en la historia de la doctrina canónica y moral*. Revista *Ius Canonicum*, XXVIII, número 54, 1987, p.425-492.

de Azpilcueta, se manifestou com o compromisso de uma reforma dos costumes<sup>124</sup>, impulsionada por seu trabalho universitário, antes, durante e depois do Concílio de Trento. Todo esse panorama intelectual que ocorria entre as escolas teológicas de modo geral, e em particular nas universidades, e que propunha uma renovação na aprendizagem do clero, foi consagrado nas formulações canônicas promulgadas em Trento. A própria escola de Salamanca esteve representada, por meio das influências de Vitória e Cano, na facção dos bispos espanhóis reunidos em Trento.

Pode-se dizer que, a obra de Azpilcueta, principalmente o *Manual de confesores y penitentes*<sup>125</sup>, foi produzido como fruto dessa necessidade de instrução do clero em matéria moral. Apesar da tendência em separar teologia e direito, o doutor Navarro propunha uma reaproximação das duas matérias porém, com um viés mais pastoral e prático. Se valendo das prerrogativas da casuística, não se limita a orientação da administração dos sacramentos, mas aborda o relativo aos estados de vida, e ao comportamento adequado do confessor e dos clérigos, incluindo o tratamento das censuras canônicas e das irregularidades aos mesmo. Assim sendo, ao estruturar os comportamentos adequados de conduta, conseqüentemente, se reforma o próprio perfil moral do estamento eclesiástico.

O perfeito sacerdote aparece na obra de Azpilcueta como arquétipo do confessor, que por sua vez, deveria possuir um saber de altíssima qualidade em matérias de teologia, cânones, leis e constituições sinodais. Requisitos que uniam saberes teológicos e jurídicos, alinhados as possíveis irregularidades específicas do estamento eclesiástico. Sua preocupação com a educação fica evidente ao dizer que se o clérigo não possui conhecimento do que lhe é obrigado a saber, devido o seu ofício, e não buscar aprender, “*ha de dejar aquel por renunciación o en otra manera, o hacer ser idóneo, o no se puede absolver*”<sup>126</sup>. Enfatizando as ilegitimidades da ordenação sacerdotal, Azpilcueta chama a atenção para casos práticos em que os clérigos

<sup>124</sup> JUANA, Rodrigo M. de. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Navarra: Eunsa, 1998, p. 72-89.

<sup>125</sup> Publicado pela primeira vez em 1552 em Coimbra, quando Azpilcueta lecionou na Universidade de Coimbra, foi desde o início considerada um dos instrumentos mais adequados para instrução do clero e para implantação da reforma dos costumes. A primeira edição espanhola recebeu o apoio de Felipe II, publicada em 1556 já com algumas modificações significativas na estrutura da obra, tornando-se mais completa e orgânica. Em 1573, doutor Navarro julgou necessária uma nova edição, em latim, que se adequava ainda mais as incorporações da doutrina declarada em Trento. A obra alcançou na segunda metade do séc. XVI oitenta e uma edições, e traduzida para diversos idiomas. Para essa pesquisa utilizamos a edição que se encontra na Biblioteca Nacional do México (BNM). AZPILCUETA, Martín de. *Manval de Confesores y Penitentes*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordua, 1570. Sessão *Obras Antiguas, Fondo Reservado*, BNM. p.562.

<sup>126</sup> Op. Cit. Azpilcueta, 1570, p.594.

constantemente cometiam desvios, a saber, ordenados fora do tempo estipulado em Trento, se receberam mais de um benefício eclesiástico no mesmo dia, se em situação de pecado mortal foi ordenado, se estava em notório concubinato, entre outros. Alertando principalmente para o pecado de simonia, esclarece que a honesta sustentação dos clérigos, seria o que fosse suficiente para comer e vestir, nada além disso, o que lhes sobrassem deveria ser gasto com obras pias. Complementa, ressaltando a obrigatoriedade moral do ofício, que o trabalho dos curas de almas era a salvação de suas ovelhas, sobre pena de serem considerados mal pastores e mercenários.

Sobre as penalidades ao corpo eclesiástico, Azpilcueta destaca as irregularidades<sup>127</sup> notórias, tanto as declaradas no sacramento da confissão como os pecados escandalosos, perjúrio, homicídio, falsos testemunhos e concubinato, eram consideradas de altíssima gravidade. Em todos esses desvios, apenas o bispo poderia exercer justiça e dispensa aos sacerdotes. Outra forma de irregularidade realçada pelo doutor Navarro, referia-se as faltas ao ministério, por ele chamada de “delito de tomar e usar mal as ordens sagradas”. Nessa questão destacam-se alguns temas, a saber, ordenação quando o candidato já estava cumprindo alguma pena, ascender a mais de uma ordem no mesmo dia, ou se pulava as etapas da ordenação, candidatos ordenados por bispos que renunciaram seu bispado, por bispos excomungados, ou que tenham sofrido alguma pena. Segundo Azpilcueta o confessor não estava habilitado para dispensar tais irregularidades, apenas certos tipos de censuras estavam sobre sua alçada dispensar. Como exemplo de censura<sup>128</sup>, temos a suspensão do exercício pleno do ofício, ou benefício, e em certos casos dos dois, por tempo determinado. Toda suspensão era considerada censura, mas nem toda censura era uma suspensão, e qualquer pecado moral poderia levar o clérigo a ser suspenso.

Se observa na obra de Azpilcueta um esforço pedagógico para fazer dos membros do clero homens cultos, disciplinados, e conscientes da sua posição. Defendia, assim como Vitória, ser um grande sacrilégio não escolher os sacerdotes mais dignos, e que a pretensão ao episcopado para fins de riquezas materiais seria um grande pecado. Fato é que, grande parte dos esforços

---

<sup>127</sup> Irregularidade é um impedimento ordenado por direito canônico para impedir a ordenação eclesiástica ou o uso de alguma ordem sacra já consagrada. Podem corresponder a tomada de ordens, o uso de alguma já tomada, ou os dois casos. Feita a devida penitência significa que se pode absolver do pecado no qual incorreu a irregularidade.

<sup>128</sup> O clérigo deveria ser suspenso de seus ofício ou benefícios caso fosse considerado notoriamente fornicário, ou criminoso; eleito por bispo ilegítimo; os que sem licença ou legítima idade se ordenam; o clérigo que aceita desafios armados ou qualquer outro tipo; deve ser suspenso por um mês de entrar na Igreja todos os que estão excomungados; os que tomaram para si os bens de um clérigo falecido; suspende os bispos que tomam benefícios das rendas de igrejas com sedes vacantes; suspende por um ano qualquer juiz eclesiástico que contra justiça e sua consciência impõe ódio ou dadas nas partes litigantes; suspende aos que admitem sacramentos e sepultura para os descomungados; suspende os que se ordenam sem patrimônio.

reformadores do concílio de Trento se apoiavam nos decretos sobre a penitência, que desde o concílio de Latrão tinha um papel decisivo na conduta moral dos cristãos, e a aplicação desse programa pressupunha a existência de um clero secular zeloso e instruído em teologia moral. Porém, a situação de decadência intelectual do clero era um grande empecilho, e a insistência das escolas nas *Sentencias* de Lombardo fazia com que as questões morais fossem tratadas de modo tangencial.

Não obstante, essa situação teria começado a melhorar com a retomada do tomismo, sobretudo na escola de Salamanca. Porém, o método de ensino obrigava os alunos a permanecerem nas universidades por doze até quatorze anos antes de obterem o doutoramento em teologia moral, e não se adaptavam a formação prática que era requerida para os sacerdotes dedicados a cura de almas, que por sua vez, permaneciam pouco tempo nas universidades e só alcançavam conhecimentos básicos. Conscientes desse problema, os bispos reunidos em Trento instauram os seminários diocesanos, no qual as disciplinas de prática moral ocupavam um posto destacado no programa docente. A partir desse momento, o estudo da teologia moral esteve orientado para preparar os sacerdotes para exercerem o ministério da penitência e para serem os porta-vozes da reforma dos costumes.

Potencializar o sacramento da confissão significava insistir na necessidade de tranquilizar o sentimento de culpabilidade que persistia na sociedade moderna, marcada por um período de profunda depressão, guerras e sucessivas epidemias. Também representou uma ferramenta de doutrinação, direção e controle da consciência, como resposta direta a proposta de Lutero, que por sua vez, apresentou a penitência não como um momento temporal definido ou um prática ritual, mas que a vida inteira do cristão deveria ser penitência. A proposta protestante mudava todo um sistema, pois no século XVI a prática mais difundida e familiar à Europa foi a de servir-se da confissão para controlar a preparação religiosa<sup>129</sup>. É nesse contexto que a confissão, na época tridentina, se tornou efetivamente uma prática obrigatória e controlada de forma integral.

Nesse período a inextricável relação entre moral e política abriu novos caminhos para o uso da teologia, que se apresentou aplicada a distintas áreas de conhecimento como ferramenta imprescindível para tomada de decisões sociais e econômicas<sup>130</sup>. Como exemplo temos, a própria

---

<sup>129</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, p. 247.

<sup>130</sup> Importância de Azpilcueta para moral econômica, principalmente, sobre a questão da usura, foi destacada da obra de Rodrigo Muñoz de Juana. Op. Cit. Juana, 1998.

repartição das competências em organismos como o Padroado. As normas de condutas sociais nas instâncias do poder real estavam calcadas segundo a moral católica, como fruto do processo de confessionalização, e sobretudo, do processo de renovação teológica, instaurado à época. Nesse sentido, os bispos tornam-se defensores e líderes da reforma dos costumes em suas dioceses, e o suporte de Felipe II fazia defesa à jurisdição dos prelados frente as prerrogativas de Roma.

Toda essa virada de saberes teológicos, somada a preocupação com a conduta do clero, proporcionou um estudo da moral de forma mais sistemática e normativa. Desse modo, a teologia moral teria se caracterizado por uma índole marcadamente clerical (destinava-se aos confessores), casuística (sua função primordial era propor e resolver casos de consciência), racionalista (com vasto conteúdo aristotélico) e jurídica (com imenso espólio de leis eclesiásticas e civis). Nesse sentido, a obra do catedrático de Salamanca, Bartolomé de Medina, publicada em 1580, tornou-se um dos maiores exemplos do sistema moral probabilista<sup>131</sup>. Diante das inúmeras questões de conduta, associadas as transformações sociais e econômicas da época, Medina formula que “*cuando hay dos opiniones, de las cuales la una es más probable y la otra simplemente probable, esta permitido seguir esta ultima*”<sup>132</sup>. Medina definia que esse conceito de provável “*es una opinión basada en Buenos argumentos o propuestas por autores serios, que se puede seguir sin riesgo de pecado*”<sup>133</sup>.

O centro das discussões era que a normativa poderia ocasionar dúvidas, seja na sua existência ou aplicação, assim sendo, ela poderia perder sua força de obrigação. Esse debate influenciava diretamente o tema da moral pois, essa aplicava regras gerais em atos singulares, que por vezes nenhuma lei poderia prever totalmente. O probabilismo defendia que em casos duvidosos, não se poderia formular um principio geral que permitisse todo tipo de individuo a operar honestamente sua conduta. Dessa forma, estaria permitido seguir a opinião em favor da liberdade, se essa estivesse apoiada em bons argumentos.

Através de Medina o tema da moral se aproxima melhor da visão organicista da sociedade. A noção de estado apareceu entendida como função política, expressão de uma sociedade dividida

---

<sup>131</sup>Como o nominalismo ockhamista sugeria a primazia do individual sobre o universal, antepondo o concreto ao abstrato, colocando a natureza dos atos frente a expressão liberal de lei, centralizou a questão da dúvida no seio dos debates morais. Teria sido em torno dessa proposta que se formou a visão probabilista. Na dúvida entre o individual e o universal, Medina responde que é possível seguir o que for mais provável. Op. Cit. Vereecke, 1992.

<sup>132</sup>MEDINA, Bartolomé de. *Breve Instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Pamplona: Nicolas de Assiayn, 1611. Sessão de Obras Antiguas, Fondo Reservado, BNM.

<sup>133</sup>Op. Cit. Medina, 1611.

em três grupos (eclesiástico, nobre e plebeu), mas também se descobre a presença de uma sociedade teocrática constituída pela Igreja ao distinguir entre o estado eclesiástico e o secular. Nesse sentido, a palavra “estado” aparece como sinônimo de função social. Medina abordou os pecados específicos dos bispos, clérigos e sacerdotes, juizes, senhores e duques, advogados, procuradores, escrivão, entre outros, mas em sua maioria estratos superiores, deixando de lado um enorme universo do trabalho manual. Defende que o estamento eclesiástico requer o maior grau de responsabilidade, pois estão obrigados a guardar enorme perfeição, sobre o papel do bispo ele destaca:

(...) que el estado de cualquier religioso aunque sea de la Cartuja porque está obligado a ser forma y dechado de toda perfección y virtud de abnegación del mundo y su pompa de la mortificación en todos los afectos humanos en la pobreza de espíritu castidad y honestidad y sobre todo en la caridad y en la liberalidad con los pobres<sup>134</sup>.

Ao apresentar o perfil moral dos bispos, destacava a moderação dos atos, a compostura, a necessidade de ser bem ordenado interior e exteriormente, criterioso e discreto no falar, andar e no vestir. Medina realçava como principal função dos prelados a pregação do evangelho, à obrigação em residir e visitar sua diocese, enfatizando que os bispos não deveriam procurar por favores e lucros, seguindo tudo que foi imposto pelas diretrizes de Trento. Reforçando um perfil de conduta em que “*el bispo ha de ser maestro de perfección y de humildad*”<sup>135</sup>. Medina apresenta que por omissão o bispo poderia incorrer em lapso de conduta caso não pregasse o evangelho a suas ovelhas, não residisse em suas Igrejas, se não realizasse a visita em todo seu bispado, não proporcionasse os ofícios e benefícios da Igreja às pessoas virtuosas e suficientes, e se trata suas ovelhas com austeridade não demonstrando amor, procurando ser bom pastor. Entre os pecados mais destacados os considerados escandalosos<sup>136</sup>.

Seria através de minuciosa vigilância que os confessores deveriam estar alertas aos comportamentos dos curas de almas, segundo Medina, os delitos mais comuns estavam

<sup>134</sup>Idem. p.405.

<sup>135</sup>Op. Cit. Medina, 1611, p.408.

<sup>136</sup>Entre eles estão: desejar bispado, procurar bispado por favor e meios humanos, se depois de ter um bispado procura por outros via meios seculares, se molesta seus súditos com novos tributos, se ordena homens indignos não realizando o devido exame, se dá benefício aos indignos, deixando de lado os mais dignos, se está aparelhado com seus parentes para conferir benefícios a eles, se em tempo de necessidade deixar de socorrer aos pobres, se das rendas da Igreja faz *mayorazgos* e casas sumptuosas, se não faz com que seus tribunais despachem causas dos pobres, e peca mortalmente o bispo que não é moderado na comida, bebida, vestido, casa e família.

relacionados com irregularidades para receber os benefícios eclesiásticos<sup>137</sup>, despreparo e negligências na administração dos sacramentos<sup>138</sup>. Medina também não deixa de alertar para as tentações específicas dos próprios confessores, sobretudo, se não possuía jurisdição do prelado para exercer esse ministério<sup>139</sup>. Resume que o estado de confessor tem como tarefa central na reforma dos costumes. Media conclui apontando a prudência como essencial ao sacramento da penitência, e conseqüentemente o seu administrador. O confessor deveria dirigir com extremo juízo e discrição. Nesse sentido, o confessor aparece enquanto arquétipo da sabedoria e conduta perfeita, aparelhado de animo e fortaleza, caminhando sempre em companhia das virtudes cardinais e morais. Em metáfora, apresenta tais virtudes como sendo a vara de Moisés, “*ciertamente esta vara de virtud y fortaleza es la que ha de vencer todas las dificultades y hacemos salir al cabo con esta empresa*”<sup>140</sup>.

Diante todas as transformações teológicas até aqui apresentadas, e das preocupações de Trento com a reforma dos costumes e a formação dos futuros sacerdotes, teria sido na Companhia de Jesus, na segunda metade do século XVI, que floresceu uma nova reorganização dos estudos sobre moral. Respondendo as exigências da época, especialmente no que tange a direção das consciências de forma prática, o programa *Ratio studiorum*, adotou o estudo da Suma de Aquino, mas por conta do seu viés pastoral, tomavam da teologia especulativa os elementos gerais necessários como fundamentos da moralidade ideal, o que posteriormente se chamou de “moral fundamental”, já a os detalhes segundo a ordem dos mandamentos e da prática direta, foram entendidos como “moral especial”<sup>141</sup>. Desse modo, se reunia todos os elementos úteis para o estudo direto e circunstanciado dos casos de consciência. Porém, nos estudos jesuíticos as virtudes não assumem o primeiro plano, o enfoque teria sido maior nas obrigações.

---

<sup>137</sup> Destaca se recebeu ordem não sendo hábil e idôneo para elas, cometendo simonia, ordenado antes de ter legitima idade, ou sendo descomungado, irregular ou suspenso. Se ordenou-se a título de patrimônio, ou benefício, falso.

<sup>138</sup> Se não usa as vestimentas corretas, exercita jogos e danças, se deixou de dizer as horas canônicas, se não se preparou devidamente para cerimonia da administração dos sacramentos, se não tem os cálices limpos, bem aparelhados e não coloca diligência ao celebrar a missa. Se tendo consciência de pecado mortal e não se confessou para celebrar sacramentos, se disse missa depois de haver tido ejaculação, mesmo em sonhos. Se não celebra pelo menos nas grandes solenidades ou se diz muitas missas em um só dia (isso só seria possível no Natal e com licença do prelado), se tem familiaridades com mulheres ou as mirou desonestamente. Se não dispensa corretamente as rendas da Igreja, se pregou alguma mentira e vã curiosidade ou leviandade, se prega por vangloria e sem licença. Se absolveu sem licença de ser confessor.

<sup>139</sup> Se administrou o sacramento estando em pecado mortal; se carecia de compaixão para com o penitente, ocorrendo em solicitar no sacramento da confissão; se não guardava o sigilo do mesmo, perguntando ao penitente, por mera curiosidade, mais circunstâncias do que as necessárias para identificar os pecados, principalmente coisas desonestas; negar-se a confessar pobres e mendigos, absolver a quem não merecia ou negar a absolvição a quem seria digno dela.

<sup>140</sup> Op. Cit. Medina, 1611, p.434.

<sup>141</sup> Op. Cit. Pinckaers, 2007, p.315.

O jesuíta espanhol Juan Azor, em sua obra *Instituciones Morales*<sup>142</sup> de 1600, teria sido o grande exemplo da teologia moral de gênero casuístico no seio da Companhia. Examinou diversos casos que poderiam interessar diretamente os confessores, eliminando da concepção de moral a noção de fim último, e aderindo a noção de obrigação, realizando a separação entre bem e mal. As virtudes não foram esquecidas, mas foram relacionadas e submetidas a determinados mandamentos, e sempre tratadas na perspectiva das obrigações que lhes afetavam. Dessa forma, os pecados foram entendidos como infração à lei, onde as virtudes serviam como categorias para classificação das obrigações do homem<sup>143</sup>. Segundo Pinckaers, a grande influência das *Instituciones* teria sido a sistematização bastante rigorosa, apesar de algumas lacunas, que respondia à lógica interna da moral da obrigação<sup>144</sup>. Essa concepção, jesuítica da moral, seria adotada por inúmeras escolas teológicas.

É preciso lembrar que Max Weber já havia chamado a atenção sobre como os jesuítas se desprenderam dos elementos místicos do ascetismo antigo e apresentaram a disciplina racional mais perfeita para fins da hierarquia eclesial e monárquica. A concepção moral jesuítica possibilitou uma disciplina moral extraordinariamente severa, cujo interesse estava na pureza da comunidade sagrada. Sem dúvida é com extraordinária perspicácia que Weber analisa a continuidade da disciplina monástica e a semelhança entre o mundo ascético interior dos jesuítas e calvinistas, tal perspectiva weberiana proporcionou o próprio fundamento teórico para a formulação do conceito de confessionalização<sup>145</sup>.

Levando-se em consideração esses aspectos, se buscou compreender como o perfil eclesiástico, nascido dessa época confessional, chegou até a Nova Espanha em meados do século XVI. Como a reforma dos costumes, liderada pelo monarca Felipe II, alcançou os bispos americanos? O perfil eclesiástico desenvolvido por Trento sofreu alterações na América? Nesse sentido, analisaremos os decretos do III Concílio Provincial mexicano, realizado em 1585, assim como, tratados e manuais escritos pelos bispos conciliares americanos. Igualmente, busca-se ponderar sobre a estruturação do perfil moral do clero secular americano, em conformidade com as renovações políticas e teológicas ocorridas na península.

---

<sup>142</sup> Op. Cit. Pinckaers, 2007, p.316-321.

<sup>143</sup> Idem.

<sup>144</sup> Op. Cit. Pinckares, 2007, p. 321.

<sup>145</sup> Op. Cit. Hsia, 2007, p. 32.

## CAPÍTULO II

### ***“La alteza de este ministerio es la mayor que hay en la tierra”*** **As normas de disciplinamento moral para o clero secular.**

#### 2.1 Aplicação de Trento na Nova Espanha.

A convocação do terceiro concílio provincial mexicano, coincide com o progressivo desenvolvimento do projeto disciplinador, vinculado a estruturação do clero diocesano que buscava os espaços que lhe eram próprios, até então ocupados pelas ordens regulares. Processo que se viu favorecido pela implementação dos decretos tridentinos na Nova Espanha, e pela ordenança do Padroado de 1574, que por sua vez vinculava-se as políticas disciplinares do cardeal Diego de Espinosa e Juan de Ovando, sobretudo, na Junta Magna de 1568. Foi por exigência de Felipe II, através do Conselho das Índias, que se implantou todo o sistema de decretos elaborados em Trento nas igrejas americanas. Assim sendo, é preciso compreender a aplicação das normativas conciliares junto aos costumes, a hierarquização e aos projetos de ordenamento social implementados pela monarquia. É necessário entender esses decretos enquanto parte do programa confessional, que pretendia o disciplinamento moral, não apenas do clero, mas de todas as camadas sociais.

Após finalizado o Concílio de Trento, o arcebispo da Nova Espanha, frei Alonso de Montúfar, convocou o segundo concílio provincial mexicano, em 1565, com objetivo claro de acatar os decretos tridentinos. Porém, não produziu mudanças significativas no que tange a reforma do perfil do clero, as preocupações eram com o devido conhecimento das línguas, a importância do hábito clerical e em vetar a participação dos eclesiásticos em negócios seculares e jogos de azar. Esse segundo concílio não concebeu nenhuma estratégia concreta na preparação dos novos ministros. O ambiente novo hispânico continuava menosprezando os clérigos

seculares, pois eram vistos como mercenários e mundanos, a diferença da imagem de piedade dos frades<sup>146</sup>. Fato é que, nesse período perseverava na Nova Espanha dois projetos de formação do clero, a saber, o projeto encabeçado pelas ordens religiosas, especialmente pelos franciscanos, e outro promovido pelo tímido clero secular. O projeto franciscano centrava sua atenção nos filhos da nobreza nativa, postulando a consolidação do clero indígena<sup>147</sup>. Porém, o Colégio de Tlatelolco, administrado pelos franciscanos, não conseguiu superar as críticas e perdeu força diante os inúmeros casos de idolatria indígena levantados pelo inquisidor geral a época. Dessa forma, os objetivos do colégio fracassaram, pois só ensinou-se as primeiras letras, e os alunos indígenas, uma vez formados, não aceitaram o celibato. Aos olhos da crítica, essa situação parecia comprovar que a fé cristã não estava enraizada o suficiente, para fazer dos indígenas sacerdotes perfeitos. Apenas na segunda metade do século XVI o projeto idealizado pelos prelados começava a ganhar força. Havia a preocupação da Coroa e dos vice-reis pelo destino dos filhos dos conquistadores e colonizadores na América, ou seja, *os criollos*. Dessa forma, a carreira eclesiástica parecia uma boa alternativa. Já a ordenação indígena e mestiça permanecia tratada com duras ressalvas, conforme veremos adiante.

Em 1571 chegou a Nova Espanha, como primeiro inquisidor, Pedro Moya de Contreras, homem de personalidade austera e comprometido com os projetos confessionais de Felipe II. Filho de pequenos *hidalgos*, sem muitos recursos, Moya ingressou seus estudos em Salamanca, entre 1551 e 1554, ao que tudo indica, com ajuda de seu tio, inquisidor no tribunal de Aragão, Acisclo Moya de Contreras<sup>148</sup>. Ao morrer seu tio, Moya procurou a proteção de Juan de Ovando e do futuro cardeal Diego de Espinosa, ambos, velhos conhecidos de seu tio. Sabe-se que por indicação de Ovando, Moya assumiu o tribunal da Santa Inquisição em Murcia<sup>149</sup>. Um dos objetivos do projeto encabeçado por Espinosa e Ovando era a extensão do Santo Ofício à América, e a severa atuação de Moya em Murcia, valeu para sua indicação e envio à Nova

<sup>146</sup> Op. Cit. Tera, 2012, Dissertação de Mestrado, p. 55.

<sup>147</sup> Sobre a formação do clero indígena: DUARTE, Mariana Sarkis. *Planctus Indorum: A formação do clero indígena. Peru (1750-1772)*. Monografia apresentada à Universidade Federal Fluminense, Biblioteca Central do Gragoatá, 2016.

<sup>148</sup> GONZÁLEZ, Enrique González. *La ira y la sombra. Os arcebispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México*. IN: Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones y Influencias. María del Pilar Martínez López-Cano e Francisco Javier Cervantes Bello (coordenadores). México: UNAM, 2005, p.91-122.

<sup>149</sup> VILLAR, Ernesto de la Torre. *La enseñanza de la teología en tiempos del arzobispo Pedro Moya de Contreras*. México, Revistas UNAM: Estudios de Historia Novohispana, vol.12, 1992, p.85-105.

Espanha. Moya partiu devidamente instruído de aplicar as medidas confessionais desenvolvidas por seus patronos desde a Junta Magna.

Pouco tempo depois de sua chegada ao México, o arcebispo Montúfar faleceu, Moya é então, novamente por influência de Ovando, indicado para assumir o cargo. Foi promovido em 1573 para o cargo de arcebispo, sendo consagrado na Catedral mexicana em 1574, pois para ser consagrado deveria antes ser presbítero, e Moya chegou ao México como simples clérigo. Moya tornou-se o primeiro arcebispo proveniente do clero secular, e manteve a qualidade de inquisidor. Em carta enviada a Ovando, logo após sua consagração, discorreu sobre sua intenção de reforma, com fortes tendências em melhor demarcar a jurisdição eclesiástica e civil, pois seria a falta de acatamento às autoridades eclesiásticas que facilitava “*la libertad y desemboltura de los clérigos*” na Real Audiência. Segundo Moya, as autoridades laicas não favoreciam os temas eclesiásticos, e enquanto os clérigos pudessem recorrer à Audiência, nenhuma medida disciplinar dos prelados iria ter algum efeito<sup>150</sup>.

Sua relação com o vice-rei Martín Enriquez de Almanza, que também havia sido designado para o cargo na Nova Espanha na mesma época que Moya, não era nada amigável. Ambos eram parte da mesma equipe política, não obstante, isso não os isentavam das antipatias nascidas das rivalidades entre os ministros de capa e espada e os letrados, em sua maioria, clérigos seculares<sup>151</sup>. O vice-rei Enriquez de Almanza se considerava o centro de todo poder, e entendia que deveria existir respeito e colaboração entre o poder civil e eclesiástico, porém não estaria disposto a qualquer subordinação. Defendia que a autoridade civil delegada pelo monarca era a principal. Moya, por sua vez, pensava como inquisidor, velando pelo cumprimento da política religiosa do império, entendida por ele como instrumento do Estado. Moya buscava atuar como mentor dessa política a ser realizada na Nova Espanha, via-se como diretor da conduta do vice-rei. Impossível não haver choques, pois o vice-rei representava a responsabilidade de formar um Estado regido pelas leis civis e não sujeito à vontade eclesiástica<sup>152</sup>. Competiam então para demonstrar maior eficácia como servidores fiéis ao monarca.

Preocupado com sua diocese e também em apresentar-se enquanto funcionário empenhado em executar os projetos reformadores de Ovando, para o governo espiritual das Índias de Castela, envia ao monarca uma *Relación* em 24 de Março de 1575, tratando a situação do clero em sua

---

<sup>150</sup> Op. Cit. González, 2005, p. 22.

<sup>151</sup> Idem, González.

<sup>152</sup> Op. Cit. Villar, 1992, p. 90.

dioceses. O documento seria uma espécie de censo, fazendo referências as virtudes e vícios dos clérigos<sup>153</sup>. Dos 157 clérigos residentes no arcebispado, Moya atribuiu a 58 deles algum vício ou defeito, ou seja, não reuniam as virtudes morais e bondades que os estado eclesiástico exigia. A relação acusa o clero por diversas causas, a saber, 7 seriam jogadores e apostadores; 10 estariam envolvidos com mulheres; 32 deles seriam “*vanidosos, condiciosos, soberbios, coléricos, ambiciosos e desonestos*”; 26 eram acusados de ignorantes, sem o estudo mínimo para poder ser um cura pároco; 9 seriam pouco eclesiásticos; 7 são acusados de “*inquietos*”; outros 7 não residiam em seu benefícios; 2 deles portavam armas; mais 7 são acusados de idiotas ou torpes; 14 de serem “*flojos*”; três teriam dívidas, um era assassino, outro era louco e outro era acusado de feio<sup>154</sup>.

O informe de Moya demonstrava sua clara preocupação em criar as condições adequadas para reforma dirigida ao clero. Nesse mesmo período, chegava ao México, em Outubro de 1575, a cédula “*Ordenanza de Patronato*”<sup>155</sup> que se tornou peça chave no plano de reordenação jurídica empreendido por Ovando, conforme vimos no primeiro capítulo. Moya teria comentado que a cédula fixava o “*modo como los clérigos y los que pretendiesen serlo, se dan más a los estudios y virtud*”<sup>156</sup>. A cédula de Padroado inspirou profundamente os passos de Moya, e correspondia ao seu desejo de fortalecimento da hierarquia eclesiástica, assim como, reafirmava o monarca enquanto patrono da Igreja. Não obstante, o ordenado em Trento, os anseios do monarca e o projeto de Moya, a Igreja mexicana ainda não tinha condições materiais, humanas e políticas para firmar essa nova estruturação<sup>157</sup>.

Almanza partiu para o Peru em 1580, e o novo vice-rei seria o conde de Coruña, Lorenzo Suárez de Mendoza, 1580 a 1583, considerado um tanto débil na administração, permitia inúmeras irregularidades e desordens na Real Audiência. Nesse momento Moya solicita ao seu

<sup>153</sup> Op. Cit. Tera, 2012, p. 61.

<sup>154</sup> Op. Cit. Tera, 2012, p.62.

<sup>155</sup> A cédula contemplava, entre outros aspectos, a sujeição dos frades à supervisão dos bispos e a de todos ao monarca. Em consequência o rei introduzia mecanismos claros para a provisão das prebendas e os benefícios curados, afixando assim seu patronato. Os assentos nos cabildos catedralícios se atribuiriam no conselho, com base em informes enviados desde América, via 3 critérios: letras, parentesco com conquistadores e experiência no coro e serviço na Catedral. Os curatos se dariam mediante concursos de oposição aos candidatos mais idôneos, eles tendo demonstrado sua suficiência em letras e conhecimento de uma língua indígena, seriam apresentados pelo vice-rei para que os prelados dessem seguimento à colação canônica. Op. Cit. González, 2005, p.24.

<sup>156</sup> Idem. p. 24.

<sup>157</sup> SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748*. IN: Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones y Influencias. María del Pilar Martínez López-Cano e Francisco Javier Cervantes Bello (coordenadores). México: UNAM, 2005, p.337-362.

protetor Ovando, então presidente do Conselho das Índias, um visitador para Nova Espanha. Surpreendido pela morte do vice-rei, Moya acabou assumindo o vice-reinado como interino em 1583 e tão logo, ele mesmo foi nomeado visitador geral das Índias em 1584. Enquanto interino acumulou títulos e trabalhos, inquisidor, arcebispo, visitador e vice-rei, e entre suas principais preocupações e ações, estavam: limpar a Audiência, travando inimizades, e levar a diante uma reforma total da Igreja mediante a aplicação das normas tridentinas.

Como vice-rei interino, Moya se tornava também presidente da Audiência, e isso lhe abriu as portas para celebrar um Concílio Provincial, projeto que até então não teria sido possível por falta de apoio dos vice-reis e sustento da Audiência. Somente nessas circunstâncias, que em fevereiro de 1584, o ambiente parecia favorável para convocar o III Concílio Provincial Mexicano, que teve início em janeiro de 1585. Seria a oportunidade para consolidar as medidas adotadas durante seus doze anos como metropolitano. Em consonância com Trento e respondendo as reformas ovandinas, o Concílio mexicano, através dos seus decretos, se tornaria um instrumento para frear as pretensões autonomistas do clero regular e daria espaço ao modelo vertical de hierarquia eclesiástica, baseado no rígido controle das atividades do clero.

Apesar do ambiente mais favorável a realização do Concílio, a soma de tantos poderes na pessoa de Moya provocaram difíceis entraves, a saber, como arcebispo deveria consolidar as prerrogativas que Trento garantia a todos os prelados, mas como fiador do régio Padroado, teria que salvaguardar os direitos do rei, a quem deviam submeter-se os acordos do concílio. Nas palavras de González “nos debates ele (Moya) era levado a acender o fogo das reivindicações eclesiásticas e ele mesmo teria que apaga-lo em nome dos direitos da coroa”<sup>158</sup>. Esses debates estão transplantados nos memoriais enviados pelos bispos conciliares, fato é que, Moya era um regalista, e os embates entre Igreja e Estado já haviam mudado significativamente desde Trento, sua atitude teria que ser cautelosa no decorrer das reuniões conciliares.

Além dele próprio como presidente do Concílio, Moya convocou em 01 de Fevereiro de 1584, o bispo de Michoacán frade Juan de Medina Rincón; o bispo da Guatemala Fernando Gómez de Córdoba; o bispo de Chiapas frade Pedro de Feria; o bispo de Yucatán, frade Gregorio de Montalvo; o bispo da Nueva Galicia, frade Domingo de Alzola; o bispo de Oaxaca, frade Bartolomé de Ledesma; o bispo das Filipinhas, frade Domingo de Salazar; o bispo de Verapaz, frade Antonio de Hervías; e o bispo de Tlaxcala, Diego Romano. Também foram convocados

---

<sup>158</sup> Op. Cit. González, 2005, p.28.

representantes dos Cabildos da Catedral. Como secretário foi convocado Juan de Salcedo, mestre em Prima de direito canônico na Universidade Real. Como teólogos consultores: padre Juan de la Plaza, jesuíta e provincial da Companhia; frade Pedro de Pravia, dominicano e catedrático de Prima; frade Melchor de Reyes, agostinho e catedrático de escrituras; frade Juam de Salmarón, franciscano e professor de teologia no convento; Hernando de Ortiz de Hinojosa, doutor em filosofia, teologia e cânones, advogado consultor da Inquisição e vicário geral da arquidiocese do México; e Pedro de Ortigosa, jesuíta, responsável por traduzir os textos conciliares para o latim e pela revisão e aprovação na Santa Sede. Em 20 de Janeiro de 1585 teve lugar, na Catedral metropolitana, a abertura oficial do III Concílio provincial mexicano<sup>159</sup>.

Dessa forma, o Concílio reunia grandes exemplos da teologia mexicana, e sobretudo, de uma teologia acadêmica. Como professores da Real Universidade, fundada desde 1551, figuravam os dominicanos Bartolomé de Ledesma e Pedro de Pravia, ambos se interessaram pela inculturação da fé, ofereceram argumentos sobre o tema dos justos títulos, teologia sacramental e a legitimidade dos matrimônios dos nativos. Denunciaram os *repartimientos* de índios, condenaram, em certa medida, a escravidão indígena, mas aceitavam a escravidão dos africanos - bem como seus descendentes - e de índios capturados em guerra justa<sup>160</sup>. Bartolomé de Ledesma era fruto da escolástica de Salamanca. Em seus estudos se referia com frequência a Melchor Cano e a Martín de Azpilcueta, demonstrando conhecimento da tradição teológica casuística. Chegou ao México em 1551 onde logo passou a lecionar na escola do convento dominicano, mas em 1567 tornou-se catedrático do curso de *Prima*, ou seja, lecionava baseado nas obras de Santo Tomás de Aquino, e foi consagrado bispo de Oaxaca em 1583. Entre suas obras mais importantes encontra-se a *Summa de Sacramentis*<sup>161</sup>, inserida na tradição que buscava melhor instruir e preparar os clérigos.

Pedro de Pravia estudou em San Esteban de Salamanca onde também tomou o hábito da ordem dominicana. Foi leitor de artes no convento de Santo Tomás de Avila, e chegou ao México em 1553. Tornou-se catedrático de artes na Real Universidade em 1558, posteriormente,

<sup>159</sup> LÓPEZ-CANO, María del Pilar; BERUMEN, Elisa Itzel García; HERNÁNDEZ, Marcela Rocío García. *El tercer concilio provincial mexicano (1585)* IN: María del Pilar Martínez López-Cano e Francisco Javier Cervantes Bello (coord.) *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, p.41-70.

<sup>160</sup> SARANYANA, Josep Ignasi. *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1991, p. 51.

<sup>161</sup> Idem, p.105.

substituiu Ledesma entre 1574 a 1576, e entre 1580 a 1582, quando obteve a cátedra de *Prima*. Pravia era conhecido como “*más insigne educador del clero mexicano*”<sup>162</sup>. Entre 1586 a 1590 governou a arquidiocese do México, por ausência de Pedro Moya de Contreras. Em seu curso de *Prima*, o dominicano fazia questão de pensar as consequências dogmáticas levantadas pelos luteranos, e utilizava-se da filosofia racional, ao estilo da segunda escolástica espanhola<sup>163</sup>. No momento de reunião do Concílio provincial, Pravia possuía 33 anos de experiência na América, e lamentava a situação dos *repartimientos*, sistema que havia anteriormente defendido.

Fernando Ortiz de Hinojosa, filho de conquistadores, graduou-se na Real Universidade como mestre em filosofia, doutor em teologia e cânones, e foi apresentado pelo vice-rei para a cátedra de *Prima*. Ocupou o cargo de juiz da Inquisição, vicário geral do arcebispado, canônico da catedral e atendia os povoados próximo da cidade onde dizia missa aos indígenas e ministrava o sacramento da confissão. Dominou diversas línguas, inclusive algumas mexicanas, e no informe enviado por Moya de Contreras em 1575, Hinojosa aparece entre os sacerdotes elogiados, dizia Moya que “*muy buen letrado en su facultad, hombre virtuoso, honesto y recogido y gran trabajador en su estudio*”<sup>164</sup>. Na qualidade de teólogo consultor do Concílio provincial, apresentou em seus memoriais a preocupação central da época, ou seja, a instrução moral do clero. Para Hinojosa essa instrução moral na América, passava pela necessidade do conhecimento dos costumes indígenas.

Importante destacar que sobre Ledesma, Pravia, Hinojosa, e os demais participantes do concílio provincial, pairava a polêmica política e teológica-moral da guerra chichimeca, povos seminômades do norte que desde 1531 resistiam aos avanços da evangelização. Os teólogos foram interrogados sobre se era lícito ou ilícito fazer uma guerra à sangue e fogo contra os nativos. Os dominicanos recordavam os debates teológicos sobre a guerra justa e o bom governo, alegando que seria preciso uma investigação mais profunda do estopim da guerra. Os franciscanos levaram o tema pelo caminho da evangelização, sob o argumento de fechar a fronteira e só permitir a passagem ao território chichimeca de missionários autorizados. Os jesuítas recomendaram fundar povoados nos limites das montanhas do norte, próximas as rotas de

---

<sup>162</sup> Idem, p.106.

<sup>163</sup> Saranyana analisa um manuscrito que transmite o cronograma de um dos cursos oferecidos por Pravia no colégio de San Luis, em 1596. Op. Cit. 1991, p.107.

<sup>164</sup> Op. Cit. Lopetegui e Zubillaga, p.585-592

passagem<sup>165</sup>. Em síntese, os teólogos acordaram que a guerra era ilícita. Após o contraste dos pareceres, o próprio Concílio provincial declarou injusta, inútil e impossível a guerra contra os chichimecas<sup>166</sup>.

Portanto, é possível compreender que através dos teólogos americanos se refletia o fazer especulativo e empírico, pois ao mesmo tempo que eram professores acadêmicos, discutindo a ciência teológica por meio dos debates escolásticos de seu tempo, estavam envolvidos e impulsionados pela prática evangelizadora. As necessidades pastorais do lidar com índios, negros e mestiços, sistematizava a criação de uma teologia moral americana que iria ressignificar temas como, a implantação da Igreja e sua maneira de apresentar o evangelho, a comunhão sacramental, a legitimação dos matrimônios, a prática do batismo, a validade da confissão, e conseqüentemente, a ordenação sacerdotal, mediante o esforço de investir na reforma dos costumes do clero mexicano.

Dessa forma, buscando compreender a consolidação moral do clero secular na Nova Espanha, se analisou os decretos do III Concílio mexicano como um discurso estratégico de estruturação do disciplinamento do clero secular. Discurso que, conforme apresentado anteriormente, estava imbricado com as políticas do monarca e com os projetos da Junta Magna, que por sua vez, eram fruto da época confessional. Entende-se que a vertente historiográfica latino-americana que analisou os concílios provinciais como instrumento normatizante da vida religiosa, pouco vinculou os estudos dos decretos com esse contexto confessional. Assim como, pouco foram estudados os memoriais elaborados pelos bispos conciliares enquanto fontes que propuseram importantes debates para formação do clero secular.

No que tange ao disciplinamento moral do clero secular, os decretos do terceiro concílio provincial mexicano estabelecem uma meticulosa regulamentação da ordem via procedimentos, penas e elaboração de diversos instrumentos para facilitar o controle e supervisão dos ministros, destacam-se os registros das paróquias<sup>167</sup>. Formaliza-se as cátedras de ciência moral e a obrigação de todos os sacerdotes em assisti-las, elaborou também o *Directorio* para facilitar a

---

<sup>165</sup> Op. Cit. Saranyana, 1991, p.71-73.

<sup>166</sup> Idem, p.72.

<sup>167</sup> Os decretos do III Concílio Provincial mexicano estão publicados em: María del Pilar Martínez López-Cano (coord.) *Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial*. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2004. A partir de agora citaremos apenas: Decretos do III Concílio Provincial Mexicano, Livro 3, título I “de la visita”.

instrução dos presbíteros e seus auxiliares<sup>168</sup>. É possível analisar a insistência dos decretos no “*ejemplo de buena vida*”, onde “*debe preferirse a la ciencia de las letras, la integridad de la vida y la honestidad de los costumbres*”<sup>169</sup>. Há ainda os decretos que regulamentam desde os trajés adequados, até os que proibiam a participação dos clérigos em espetáculos “*vanos y acciones profanas*”. Enfatizando a pureza e integridade, os decretos abordam como deveria ser o tratamento com os clérigos que haviam cometido algum tipo de delito, ordena agir com cautela e até em segredo para que não transcenda o comportamento até a sociedade<sup>170</sup>.

## 2.2 Normas Morais no III Concílio Provincial Mexicano

Uma das tarefas mais urgentes e importantes na preparação do Concílio foi a elaboração de uma agenda, isso implicava solicitar e receber opiniões de corporações e pessoas que tivessem assuntos para apresentar ao Concílio a respeito das necessidades da Igreja, ou de suas dioceses. Entre os memoriais mais significativos, para pensar a conduta eclesiástica, enviados aos padres conciliares, estão os do jesuíta Juan de la Plaza, teólogo consultor do concílio, o do bispo de Chiapas, Pedro de Feria e do doutor Hernando Ortiz de Hinojosa<sup>171</sup>. Todos esses memoriais apontam atitudes coloniais e reformistas, e sem os quais não é possível compreender a situação da Igreja e do Estado na Nova Espanha em 1584. Esses memoriais refletiam os principais temas debatidos entre os teólogos e bispos da América, a saber, a questão da *encomienda* indígena<sup>172</sup>; a justificação da ocupação espanhola; a licitude das guerras de conquista; as questões relativas aos sacramentos da iniciação cristã (batismo e eucaristia); a legitimidade dos matrimônios dos naturais não batizados; a moralidade dos sistemas tributários, devido a extrema pobreza na qual

<sup>168</sup>Decretos do III Concílio Provincial Mexicano, Livro 1, título IV, “De la ciencia”.

<sup>169</sup> Idem.

<sup>170</sup>Decretos do III Concílio Provincial Mexicano, Livro I, título VIII; IX, título IV; XX, Livro 2, título I; XX.

<sup>171</sup>A mais recente publicação dos memoriais se encontra na coletânea organizada por CÁZARES, Alberto Carrillo. *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Universidad Pontificia de México, Primer Tomo, Volumen I, 2006.

<sup>172</sup>O sistema de *encomiendas* consistia, basicamente, no recebimento de uma mercê de assentamento por parte dos conquistadores e seus descendentes. Os índios reunidos nesse assentamento deviam servir e tributar como encomendados, enquanto que o encomendeiro, beneficiário do serviço e do tributo indígena, estava obrigado a fornecer o ensino da doutrina cristã e um bom tratamento aos mesmos. Conforme afirmam Andrés Lira e Luis Muro, ao longo de todo século XVI ocorre uma batalha entre a Coroa e os encomendeiros. A Coroa brigava por evitar novas *encomiendas*, assim como, desejavam fazer com que os tributos dos índios entrassem para o real erário. O sistema começa a desandar em 1570, quando parte do total dos tributos era cobrado por corregedores, ou seja, eram tributos reais. Apud: LIRA, Andrés e MURO, Luis. *El siglo de la integración*. IN: História General de México. El Colegio de México, 2000, p. 336-337.

viviam os indígenas; a organização eclesiástica, em que se confrontavam os modelos da igreja regular *versus* a igreja diocesana; a inculturação entre a linguagem teológica e as expressões indígenas; e os trabalhos nas minas de prata.

Será dada maior atenção aos memoriais enviados por Juan de la Plaza, por tratarem mais enfaticamente da situação do clero secular. O primeiro memorial do jesuíta Juan de la Plaza foi entregue ao Concílio em 6 de maio de 1585 e tratava da organização dos seminários<sup>173</sup>. Até aquele momento não existia na Nova Espanha uma estrutura diocesana sistemática para educação e formação dos clérigos seculares, muito menos pré-requisitos de estudos. Conforme vimos, Trento já havia estipulado as diretrizes que os seminários conciliares deveriam seguir. Porém, na Nova Espanha o maior obstáculo para colocar em prática aqueles decretos tridentinos seguia sendo a falta de recursos. As atividades dos seminários conciliares, também chamados de diocesanos, específicas para o clero secular, só teve início em 1643, e a admissão de mestiços nessas instituições só ocorreria a partir de 1697, conforme veremos adiante. Até aquele momento a formação do clero secular se dava nos colégios dos mendicantes, nos colégios máximos dos jesuítas, e na Real Universidad, na maioria dessas instituições, com raras exceções, o perfil social dos candidatos era oriundo das camadas *criollas* da sociedade<sup>174</sup>.

Plaza sugeria que o Colégio de San Juan de Letrán poderia se converter no modelo de seminário tridentino. Essa proposta de Plaza é intrigante, pois tal colégio era conhecido por aceitar mestiços, porém quando Plaza foi visitador no Peru em 1576 se apresentava bastante pessimista com respeito a aceitação dos mestiços na Companhia, diz que “*sean muy raros los que se reciban*”<sup>175</sup>, e sugeria a total proibição da ordenação sacerdotal dos que já haviam sido aceitos na instituição. O que nos faz sugerir que Plaza poderia não estar completamente decidido sobre a ordenação dos mestiços no momento do concílio provincial. Fato é que, os bispos conciliares não aceitaram a proposta de Plaza e seguiram dependendo da Real Universidad como provedora dos sacerdotes,<sup>176</sup> que foi fundada inicialmente para educação dos *criollos*. Porém, com o avanço do

<sup>173</sup> LOPETEGUI, Leon; ZUBILLAGA, Felix. *Historia de la Iglesia en la América Española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

<sup>174</sup> ABAJO, Nazario Valpuesta. *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, p.279-281.

<sup>175</sup> LA ROSA, Alexandre Coelho de. *De mestizos y criollos en la Compañía de Jesus (Perú, siglos XVI-XVII)*. Revista de Índias. Volume LXVIII, número 243, p. 37-66.

<sup>176</sup> POOLE, Stafford. *Pedro Moya de Contreras. Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2012.

processo de mestiçagem no século XVII, a Real Universidade precisou repensar qual seria o perfil social dos seus estudantes<sup>177</sup>.

Não obstante, o Concílio provincial reconheceu que a fundação dos seminários era indispensável para formação do clero secular, sobretudo, para a interpretação dos casos de consciência e administração dos sacramentos<sup>178</sup>. Preocupados com a formação dos sacerdotes o Concílio especificou os requisitos para ordenação sacerdotal em diversos títulos.

La dignidad sacerdotal, y la excelencia de aquellos que sirven al altar, no sufre que sea admitido a este cargo alguno cuyos méritos no fueren primero bien vistos y aprobados; principalmente por el grave daño que resulta a la Iglesia católica de que muchos, sin elección, sean promovidos a los sagrados órdenes, los cuales, colocados sin méritos algunos en tan sublime grado, caen después miserablemente, irrogando grave injuria al orden clerical. Por lo cual, deseando vehementemente este sínodo resarcir los daños pasados, y restituir el orden eclesiástico a su antiguo grado de dignidad y esplendor, exhorta cuanto puede a los obispos de esta provincia a que no impongan de ligero las manos, faltando al precepto del apóstol, sino que con toda diligencia y detenimiento examinen las cualidades de los que se han de ordenar, y reconozcan sus méritos, y no bajo el pretexto de escasez de ministros admitan a los sagrados órdenes a los que fueren menos idóneos; estando bien persuadidos de que el divino culto y la salud de las almas crece más con pocos que dignamente administran, que con muchos que lo hacen indignamente. Para que todas estas cosas sean gobernadas del mayor modo posible, decreta lo primero, que ninguno se admita a órdenes menores o mayores, ni se le conceda licencia para que pueda ser admitido, si primero, hecho el examen, no constare estar adornado de aquellas cualidades que, por los decretos del concilio de Trento, se requieren para aquel grado u orden<sup>179</sup>.

O Concílio estabeleceu os princípios e requisitos básico para ascender em cada ordem da hierarquia eclesiástica, para iniciar a primeira *tonsura* antes dos 14 anos os candidatos deveriam ter servido, por pelo menos, dois anos na Catedral; para as ordens menores deveria saber canto; para o subdiaconato saber rezar o breviário, e para obter o grau de presbítero era necessário um exame, aprovação e licença do ordinário, tanto para celebração da eucaristia, como para o sacramento da penitência e para pregação do evangelho.

Cuán ventajosamente deban estar instruidos en la doctrina los sacerdotes a

---

<sup>177</sup>Rodolfo Aguirre demonstrou que entre 1634 e 1696 os reitores da Real Universidade tiveram que enfrentar a falta de consenso entre a Coroa e as autoridades vice-reinais sobre a abertura ou não dos estudos maiores aos grupos marginais, ou seja, índios, mestiços e mulatos. BORNEMANN, Margarita Menegus e SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México: UNAM, 2006, p. 58-59.

<sup>178</sup>Livro III, título I, “Del Cuidado”, prágrafo II.

<sup>179</sup>Livro I, Tit. IV, “De la ciencia”... § I.: Procedan los obispos con mucha precaución al conferir las órdenes.

quienes se encomienda la cura de las almas, fácilmente se colige de que como guías, maestros y medicos han de encaminarlas al cielo, enseñarles la santa doctrina, y curarlas de sus dolencias espirituales. Por lo cual ninguno obtenga beneficio curado, si no es que primero probado y examinado se encuentre ser idóneo, y esté versado en la administración de los sacramentos, principalmente en el de la penitencia, y bien instruido en los casos de conciencia, según la forma dispuesta por este sínodo, y aprobada juntamente por el Directorio de confesores y penitentes, la cual se observe y practique en todo y por todo. Sea apto además para exponer a sus súbditos el santo evangelio, a lo menos de aquel modo que puedan enseñarse las cosas más necesarias para la salud de las almas. Conseguirase con esto que los súbditos formen Buena opinión de sus párrocos, y que se acerquen a ellos con confianza como a sus padres espirituales, para ser instruidos por ellos en lo necesario para la salvación<sup>180</sup>

No memorial enviado em 06 de Junho de 1585, Plaza aborda o tema da formação vocacional do futuro sacerdote. Sua principal sugestão era que fossem escolhidos apenas os mais idôneos e os que verdadeiramente possuíam vocação. O cuidadoso exame para escolha desses ministros deveria ser pensado em razão do que move um candidato a pedir ordenação, pois aponta que muitos buscavam o sacerdócio para ter um modo seguro de se sustentar, a si mesmos e a seus parentes. Plaza defendeu que *“el oficio del sacerdote es orar”*, zelando por uma vida santa e pura *“y no basta que no haya sido escandaloso sino conocido por virtuoso entre la gente con quien ha tratado y conversado, y ejercitado en obras de caridad y misericordia”*<sup>181</sup>. Citando os argumentos de Santo Tomás de Aquino, enfatiza que se a ordenação fosse apenas concedida aos mais dignos, Deus nunca abandonaria sua Igreja. Preocupados com esse tema, os bispos conciliares esboçaram o ideal de clérigo no que fiz respeito a sua vida moral:

Como quiera que debe preferirse a la ciencia de las letras, la integridad de la vida y la honestidad de las costumbres en aquellos que sean promovidos a los órdenes eclesiásticos, decreta y manda este sínodo que ningún obispo admita a sus súbditos a los órdenes, ni dé licencia para que sean admitidos, sin que primeramente reciba información de testigos fidedignos y de buenas costumbres, ya eclesiásticos, ya seculares, con quienes el que ha de ser promovido haya tenido trato o sociedad, por cuyo testimonio pueda constar que el ordenando en aquel tiempo y por muchos meses antes haya vivido con aquella pureza y honestidad que corresponde, y que no haya tenido ni tenga la costumbre depravada de jugar juego de azar u otros ilícitos, ni haya dejado de confesarse en los tiempos señalados por la Iglesia. En caso contrario, de ningún modo sea promovido, hasta que borre la mancha contraída por su mala vida pasada, con la

<sup>180</sup> Livro I, Tít. IV, “De la ciencia”... § VII.: Los que han de ser promovidos a beneficios curados estén muy instruidos en la doctrina moral, y sean aptos para explicar el evangelio.

<sup>181</sup>Op. Cit. Zubillaga, 1965, p.596.

enmienda de las costumbres y el arreglo de la vida, porque es muy difícil que puestos en el nuevo grado de dignidad se hagan mejores aquellos que degradados con los vicios y las maldades, han servido de escándalo a los que han sabido sus hechos<sup>182</sup>.

Recaía sobre os bispos a responsabilidade de fiscalizar os exames de ordenação, e os testemunhos. Os decretos esclarecem que não deveriam ser admitidos os réus em crime, os que não tivessem benefícios ou patrimônios suficientes para se sustentar, e aqueles que falsificaram os títulos de benefício<sup>183</sup>. Para acompanhar todo esse processo de exame de conduta criou-se a figura do examinador sinodal, assim como, foram especificadas suas funções<sup>184</sup>. No que toca a suficiência da doutrina, ou a formação técnica do candidato, Plaza insistia na permanência nos colégios por dois ou três anos para remediar a insuficiência dos sacerdotes já ordenados, esses deveriam assistir classes de casos de consciência, para melhorar noções de virtudes e letras. Dizia Plaza que *“con una base cultura mísera exigida a los sacerdotes la Iglesia difícilmente dispondría de una porción selecta de ministros del altar”*<sup>185</sup>.

O terceiro memorial do padre La Plaza, entregue em 18 de Julho, foi sobre os curas párocos. Esse memorial define que o papel dos curas párocos era estar próximo dos povoados, buscando novos fiéis à Igreja, atuando como missionários, e responsáveis pelo ensino do catecismo. Plaza aponta que ensinar a doutrina requeria inteligência, competência, instrução e exemplo de bons costumes, pois *“los culpables de la ignorancia general son más bien los ministros curas”*<sup>186</sup>. Plaza aponta para constante movimentação que o cargo exigia, ou seja, *“no cumple el cura con su officio con estarse en su casa, como el confesor; sino que ha de andar por los pueblos y casas de su perochia”*<sup>187</sup>. O jesuíta alertava que os fiéis repetiam o catecismo e poucas doutrinas como “papagaios”<sup>188</sup>, sem entender o significado espiritual, porque não se compreendia o que lhes era ensinado. A principal razão para o fracasso dos curas seria não saber as línguas indígenas, e para isso Plaza sugeria que aqueles que não soubessem a língua deveriam ficar sem salários até comprovar o conhecimento via um rigoroso exame. Enfatizava a necessidade da criação de um

<sup>182</sup> Livro I, Tít. IV, “De la vida, fama y costumbre de los que se han de ordenar”... § I.: No promuevan los obispos a ninguno que no sea bien morigerado, ni al que tenga costumbre de jugar.

<sup>183</sup> Livro I, Tít. IV, “Del Título”.

<sup>184</sup> Livro I, Tít. IV, “Del examen”... § I.: Los obispos elijan examinadores en el sínodo diocesano.

<sup>185</sup> Op. Cit. Zubillaga, p. 596.

<sup>186</sup> Idem. p.598.

<sup>187</sup> Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol. I, 2006, p.233.

<sup>188</sup> Idem, p.235.

seminário para meninos *criollos*, “*muchachos españoles que se han criado entre indios, de la lengua más bárbara de cada obispado*”<sup>189</sup> e a renda para essas instituições poderia estar vinculada aos Hospitais, e para sustentar os meninos, não seria necessário muito investimento “*porque, siendo criados entre indios con tortillas de mayz y un poco de vaca se sustentarán*”<sup>190</sup>.

Os bispos conciliares fixaram a natureza do cargo dos curas párocos, enfatizando sua missão de pregar o evangelho, administrar os sacramentos, visitar os enfermos, e sobretudo, instruir índios e escravos, permitindo-os a recepção da eucaristia<sup>191</sup>. Entre seus principais deveres estava velar pelo tratamento justo aos índios, visitando-os em situações adversas, como na prisão, e interceder por eles junto aos juízes e autoridades seculares<sup>192</sup>. Enfatizavam também que não era função dos párocos castigarem os índios, decretaram que aqueles deveriam viver próximos de sua paróquia, celebrando missa todos os dias<sup>193</sup>. Tornou-se indispensável, por meio dos decretos conciliares, o conhecimento da língua indígena como requisito para o cargo de párocos, e os bispos foram encarregados para examinar os clérigos de sua diocese, aquele que não demonstrasse conhecimento da língua teria o prazo de seis meses para aprender, correndo o risco de ser privado do ofício, vejamos o que diz o decreto:

Como es muy digna de lamentarse la negligencia de algunos sacerdotes que, aunque por su mismo ministerio están obligados a instruir a los indios en la doctrina cristiana, hacen poco aprecio de aprender la lengua de sus súbditos, sin cuyo conocimiento no pueden enseñarles los misterios de la fe cristiana, ni hacerles comprender la virtud de los sacramentos, que son la salud del alma; este concilio amonesta a los obispos, y si fuere necesario les manda, que dentro de tres meses contados desde la publicación de este decreto, examinen a los clérigos que obtienen beneficio con carga, en las provincias de los indios, si están instruidos en el idioma propio de ellas, y a los que no lo sepan, obliguenlos a que lo aprendan, señalándoles a este fin el plazo de seis meses; bajo el apercibimiento de que si pasado el término no lo han aprendido, quedarán ipso facto privados del beneficio que obtienen, y se proveerá en otro. Pero si por la suma dificultad del idioma, o por cualquiera otra causa no es posible adquirir ese conocimiento, pueda entonces el obispo prescribirles otros seis meses precisos e improrrogables; encargándose la conciencia del obispo, para que cumplan tanto con lo que acaba de decidirse, como con la regla decimotava de la cancelaria apostólica<sup>194</sup>.

<sup>189</sup> Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol. I, 2006, p.237.

<sup>190</sup> Idem, p. 237.

<sup>191</sup> Livro III, Tít. II “Del Cargo”, p.126.

<sup>192</sup> Livro, III, Tít. II “De los deberes propio de los curas” p.139.

<sup>193</sup> Livro III, Tít. II, “De los Deberes”

<sup>194</sup> Livro III, Tít. I, “Del Cuidado” p.114-115.

A proposta para formação de um clero mestiço, conhecedor das línguas nativas, tardaria um pouco mais a se consolidar. Porém, o III Concílio provincial mexicano parecia não ter fechado completamente as portas para ordenação de índios e mestiços, diz que “*los indios y los mestizos no sean admitidos a los sagrados órdenes sino con la mayor y más cuidadosa elección, pero de ningún modo los que estén notados de alguna infamia*”<sup>195</sup>. Para Llaguno, ao que parece o terceiro concílio manteve a linha de que “*tampoco yndios ni mestizos así descendientes de indios como de moros en el primer grado, ni mulato en el mismo grado*”<sup>196</sup> poderiam ser admitidos às ordens. Posteriormente em Roma, ao aprovar a redação latina dos decretos, se quis suavizar essa prescrição. O resultado foi uma frase ambígua e pouco clara. Numa primeira tradução se excluiu das ordens unicamente os mestiços e mulatos, nada se diz sobre os índios. Na tradução definitiva, publicada pelo arcebispo de La Serna em 1622, coloca-se em dúvida se a palavra “*mexici*” significava índios ou mexicanos. Se significava mestiços, deveria ter sido usada a palavra “*mixti*”. Fato é que, Lorenzana em sua adição posterior de 1770, muda a palavra “*mexici*” por “*mixti*” e nesse caso se trataria da admissão de mestiços às ordens e não de índios<sup>197</sup>. Porém a redação castelhana, colocando no mesmo nível índios, mestiços e mulatos, os exclui sem mais das ordens.

Acreditamos que o impedimento à ordenação indígena estava na contínua associação desses enquanto recém convertidos, neófitos, além do possível prejuízo por serem considerados “*gentes vulgares y holgazanes*”<sup>198</sup>. Além de um obstáculo de ordem legal para os mestiços, a saber, ilegitimidade de nascimento. Não obstante, o índio e o mestiço aparecem com pouca capacidade intelectual e moral no III Concílio mexicano<sup>199</sup>. Também era considerada uma infâmia ordenar descendentes de mouros. Apesar do terceiro concílio fixar os parâmetros para o resto do período colonial, o Padroado régio haveria de modificá-los à favor dos índios e mestiços.

Fato é que, os primeiros sacerdotes seculares e *criollos*, filhos de espanhóis nascidos na América, eram formados, a princípio, no colégio de San Nicolás em Michoacán, na Real Universidade e nos colégios jesuíticos. Em 1561 o arcebispo, frei Alonso de Montúfar, atestava que os candidatos *criollos* estavam em bom número, dizia que “*yo e los otros preladados hemos*

<sup>195</sup> Livro I, Tít. IV, “De la Vida”, § III.

<sup>196</sup> LLAGUNO, Jose A. *La personalidad jurídica del indio y el III concilio provincial mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa, 1983, p.123.

<sup>197</sup> Idem, Llaguno, 1983, p.124.

<sup>198</sup> Op. Cit. Salvador, 2005, p.337-362.

<sup>199</sup> Op. Cit. Llaguno, 1983, p.130.

*ordenado a los nascidos en estas tierras, hijos de españoles y españolas, es la verdad que hemos ordenado muchos de estos, así de clérigos como de frailes*<sup>200</sup>. O arcebispo Moya de Contreras no seu informe sobre os clérigos de 1575, mencionou que dos 158 sacerdotes listados na arquidiocese do México, 78 eram de origem *criolla*. A escolha pelos filhos dos conquistadores pareceu ter sido a regra, porém em 1571 o papa Pio V delegou que fossem aceitos todos os candidatos, exceto acusados de simonia e homicídio<sup>201</sup>. Dessa forma, começou a se abrir espaço para ordenação dos mestiços, mas o percurso seria longo e com inúmeras ressalvas, muitas vezes, dependendo do entendimento que cada bispo teria sobre a questão, e das cédulas reais. Nazario Valpuesta defende que, a partir da segunda metade do século XVI chegou-se a ordenar sacerdotes sem muita distinção se eram *criollos* ou mestiços<sup>202</sup>. Entre os memoriais enviados ao Concílio provincial, destaca-se a sugestão do doutor Pedro López, por ele assumida como “*atrebimiento*”, para admissão de meninos órfãos ao sacerdócio, dizia que:

Que pues nuestro Señor me a hecho tan grand merced de que yo sea padre de niños huérfanos y desamparados, que en el torno que tengo puesto en el hospital me echan, y los crío, que son el día de oy, por la bondad de Dios, más de quarenta, suplico yo a vuesta señoría ilustrísima desde luego en este sancto concilio, pues no sé si yo veré otro, los admita, si es justo, a que sean aptos a ser sacerdotes y a legitimarlos para esto y darles los privilegios que dízese les an concedido en España, y lo que este sancto concilio en esto puede hazer por ellos, y que se vea y estudie si ay decretos de sumos pontífices o reales privilegios de que los dichos niños puedan gozar y se les concedan<sup>203</sup>.

A proposta atrevida de Pedro López localizava o assunto em distintas barreiras para ordenação sacerdotal, ou seja, a falta de conhecimento sobre a legitimidade dos nascimentos, as incertezas da posição social, e as dúvidas sobre as instruções e estudos que esses meninos órfãos recebiam naquele período. Não obstante, demonstra um posicionamento mais aberto e inclusivo no que tange as transformações do perfil social do clero secular. Ao que parece o Concílio provincial ignorou a proposta. Fato é que, em 1576 o papa Gregório XIII, forte opositor do Patronato, determinou através do breve *Nuper ad nos*, que os mestiços podiam receber ordens sacerdotais quando conhecedores de alguma língua indígena, e que tivessem as qualidades exigidas por Trento. Felipe II, em diversas cédulas enviadas a America em 1575, foi contrario a posição

<sup>200</sup> ABAJO, Nazario Valpuesta. *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, p.278.

<sup>201</sup> *Extra Bullum*. Apud: Abajo, 2008, p. 317.

<sup>202</sup> Idem, p.20.

<sup>203</sup> Op. Cit. Cázare, Tomo I, Vol. I, p.428.

papal, até segunda ordem. Enquanto isso, no México o arcebispo Pedro Moya de Contreras, já favorecia a ordenação de mestiços. Não obstante, em cédula de 1588 o monarca repensa e admite mestiços ao sacerdócio<sup>204</sup>.

Contudo, na Nova Espanha o perfil social do clero secular só se transformou de maneira significativa com a inauguração dos Seminários conciliares/diocesanos na segunda metade do século XVII<sup>205</sup>. Primeiro porque a administração dessas instituições estavam relacionadas diretamente os prelados, e segundo porque abriu espaço para os descendentes de famílias mais pobres, assim como, para a nobreza indígena. Essa situação avançaria a partir da publicação da cédula de *Honores* em 1697, em que a coroa se declarava a favor do acesso generalizado da nobreza “*indomestiza*”<sup>206</sup> às instituições antes exclusivas dos espanhóis, tal cédula foi reiterada em 1725 e 1766.

Na ocasião do III Concílio provincial, o bispo de Chiapas, frei Pedro de Feria, que não pode comparecer pessoalmente ao concílio devido um acidente no percurso, foi sensível ao destacar que a Igreja na América carecia de novos métodos, outros modos de agir e governar, tratava-se de uma nova Igreja. Assim sendo, os ministros “*se han de ordenar para el bien desta nueva Iglesia*”<sup>207</sup>. Alertava que alguns eclesiásticos acreditavam que os novos cristãos já estavam firmes na fé, e que não se necessitava de ministros bem instruídos, o que para Feria era um terrível engano. Ao denunciar práticas de culto das antigas religiões indígenas na região Misteca, Feria fundamentou seu argumento no cuidado e na diligência que os ministros necessitavam ter, expondo que nas confissões já não se perguntava mais sobre idolatria aos indígenas. Feria pareceu contratório ao dizer que no seu bispado os fiéis e os sacerdotes eram bem doutrinados, pois em 1584 ele mesmo havia recebido denúncias de idolatria.

Justamente por essas denúncias argumentou uma nova urgência na preparação de ministros idôneos, suficientes em ciência e costumes, relata que “*mayormente que hasta el día de oy ay pueblos en esta Nueva España, donde no se ha visto ministro*”. Aponta que os ministros só viajavam a certos povoados uma vez ao ano para colher suas oferendas. Essa atitude contribuía para imagem dos ministros como homens em busca de seus próprios interesses. Feria afirmou que “*algunas yglesias cathedrales desta provincia son próvissimas, tanto que escasamente tienen*

<sup>204</sup> BORNEMANN, Margarita Menegus e SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México: UNAM, 2006, p.26.

<sup>205</sup> SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *Un clero en transición*. México: UNAM, 2012, p.28

<sup>206</sup> Cédula reproduzida no anexo 3 da obra. Op. Cit. Bornemann e Salvador, 2006, p. 295-297.

<sup>207</sup> Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol, I, p.288.

*para çera, azeite, vino, y para salarios a sus ministros neçessarios. No tienen clérigos que las sirvan*”<sup>208</sup>. Pior era a situação das igrejas paroquiais, sem renda para prover o necessário para o culto divino e o sustento dos seus sacerdotes.

Sobre o ministério entre os índios, Feria envia outro memorial ao concílio, embora trate dos mesmos problemas que Plaza, aborda o tema por outra vertente. Feria defendia o ministério dos mendicantes entre os índios. Apontando que a Igreja deveria superar a questão das línguas indígenas, e que não bastava aos curas saber ensinar o catecismo, pois a experiência havia lhe mostrado que os índios permaneciam em suas antigas crenças. Propõe que os missionários deveriam recomeçar a obra, livres de toda classe de negociações e atividades lucrativas, buscando defender os índios das injustiças, e em sua opinião, os ministros que realmente cumpriam essas qualidades eram os mendicantes. Argumentos um tanto inocentes, diante do fato que ele mesmo reconheceu os fracassos das ordens religiosas, os bispos conciliares não aderiram sua sugestão<sup>209</sup>.

É no que se refere a importância da pregação, que o padre Plaza envia outro memorial em 30 de Julho para tratar da melhor formação dos pregadores. Segundo Plaza, o papel da pregação era responsabilidade central dos bispos, porém na Nova Espanha isso não se cumpria. O que parecia inadequado diante do fato de que os bispos possuíam títulos de doutores em cânones ou teologia, ricas bibliotecas, ou seja, não poderiam apresentar desculpas de insuficiência de conhecimentos. Plaza exigia que fossem esclarecidas em quais situações os bispos poderiam estar isentos dessa responsabilidade. Os decretos conciliares limitaram a fixar que os bispos deveriam consagrar sua atenção ao tema:

hagan que los párrocos y varones eclesiásticos cumplan en esto sus obligaciones y ministerios, para que sus súbditos, principalmente los rudos, sean apacentados con la saludable doctrina de la palabra de Dios. Pero si el predicador sembrare en el pueblo erros o divulgase algunosescándalos (lo que no permita Dios), aunque sea regular, prohíbale el obispo el ministerio de la predicación, siguiendo la autoridad del concilio de Trento<sup>210</sup>.

O perfil moral dos bispos não foi esquecido, assim sendo, também se legislou sobre a disciplina dos prelados, afinal, para realizar uma reforma no clero era indispensável que quem fosse governar cumprisse com as exigências de vida exemplar. Nesse sentido estabeleceu o concílio:

<sup>208</sup> Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol. I, p.300.

<sup>209</sup> Op. Cit. Poole, 2012, p.214.

<sup>210</sup> Livro III, Tít. I, “Del Cuidado”... § I.: Del ministerio de la predicación.

Queriendo prevenirse, con el auxilio del Señor, el sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento para restituir a su antiguo esplendor la disciplina eclesiástica en tanto grado decaída, y para poner enmienda en las depravadas costumbres del clero y pueblo cristiano, puso toda la esperanza que le asistía a efecto de lograr sus santas intenciones, en la integridad y pureza de los obispos, según significó con estas palabras: «La integridad de los que mandan, es la salud de los súbditos»; y el verdadero y principal fin de la jerarquía eclesiástica consiste en formar un obispo perfecto... De lo que fácilmente puede colegirse cuáles son la pureza de vida y la integridad y inocencia de costumbres, de que debe estar adornado aquel que fue elevado a un estado de tanta perfección, mediante la gracia divina y el ejercicio continuo de las virtudes, sin excluir la humildad, la benignidad, la mansedumbre, la caridad que ha de servir como un modelo en vida, y, en suma, la santidad con que debe brillar en la Iglesia de Dios<sup>211</sup>.

No que tange ao ministério dos prelados, o próprio Plaza dedicou um memorial inteiro, enviado aos conciliares em 08 de Agosto, ressaltando a importância da visita que os bispos estavam obrigados, via Trento, a realizar em sua diocese, a qual chamou de “*el ánimo del gobierno de su obispado*”<sup>212</sup>. Enfatizou que a visita deveria ser feita pessoalmente, evitando o envio de um vicário, e que teria como objetivo “*reformat las costrumbres del pueblo y especialmente de los clérigos, instruyendolos y animandolos para que desempeñen bien su oficio*”<sup>213</sup>. Para introduzir os bons costumes o prelado deveria se reunir com todos os clérigos uma vez ao mês, perguntando sobre o estado eclesiástico e suas dificuldades cotidianas. E para combater a insuficiência na doutrina, propor a discussão sobre casos de consciência. Plaza sublinha que a correção dos pecados e escândalos deveria ser feita não apenas pela via judicial, mas por “*corrección fraterna*”<sup>214</sup> que seria, em sua opinião, mais proveitosa e eficaz. E aconselha aos bispos que os pecados públicos dos clérigos deveriam ser corrigidos publicamente, sobretudo, os pecados como concubinato, cobiça e jogos de azar.

Analisando os decretos sobre a obrigação da visita, foi possível compreendê-la enquanto mecanismo de vigilância da conduta do clero, e nesse sentido os conciliares ordenaram que o objetivo central dessas visitas seriam “*introducir y propagar la doctrina santa y ortodoxa, extirpar las herejías, proteger y fomentar las buenas construmbres*”<sup>215</sup>. Através dessas visitas se realizavam um verdadeiro exame das dioceses. A parte central dessa apuração era informar sobre

<sup>211</sup> Livro III, Tít. I, “Del ministerio”... § I: La vida de los obispos debe servir de regla a los demás.

<sup>212</sup> Op. Cit. Poole, 2012, p.212.

<sup>213</sup> Op. Cit. Cázares, 2006, p.254.

<sup>214</sup> Idem, p. 257-258.

<sup>215</sup> Livro V, Tít. I, “De las Visitas”... § IX.

a vida e honestidade dos clérigos, se estavam cumprindo com suas obrigações, se haviam cometido, ou se eram reincidentes em pecados públicos. Assim dizia Plaza: “*sería de mucha edificación que se hiziesen alguns castigos exemplares de algunos pecados públicos de clérigos, que personas me dicen que ay, en esta ciudad, en casas de tablajeros, entre seys legos, ay dos clérigos jugando*”<sup>216</sup>. Os decretos regularizaram algumas penas, apresentando sobre qual autoridade recaia a responsabilidade de sentenciar, ora seria o bispo, ora o juiz eclesiástico, e por vezes, o próprio confessor, sobre essa questão dos delitos e seus juízes, analisaremos no próximo capítulo. Tudo deveria estar documentado no livro de visitas, assim como, os reparos e correções direcionadas aos clérigos. Ordenava então o concílio:

Se informará secretamente de la vida y honestidad de los clérigos, si han desempeñado las cargas de sus oficios y cumplido lo mandado en estos decretos; si han reincidido en algunos delitos, o recibido algo que les esté prohibido por derecho o por este sínodo. Averiguará, fuera de lo dicho, si los clérigos o seglares cometen algunos pecados públicos o escándalos, si hay algunos concubinarios, blasfemos, usureros, casas de juegos prohibidos u otros vicios semejantes. Pero en las cosas ocultas no hará pesquisa particular que pueda acarrear la nota de infamia, sino averiguación como lo dispone el derecho común<sup>217</sup>.

Somando a temática da formação profissional dos sacerdotes, o concílio ordena que os bispos instalem em suas dioceses classes de ensino em ciência moral, e que obriguem a presença de todos os clérigos, que não tenham obtido grau em cânones ou teologia, nas mesmas. Podemos compreender essa ordenança enquanto medida provisória da fundação dos seminários conciliares, mas também como intenção de formalizar o perfil ideal dos confessores. Assim sendo, os bispos conciliares estipularam que:

Para que no falte el número necesario de confesores que sean peritos en la doctrina y versados en la administración de los sacramentos, evitándose al mismo tiempo los errores y perjuicios que frecuentemente provienen de la ignorancia de los ministros, establece y ordena este concilio que en la diócesis en que no hubiere algún maestro que interprete los casos de conciencia y enseñe a administrar los sacramentos, nombren los obispos persona que desempeñe un cargo de tanta importancia, procurando que persevere aquella en el cumplimiento de sus augustas funciones, en el lugar en que ya esté establecida. Obliguen a todos los clérigos que estén domiciliados en la misma diócesis, a que asistan a las cátedras que dan estos maestros, si no es que hayan obtenido grado

<sup>216</sup> Op. Cit. Cázares, 2006, p.260.

<sup>217</sup> Livro V, Tít. I, “De las Visitas” § IX.: Averigüe el visitador la vida de los clérigos.

en teología o en cánones, y sean de la aprobación del obispo; en la inteligencia de que los que se descuidaren en frecuentarlas, no serán admitidos a órdenes, ni obtendrán beneficio alguno, ni se les permitirá la administración de los sacramentos<sup>218</sup>.

O vicário geral da diocese, catedrático da Real Universidad, doutor Hernando Ortiz de Hinojosa, filho de conquistadores, e fruto da primeira geração de sacerdotes *criollos*, esteve no III Concílio provincial como teólogo consultor. Escreveu três memoriais, o primeiro sobre o ensino da doutrina e a administração dos sacramentos aos nativos, discutindo a precaução no testemunho dos índios contra os clérigos. Ao alertar sobre a baixa remuneração dos sacerdotes, dizia que esses dependiam muitas vezes dos caciques e dos espanhóis para atender suas necessidades mais básicas, como comer e vestir. Hinojosa apresentou que os indígenas doavam, voluntariamente, comida aos sacerdotes, porém esse ato causava a inibição de alguns clérigos em corrigir e castigar os vícios dos fiéis nativos, por temor de não mais receber os alimentos<sup>219</sup>.

No memorial sobre a promoção dos clérigos, sugeria que nenhum candidato fosse admitido “*sin que primero haya sacramento de un año, porque es cosa veriguada que la práctica en cualquier cosa es diferente de la teórica (...) porque por falta de ejercicio hazen muchas faltas y errores*”, assim como, “*estar bien instruidos en la doctrina moral*”<sup>220</sup>. Ao insistir na necessidade de conhecimento na língua nativa, por parte dos clérigos, Hinojosa esclarece que exigir apenas dos ministros o conhecimento - sem ensinar aos próprios nativos o espanhol - era uma tarefa impossível, dizia que “*por la dificultad, variedad y diferencias de lenguas que ay en esta Nueva España, tanto que ay algunas tan ynaccessibles que no parecen instituidas por hombres*”<sup>221</sup>. Sua principal sugestão era dar um período de seis meses, depois do concílio, para examinar todos os sacerdotes.

Não há dúvida de que o confessor era visto como peça chave ao lado do bispo. O prelado deveria escolher “*un sacerdote que sea de edad madura, de vida ejemplar, e insigne por su doctrina, por cuyo medio el señor Dios todopoderoso illustre con sus luces al obispo en las cosas dificiles que se les ofrezcan*”<sup>222</sup>. Nesse sentido, o confessor teria a tarefa de guiar o bispo, instruir

<sup>218</sup>Livro III, Tít. I, “Del Cuidado”... § III.: Cuiden los obispos de que se enseñe la ciencia moral, y obliguen a todos los clérigos a que asistan a su enseñanza.

<sup>219</sup>Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol. I, p.391.

<sup>220</sup>Idem, p.392.

<sup>221</sup>Idem, p.386.

<sup>222</sup>Livro III, Tít. I, “Del ministerio”... § IV.: Elija un confesor: cualidades de que este debe estar adornado.

nos casos difíceis e mantê-lo no caminho da moral e dos bons costumes que sua hierarquia requeria. Todos os clérigos estavam sujeitos ao sacramento da confissão, como fiéis e vigilantes de sua própria conduta, era instruído que antes de realizar a missa o sacerdote se confessasse. Dessa forma, Hinojosa advertia sobre possíveis inconvenientes morais ao realizar confissões em lugares “ocultos e suspeitosos”, em casas ou aposentos. Quando o clérigo fosse se confessar não deveria usar hábito, pois após o sacramento ele poderia estar impedido de realizar outras tarefas ministeriais<sup>223</sup>. Não por acaso, o último memorial do padre La Plaza enviado aos bispos conciliares trata justamente da figura do confessor. O jesuíta apresenta que a falta de bons confessores era a razão de tantos pecados e desordens entre os cristãos. Por essa razão, Plaza sugeria que os bispos conciliares dessem atenção ao exame, que Trento já exigia<sup>224</sup>, para eleger os ministros confessores. Segundo Plaza o confessor ideal precisava comprovar ter cinco atributos essenciais: poder, ciência, bondade, prudência e segredo. Atributos esses que já vimos esboçados nos Manuais dos teólogos espanhóis, e que para Plaza “*nunca será exagerada la prudencia del confesor*”<sup>225</sup>.

Nas atas conciliares os padres admitem, diante da leitura do memorial de Plaza, a importância do exame pelo qual os ministros deveriam passar, e só por meio desse, poderiam administrar o sacramento da penitência. Sugerem que o exame deveria ser sobre casos de consciência e matérias do sacramento, e que deveria estar a cargo de cada bispo a elaboração e a sua execução. Acrescentavam que “*por lo menos cada prelado sea obligado a hazer este examen de dos a dos años, por la dicha Instrucción, para que nadie se descuyde de estudiar y saber lo que es de su officio y estado*”<sup>226</sup>. Encontramos aqui uma sensível diferença entre a proposta inicial discutida nas atas e o texto final aprovado pela Santa Sede. Os prelados mexicanos sugeriram que em cada dois anos o exame deveria ser repetido, porém o decreto final ordena que o candidato só seja examinado uma vez:

Es constante que la ignorancia de los sacerdotes y de los ministros de la Iglesia depende de que los obispos hacen poco aprecio de examinarlos como es debido. Por lo cual se les ordena que no contravengan a las decisiones del concilio de Trento, y a lo que dispone este sínodo, que prohíben se confiera órdenes o se

<sup>223</sup> Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol. I, p.408-410.

<sup>224</sup> Concílio de Trento, Sessão XXIII, capítulo XVI.

<sup>225</sup> Op. Cit. Zubillaga, 1965, p.602.

<sup>226</sup> CÁZARES, Alberto Carrillo. *Manuscritos del concilio terceiro provincial mexicano 1585 Directorio de Confesores*. Zamora: El Colegio de Michoacán; El Colegio de México, Primer Tomo, Volumen II, 2006, p.777.

conceda licencia para confesar a todo secular o regular, aunque sea sacerdote, sin que preceda para ello un examen diligente en que aparezca su idoneidad en concepto del obispo, quien obrará de acuerdo con las determinaciones que se han referido. Sin embargo, concédase esta facultad con precaución, después de examinar cuidadosamente la suficiencia e instrucción de aquellos a quienes hayan sinodado los obispos, limitándola a cierta clase de personas. Sin que puedan sufrir un segundo examen los que hubieren sido ya examinados y aprobados para confesar, a no ser que sobrevenga una nueva causa que lo motive<sup>227</sup>.

Através dos argumentos do jesuíta Plaza, e dos decretos elaborados pelo III concílio, percebemos a importância da incorporação da pastoral penitencial à realidade mexicana. Os bispos deveriam escolher um confessor exemplar, os presbíteros, para manter a pureza da alma, precisavam se preparar por oito dias antes de se confessar<sup>228</sup>, se dispõe que os diáconos e subdiáconos devem confessar e comungar com frequência<sup>229</sup>, e conforme visto, a todos os candidatos, às ordens sagras, se exigia o testemunho da frequência no sacramento<sup>230</sup>. A preocupação em alcançar a salvação e a angústia que provocava a possibilidade de condenação foram sentimentos compartilhados na época moderna, e que não deixou de fazer parte da sociedade mexicana.

Conforme apresentado, os memoriais e os decretos do concílio provincial, demonstram as enormes dificuldades teológicas e pastorais vividas pelos bispos americanos. As discussões sobre a conduta dos clérigos estava estreitamente relacionada ao trato com os indígenas e seus costumes, com a necessidade de corrigir a idolatria, e de se fazer reconhecido como autoridade espiritual diante os nativos. Dessa forma, a recepção de Trento na América ocorreu, sobretudo, sob quatro aspectos, a saber, o impulso das práticas sacramentais entre os nativos, a unificação da liturgia e catequese, a reforma matrimonial e a reforma da conduta dos clérigos diante as novas necessidades pastorais do vice-reino. Em suma, a América teve seus problemas pastorais específicos, e sua particular maneira de apresentar a reforma dos costumes elaborada entre a Coroa e a Igreja.

Destacando a obrigação ao sacramento da penitência, a Igreja mexicana aderiu aos parâmetros tridentinos, reafirmando a missão principal da Igreja, a partir de então, conduzir as almas ao céu.

<sup>227</sup> Livro III, Tít. I, “Del cuidado”... § IV.: Sean rigurosamente examinados en orden a su pericia todos los que se consagren al tremendo ministerio de la confesión.

<sup>228</sup> Livro III, Tít. V, “Del uso”... § II.

<sup>229</sup> Idem, § I.

<sup>230</sup> Livro I, Tít. IV, “De la fama”... § I.

Assim como Trento, o III concílio mexicano defendeu a essencial função e competência dos sacerdotes confessores nessa missão, atuando como diretores da consciência, aqueles que deveriam garantir a conduta moral da sociedade, por essa razão elaboraram o *Directorio para Confesores y Penitentes*<sup>231</sup>, instrumento que deveria servir como guia para orientar a resolução dos casos de consciência e deixar claro aos confessores suas responsabilidades. Dessa forma, buscamos, através do *Directorio*, analisar o perfil moral do clero elaborado nesse importante documento.

### 2.3 O *Directorio de Confesores* e o perfil moral do clero secular

Uma das medidas tomadas no III Concílio mexicano, a fim de conquistar maior preparação entre os confessores provenientes do clero secular, foi a elaboração do *Directorio*<sup>232</sup>. Os padres conciliares demonstraram estar cientes de que para administração espiritual da Igreja, e especialmente, para consolidação do seu poder sobre as consciências, necessitavam do confessorário, o compreendendo como o melhor e mais eficaz instrumento para transformar e fortalecer a disciplina moral<sup>233</sup>. Teria sido o próprio jesuíta Juan de la Plaza autor do texto<sup>234</sup>, nos memoriais enviados ao Concílio foi Plaza quem mais se ocupou do sacramento da penitência e insistiu com austeridade na exposição do perfil moral do clero secular. Acreditamos que, os documentos do Concílio, os pareceres dos consultores, e os memoriais, foram as fontes primordiais das quais se serviu o padre Plaza para composição do *Directorio*, lembrando que ele teve acesso constante a esses documentos, por ser ele mesmo um dos consultores no Concílio<sup>235</sup>. Posteriormente analisaremos, com mais detalhes, algumas semelhanças entre esses textos.

Juan de la Plaza chegou à América em outubro de 1574 nomeado como visitador dos jesuítas no Peru. Antes já havia desempenhado diversos cargos importantes na Companhia. Entrou na

---

<sup>231</sup>Já são conhecidos diversos exemplares manuscritos, no Arquivo Capítular de México se conserva uma cópia autêntica do original, datada do séc. XVIII e que está microfilmada; Na Biblioteca Pública de Toledo, no fondo Borbón-Lorezana, se encontra no manuscrito 47 outra cópia, datada de 1766, levada pelo arcebispo Antonio Lorezana na sua volta à Europa; No arquivo da catedral de Burgo de Osma, existe uma cópia abreviada levada pelo arcebispo Juan de Palafox no seu regresso de Puebla em 1650; No Arquivo Histórico Nacional de Madrid e na Biblioteca Nacional de Madrid, também existem cópias datadas em 1599, que poderiam ter sido levadas por Moya de Contreras à Madrid; O manuscrito original está perdido.

<sup>232</sup>Utilizamos para essa pesquisa o *Directorio del Santo Concilio Provincial Mexicano*, publicado na íntegra em: María del Pilar Martínez López-Cano (coord.) *Concilios Provinciales Mexicanos. Época Colonial*. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

<sup>233</sup> Op. Cit. Poole, 2012, p.237.

<sup>234</sup> Os autores Poole, Ferrer, e Zubillaga concordam com essa autoria.

<sup>235</sup> Op. Cit. Cázares, 2006, Tomo 5.

Nova Espanha em fevereiro de 1580 também como visitador, e exerceu durante quatro anos o cargo de segundo provincial. Assim que chegou ao México impôs a todos os jesuítas exercícios espirituais rigorosos, pertencendo a uma linha contemplativa e mística<sup>236</sup>. Nas palavras de Ferrer, “*Plaza reunía espíritu cultivado, con fuerte y sincera espiritualidad, algo rigorista, con gran experiencia de gobierno, conocedor de la realidad peruana y mexicana, amante de los indígenas*”<sup>237</sup>.

Nesse sentido, é importante perceber as influências teológicas de Plaza. Nascido em Medinaceli em 1527, Plaza foi enviado por seus pais para estudar em Alcalá, onde cursou lógica e filosofia. Entre 1547 e 1553 foi para Universidade de Sigüenza onde estudou teologia com Bartolomé de Torres, discípulo de Francisco de Vitória. Torres ocupava a cátedra de Prima, que à época significava ministrar sobre a *Prima Secundae* da *Summa* teológica de Tomás de Aquino, e influenciou decisivamente Plaza em sua tendência tomista. Em 1554 já como membro da Companhia de Jesus, foi encarregado de ministrar cursos sobre casos de consciência, principalmente por conta de seu manuscrito *Expositio Summae Caietani de casibus conscientiae* estudo crítico da *Summa* de Cayetano, obra prática e de muito prestígio, que listava as principais dúvidas acerca do cargo de confessor.

Outra importante influência foi São João de Ávila, que tinha enorme predileção por São Inácio e pela Companhia. A concepção de Plaza, sobre como deveriam funcionar os colégios e seminários, descende da congregação de clérigos fundada por Ávila em Córdoba. Os estudos de Ferrer rastream os diversos paralelismos entre os manuais de Plaza e as principais questões desenvolvidas por Ávila. Para nós é importante ressaltar a visão referente a excelência na moral do sacerdote. Tanto Ávila como Plaza admoestam sobre a falta de retidão dos clérigos, exortando-os a não pensar nas vantagens sociais de sua condição, mas em pensa-las enquanto responsabilidades ante Deus. Assim expressava Ávila: “*porque si la bondad, propia del rey, la santidad, propia del sacerdote (...)*”, também o *Directorio* expressa que “*el confesor es vicario*

<sup>236</sup> Assim o descreveu Zubillaga: El provincial, de prestancia ascética innegable, encarnaba, dentro de la espiritualidad jesuítica del siglo XVI, enraizada en los Ejercicios, la tendencia contemplativa y mística, cuyos representantes más destacados eran Baltasar Álvarez y Antonio Cordeses; participa también de la rigidez claustral, personificada en el P. Bartolomé Bustamante y en algunos discípulos del Beato Juan de Ávila, con quien Plaza tuvo no pocos contactos, y sus criterios de conducta traducían en la práctica austeridad y depresión. Op. Cit. 1965, p.594.

<sup>237</sup> FERRER, Luis Martínez. Directorio para Confesores y Penitentes. La pastoral de la penitencia en el tercer Concilio Mexicano. Pamplona: Ediciones EUNATE, 1996, p.102.

*de Jesucristo en la tierra, y representa suya persona, de donde se colige que ha de ser tan aventajada su bondad que llegue a ser santidad*”<sup>238</sup>.

Há inúmeros outros paralelismos entre o texto do *Directorio* e os memoriais de Plaza, os decretos finais do III Concílio mexicano, e os decretos de Trento. Essas semelhanças já foram abordadas nos estudos de Ferrer e Cázares. Porém não encontramos nenhum estudo que analise as semelhanças entre o *Directorio* e o Manuais espanhóis de conduta do clero. A fim de preencher essa lacuna, procuramos destacar essas semelhanças no decorrer da análise do conteúdo do *Directorio*. A princípio, cabe demarcar que seu possível autor estava inserido numa larga tradição teológica que dava atenção ao sacramento da confissão, e que correspondia com a preocupação da época moderna em melhor preparar o clero secular, sobretudo, compreendendo que essa melhor instrução só seria eficaz se passasse pela formação, especificamente, moral.

Pensamos que o auge desse clero secular na Nova Espanha, seria iniciado, sobretudo, após o III Concílio mexicano, e o *Directorio* corresponde a esse desejo nascente de formalizar a hierarquia eclesiástica, preparando o clero secular no que tange ao seu comportamento moral. Fato é que, dada a predileção que o arcebispo Moya de Contreras teria pela teologia moral, ensinada pelos jesuítas, não nos parece estranho que tenha sido através da pluma de Plaza que saíram os decretos finais do concílio, assim como, o *Directorio*. No que tange ao perfil social, o *Directorio* fala dos impedimentos para ordenação, sinalizando apenas limites temporais, ou seja, a condição de recém convertido do candidato<sup>239</sup>. Não obstante, acredita-se que o perfil social dos clérigos seculares permanecia com o contingente *criollo* da sociedade.

O conteúdo do *Directorio* se divide em duas grandes partes, a primeira chamada de *Examen que se ha de hacer a los candidatos a confesores* e a segunda, *Dirección para confesores y penitentes*. Na primeira parte está o texto que deveria estudar todos os candidatos à confesores, e está estruturada em quatro blocos: 1) Condições ou Qualidades dos candidatos as ordens eclesiásticas; 2) Doutrina dos Sacramentos; 3) Doutrina dos casos de consciência; 4) Doutrina sobre as censuras eclesiásticas. Todos esses quatro blocos são escritos em forma de perguntas e respostas. Ao expor as condições e requisitos dos candidatos a confesores, encontramos a estruturação do perfil moral idealizado à época. Já a segunda parte do *Directorio* é a sessão mais

<sup>238</sup> Op. Cit. Ferrer, 1996, p.151.

<sup>239</sup> Op. Cit. Bornemann e Salvador, 2006, p.29. Ver também: III Concílio Provincial, livro I, tít. IV, cap.III.

prática, e logo no início também apresenta uma elaboração da sublime dignidade do ministério sacerdotal.

Nessa primeira parte, já fica evidente o vínculo entre os decretos conciliares e os requisitos específicos para cada ordem eclesiástica, listadas pelo *Directorio*. As idades e qualidades necessárias, os conhecimentos, as informações sobre vida e honestidade, a aprovação para administração dos sacramentos como, a celebração da missa, matrimônio, e sobretudo, o sacramento da penitência. O *Directorio* tratou de deixar os confessores conscientes de sua responsabilidade, e sua obrigação em “*ser muy ejemplar en todas las virtudes porque no impedía con su mal ejemplo el fracaso de su ministerio*”<sup>240</sup>. Nesse sentido, se buscou analisar quais são os preceitos de qualidade moral, do clero secular, especialmente dos confessores, e quais os delitos, ou pecados, específicos desse estamento social, realçados pelo *Directorio*.

Manifestando que para assumir o cargo de confessor o sacerdote deveria estar mais bem preparado, o *Directorio* aponta que os candidatos deveriam ter maior conhecimento doutrinal, saber quantos são os sacramentos e as ordens, suas formas e disposições para recebe-los. Saber inteiramente sobre a penitência e as parte que lhe competiam. Reconhecer tudo que fosse possível sobre os pecados, as circunstancias que levavam ao erro, as diretrizes sobre a excomunhão, casos reservados, e sobretudo, os remédios contra os pecados<sup>241</sup>. E indica que para acrescentar seus conhecimentos doutriniais, seria favorável o confessor possuir “*el catecismo romano de Pío V, y en romance del catecismo que se llama Luz del alma*”<sup>242</sup> de Felipe de Meneses, assim como, estar familiarizado com as obras de Azpilcueta e Medina.

Aprofundando a estrutura do exame que deveria ser realizado entre os candidatos ao cargo de confessor, aponta que esses deveriam ser avaliados em três questões particulares, a saber, acerca dos pecados que são contra Deus e contra a ordem da Igreja; sobre os pecados que se cometem contra o próximo, e acerca das censuras eclesiásticas, quais são, que efeitos tem e com quais pecados se relacionam<sup>243</sup>. Antes de entrar no casos de consciência, o *Directorio* aponta ser indispensável o conhecimento das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e os vícios contrários a elas (infidelidade, apostasia, cisma, presunção, desespero, aborrecimento de Deus e do próximo, guerra contra a paz, dívidas etc.).

---

<sup>240</sup> Directorio, p.8

<sup>241</sup> Directorio, “Condiciones de los candidatos”, p.9.

<sup>242</sup> Idem, p.10.

<sup>243</sup> Directorio, p.29.

Centrando-se nas virtudes da religião, que segundo o documento seriam as virtudes morais, as define enquanto virtudes de reverência e serviço, que visam obras concretas. Os atos produzidos pela virtude da religião seriam: devoção, oração, adoração, oferta, sacrifícios, díizimos, voto e juramento. Os vícios contrários a virtude da religião nasceriam das injúrias à Deus, idolatria, superstição, sacrilégio e simonia. O confessor deveria ser conhecedor dessas virtudes e vícios fundamentais para orientar e resolver os casos de consciência, assim como, ser ele mesmo exemplo máximo de todas essas virtudes. Vejamos um exemplo que trata da figura do confessor e que nos remete a semelhanças entre o Directorio, os memoriais do jesuíta Plaza e o memorial do doutor Navarro:

Texto de Azpilcueta	Texto do Memorial de Plaza	Texto do Directorio
Del poder do confesor: el confesor para bien confesar ha de tener poder, saber, y bondad <sup>244</sup> .	Acerca de los confesores: No le pido yo al confesor nuevas cualidades, ni más partes de las que todos los doctores y sumistas señalan ser necesarias que son cinco: poder, ciencia, bondad, prudencia y secreto <sup>245</sup> .	Condiciones de los candidatos a las órdenes eclesiásticas: de las partes que ha de tener el confesor, de el poder, ciencia, bondad, prudencia, secreto <sup>246</sup> .

Aos que forem aprovados e obtenham a licença do prelado para atuarem como confessores, “*es menester que considere con atención la alteza de su ministerio, la grande importancia que hay de que lo ejercite como conviene, y el grande daño que se seguirá si no lo ejercitase como debe*”<sup>247</sup>. Essa declaração inicia a segunda parte do *Directorio*, sua sessão mais prática, e responsabiliza o confessor para lutar pelo alcance da santidade. O texto insiste para que o confessor seja um homem prudente, forte, com zelo por Deus e pelas almas. A estrutura moral da sua personalidade estava centrada no exemplo dos apóstolos, e na função de vicário de Cristo, e o pior seria que “*si el confesor fuese escandaloso y de malas costumbres, sería causa de que Dios fuese blasfemado en el pueblo, como él mismo se queja de tales ministros*”<sup>248</sup>. E justifica que “*de este daño hay ejemplo en este reino por el escándalo que los indios han recibido no sintiendo bien de Dios por el mal ejemplo de sus ministros*”. Para cumprir todas as dignidades morais seria

<sup>244</sup>Op. Cit. Azpilcueta, Cap. 4, p. 24.

<sup>245</sup>Op. Cit. Zubillaga, p.231.

<sup>246</sup>Directorio, p.9.

<sup>247</sup>Directorio, p. 104.

<sup>248</sup>Idem.

necessário que:

(...) el confesor y cura estén muy ajenos de toda codicia, no sean curiosos en sus vestidos, ni regalados ni demasiados en comer y beber, no jugadores ni deshonestos ni airados, ni maltraten a sus súbditos con obras o con palabras, antes sean humildes y mansos como Jesús Cristo, tengan mucha caridad con sus súbditos, compadeciéndose de sus miserias espirituales y corporales, remediándolas en cuanto fuere posible muy codiciosos y solícitos en enseñarles y darles a entender la doctrina necesaria para su salvación, ayudándoles con persuasión y ejemplo a que vivan virtuosa y cristianamente, conforme a la fe que creen y religión que profesan<sup>249</sup>.

A virtude da prudência aparece no Directorio como parâmetro essencial do ofício perfeito do confessor. O confessor prudente seria aquele que teria um espírito santo, sábio e discreto. Por ser a virtude mais necessária desse ministério, o autor do Directorio apontar também a mais difícil de ser ensinada, *“por ser de cosas particulares y tan diversas y de casos tan singulares y diferentes que no se puede dar regla general que los comprenda todos, lo cual tiene más necesidad el confesor en esta parte de proceder con más advertencia y prevención”*<sup>250</sup>. Como frutos dessa prudência o confessor deveria prezar por três atos: conselho, eleição e execução. Buscando sempre estudar autores e santos que tratam do tema da penitência, tomar conselhos com pessoas dotas e devotas, eleger sempre o mais proveitoso para remediar o penitente e não temer o desgosto na execução das penitências. Ao tratar dos pecados que se cometem contra os dez mandamentos, o autor recomenda aos confessores terem o *Manual* de Navarro, a *Instrucción* de Medina, a *Institutione Sacerdotum* de Pedro de Soto, as *Sentencias* de Domingo de Soto, e a *Summa* de Bartolomé de Ladesma, para qualquer dúvida no reconhecimento dos pecados e na aplicação das sentenças de penitência.

Reforça o Directorio que *“la ganancia del confesor ha de ser de las ánimas y por esta ha de trabajar más que por dinero, ni honra, ni otro regalo”*<sup>251</sup>. E a todo momento enfatiza que *“no parece mucho todo esto que aquí se pide al confesor y cura que hacer bien su oficio”*. Se o confessor errar a cura ao penitente, por ignorância ou negligência, deixando de usar todos os meios possíveis para reordenar a vida do enfermo, e esse permanecer morto no erro, *“morirá con*

---

<sup>249</sup>Idem, p.105-106.

<sup>250</sup>Idem, p.107.

<sup>251</sup>Directorio, p.108.

*el enfermoy irá juntamente con él a padecer en el infierno*<sup>252</sup>. E por toda excelência requerida ao confessor adverte, que estando ele em pecado mortal não pode administrar o sacramento, se assim o fizer, cometerá enorme sacrilégio. Nesse sentido, o Directorio compõe um pequeno tratado do *Modo de Confesar para gente devota*, por gente devota se entende sacerdotes, religiosos e outras pessoas piedosas.

Acreditando que essas pessoas devotas comungam e se confessam a cada dia ou semana, as percebem como livres de pecados mortais. Porém, para que tenham um modo ou regra de examinar suas próprias consciências, quanto as pecados veniais em que poderiam cair, o autor propõe algumas considerações. Recomenda especialmente três práticas: exame de consciência geral e particular, o geral deveria ser feito na noite anterior a confissão e o particular na manhã horas antes de se confessar; considerar a Paixão de Cristo como método de meditação; e considerar a própria morte e juízo divino. Esse exame de consciência proposto no Directorio se aproxima copiosamente dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, vejamos esse exemplo:

Directorio	Exercício Espirituais de Loyola
<p>1 Cuando se levanta por la mañana, considere el vicio y pecado particular a que tiene más inclinación y en que más veces cae cada día, y proponga de guardase con mucho cuidado de caer en aquel pecado apartándose de las ocasiones del y de resistir fuertemente en las ocasiones que no pudiere excusar, pidiendo a Dios nuestro Señor gracia para cumplirlo así.</p> <p>2 A la una hora después de medio día recójase a examinar su consciencia y a pensar las veces que ha caído</p> <p>3 A la noche antes, o después del examen general que está dicho, haga examen particular acerca de este vicio de que propuso enmendarse</p>	<p>El primer tiempo es, que a la mañana luego en levantándose debe el hombre proponer de guardarse, con diligencia, de aquel pecado particular o defecto de que se quiere corregir y emendar [Seguem os pontos]</p> <p>El segundo después de comer pedir a Dios gracia para acordarse cuantas veces ha caído...</p> <p>El tercero tiempo, después de cenar se hará el segundo examen ... cuantas veces ha incurrido en aquel particular pecado o defecto<sup>253</sup> ..</p>

O autor também aponta, como base teórica para os exercícios de consciência, os pais da Igreja, São Basílio, São Agostinho e São Gregório, e recomenda o *Tratado Espiritual* de Vicente Ferrer. Cázares adverte, ainda ser uma investigação pendente o estudo de comparação entre essas

<sup>252</sup>Directorio, p.106.

<sup>253</sup> Esse e demais exemplos das semelhanças com os Exercícios de Loyola podem ser encontrados em: Op. Cit. Cázares, Tomo V, *Estudio Introductorio*.

fontes e o exame proposto pelo *Directorio*. Pois até agora todos os estudos sobre o *Directorio* não tocaram na questão das origens dessas meditações<sup>254</sup>. Fato é que, todo esse exame estava baseado no reconhecimento dos vícios, delitos e pecados, contra Deus, contra o próximo e contra si mesmo, e deveria ser praticado, sobretudo, pelo confessor:

es menester que el confesor se ejercite muy de propósito en ellas, porque de mal gana y con mucha dificultad enseñará uno el arte que no ha aprendido ni ejercitado, y lo peor es que no sabrá enseñar y persuadir a que se haga por sí mismo, importándole a él tanto y más que alpenitente, por razón del oficio que tiene de tratar con Dios siendo sacerdote y por razón del ministerio de confesor que ejercita, para traer a otros al servicio de Dios<sup>255</sup>.

Após esse pequeno tratado do modo de confessar gente devota, o *Directorio* segue listando os sete pecados capitais com uma breve doutrina teológica para cada um deles, até se ocupar das *Obligaciones que tienen algunos hombres por razón de su estado y oficio, y de los pecados que por no cumplir con ellas se suelen cometer*. Se trata de uma autêntica deontologia<sup>256</sup> profissional da sociedade urbana na Nova Espanha, na qual se lista trinta e três distintos ofícios<sup>257</sup>. Particularmente, analisamos dois ofícios, a saber, bispos e sacerdotes. As obrigações desse estamento eclesiástico não se diferem do já apresentado nos decretos conciliares, e relembra em muito pontos os Manuais dos teólogos espanhóis, sobretudo, Azpilcueta e Medina. Cabia aos bispos serem altamente suficientes na doutrina, prudentes e irrepreensíveis. Ser bem composto e ordenado nas palavras, movimentos e ações. Temperado no comer, modesto no vestir e na ornamentação de sua casa, lembrando que sua principal função era apascentar as ovelhas. Reforça como qualidade moral de todos os sacerdotes a pobreza de espírito, a humildade e a honestidade. Vejamos um exemplo de semelhança entre o *Directorio* e o texto de Bartolomé de Medina:

---

<sup>254</sup>Op. Cit. Cázares, Tomo V.

<sup>255</sup>*Directorio*, p.136.

<sup>256</sup> Conjunto de deveres profissionais de qualquer categoria minuciados em códigos específicos de conduta.

<sup>257</sup> Em tarefas de governo são mencionados: senhores de *vasallos* e bispos. Como profissionais intelectuais: clérigos, doutores, maestros, estudantes, médicos, cirurgião e boticários. Os que pertencem ao mundo do direito: juizes, advogados, procuradores, solicitadores e relatores. No campo da milica: capitães e soldados. No comércio: mercadores, fatores, corregedores de negócios, moços de botica e criados de botica. Se mencionam diversos ofícios relacionados com artesanias: *canteros, carpinteros, taberneros, zapateros*, costureiras, etc. No mundo rural temos os estanceiros. p.159 a 186.

Texto do Directorio:	Texto de Medina:
El obispo por razón de su estado ha de tener más perfección que cualquier religioso (...) de quien han de aprender sus súbditos la abnegación del mundo y su pronta mortificación de todos los afectos humanos, pobreza de espíritu, humildad y honestidad y sobre todo caridad (...) <sup>258</sup>	El estado de los obispos pide mucha mas perfección en el bispo que el estado de cualquier religioso (...) porque esta obligado a ser forma y dechado de toda perfección y virtud de abnegación del mundo y su pompa, de la mortificación en todos sus afectos humanos, en la pobreza de espíritu, castidad y honestidad y sobre todo caridad (...) <sup>259</sup>

Aos clérigos de ordem sacra, o Directorio dirige a obrigação de serem mediadores entre Deus e os homens, sendo sua principal função a oração e a oferta de sacrificio no altar pelas necessidades espirituais e temporais do povo, por isso devem ter muita pureza e santidade de vida e devoção. Adverte que quem não tiver zelo pelas almas não deve ser admitido, pois pretende cargos por interesse e comodidade temporais, aproximando-se da crítica antes feita por Francisco de Vitória sobre a pretensão aos cargos eclesiásticos para fim de enriquecimento pessoal. Após pontuar as qualidades principais dos dois estamentos eclesiásticos, o *Directorio* lista os principais casos em que poderiam pecar, à conta de seu ofício. Buscamos recuperar o maior número de casos elencados, não só nesse apartado do Directorio, como em todo seu conteúdo. Vinculando esses casos com possíveis censuras e penas correspondentes, quando essas foram indicadas em outras partes do texto.

No que tange aos bispos, os principais casos de vícios ou pecados estariam relacionados com: se gastam suas rendas com coisas profanas, a pena seria de suspensão e obrigação de restituir; Se não fazem nos tribunais despachos com brevidade, priorizando os pobres, não há censura correspondente; Se não proveem ministros idôneos em seus tribunais; Se não celebram o sínodo provincial, não há indicação de censura; se não distribuem as rendas eclesiásticas em proveito da Igreja e dos pobres, pode ser suspenso; Se não realizam a crisma a cada ano, e se tendo um bispado desejam outro, podendo leva-los a suspensão ou excomunhão<sup>260</sup>. Cabe ressaltar os quatro primeiros erros que tanto o *Directorio* como o *Manual* de Bartolomé de Medina listam, esses são apenas alguns dos muitos delitos semelhantes que aparecem reproduzidos em ambas as obras, vejamos:

<sup>258</sup>Directorio, p.126.

<sup>259</sup>Op. Cit. Medina, “De confesores, p.187.

<sup>260</sup>Directorio, pps.162-165.

Texto de Medina	Texto do Directorio
<p>El primero es no predicar el evangelio a sus ovejas y si el no pueda no procurar tener idóneos predicadores en todo su obispado.</p> <p>El segundo se no residen en sus Iglesias en lo cual han de ser con grande rigor: y digo residir en sus diócesis moralmente como el buen padre reside en su casa (...)</p> <p>El tercero se no visita a todo su obispado por su persona, la cual visita no se ha de hacer con tanto fausto y pompa que escandalice a los pobres súbditos en lugar de consolarlos (...)</p> <p>El cuarto se no dan oficios y beneficios de sus Iglesias a personas virtuosas y suficientes<sup>261</sup></p>	<p>Si no predicar el evangelio a sus ovejas o estando legítimamente impedidos no ponen idóneos predicadores. También pecan si no proveen de suficientes predicadores en todo su obispado cuando los curas no tienen suficiencia.</p> <p>Pecan los obispos si no residen en sus Iglesias, y esta residencia no basta que sea corporalmente, sino residencia moral, como el buen padre en su casa (...)</p> <p>Pecan los obispos se no visitan su obispado por su persona, como lo dispone el santo concilio de Trento y esta visita no ha de ser con pompa ni fausto que ponga en costa a los súbditos (...)</p> <p>Pecan se ordenan a personas indignas si dan beneficio a indignos, se no hacen suficiente examen (...)<sup>262</sup></p>

Quantos aos clérigos de ordem sacra o Directorio aponta os seguintes vícios: 1) se ocorrendo alguma ilegitimidade em sua ordenação; 2) se não sendo hábil ou ordenado por simonia, ou bispo simoníaco; 3) Se ordenou-se por saltos, antes da idade indicada, ou se estava descomungado ou em pecado mortal; 4) Se ordenou-se a título falso de patrimônio; 5) Se foi ordenado por bispo de outra diocese sem licença para tal, todos esses erros poderiam gerar suspensão, irregularidade e até excomunhão, dependendo do juízo do Bispo; 6) Se não usa o hábito clerical decentemente ou não tem a coroa aberta na cabeça, poderia ser suspenso; 7) Se estando consciente de pecado mortal não se confessou para celebrar missa, ou se celebrou não estando em jejum, sofreria admoestações do confessor e suspensão; 8) Se exercita negócios seculares, ou jogos de azar, e danças, poderia ser suspenso e ser obrigado a restituir com obras de caridade; 9) Se de qualquer forma cometeu simonia, suspensão e irregularidade; 10) Se gasta suas rendas com coisas profanas e não com esmolas. Em grande parte desses casos a absolvição dos delitos cabia ao bispo e não ao confessor. Se o delito fosse público e notório o bispo teria as condições necessárias para corrigir, porém se permanecesse no foro da consciência o confessor deveria manter o segredo<sup>263</sup>.

<sup>261</sup>Op. Cit. Medina, pps. 188-189.

<sup>262</sup>Directorio, pps.162-165.

<sup>263</sup>Directorio, pps.165-167.

Embora essa parte não trate dos confessores, talvez porque o autor os entende enquanto parte dos clérigos de ordem sacra, ao longo do conteúdo do *Directorio* reunimos os possíveis vícios e delitos relacionados diretamente aos confessores, seriam eles: ilegitimidade para assumir o cargo, se recebeu o benefício não tendo suficiência para administrar o sacramento da penitência, o que poderia gerar irregularidade ou até mesmo excomunhão, e só o bispo absolveria; Se absolveu quem não poderia, ou se revelou confissão, levando a suspensão ou excomunhão. Se em alguma coisa duvidosa sentenciou sem estudo ou sem buscar conselho de outros mais sábios, poderia ser suspenso do cargo, e só um bispo ou outro confessor poderia absolve-lo. Se ouviu depressa o penitente e não colocou suficiente remédio e penitências, ou se na confissão perguntou coisas impertinentes, poderia ser suspenso<sup>264</sup>. Todas essas obrigações e delitos eram sublinhadas no *Directorio* com a intenção de que o Confessor soubesse como examinar as consciências dos indivíduos do estamento eclesiástico, e para que pudesse recorda-los frequentemente dos vícios que provinham de seu ofício.

Seguindo o conteúdo do *Directorio* há uma sessão interessante sobre casos de contratos, compra e venda, de prata, tema exposto também no memorial enviado ao III Concílio por Ortiz de Hinojosa, abordando a questão do pecado da usura nessas negociações<sup>265</sup>. Uma parte bastante profética é a sessão *Acerca de los Indios* que aborda as principais *vejaciones, agravios y otras injusticias que se cometen contra ellos*, dividida em sete casos: 1) venda de galinhas nos povoados indígenas a preço menor; 2) compra mais barata de pasto ou forragem e outras materiais aos índios em torno da laguna de México; 3) trabalhos forçados em *obrajes* e *herrerías*; 4) venda de vinho de Castela aos índios; 5) serviços dos índios como barbeiros, etc. a pessoas eclesiásticas sem remuneração; 6) abusos aos índios despovoados quando buscavam as doutrinas; 7) resgate de prata mais barata aos índios que aos espanhóis.

Na próxima sessão o *Directorio* trata sobre os *Repartimientos*<sup>266</sup>, e a situação degradante vivida pelos índios. Aqui o *Directorio* apresenta a esperança dos bispos conciliares, apelando à

---

<sup>264</sup> Pecados e Vícios distribuídos em diversas partes do *Directorio*, sobretudo, na sessão que trata das censuras eclesiásticas, *Directorio* pp. 73-102.

<sup>265</sup> Sobre esse tema ver: LÓPEZ-CANO, María del Pila Martínez. *La usura a la luz de los concilios provinciales mexicanos y instrumentos de pastoral*. IN: López-Cano e Francisco Javier Cervantes Bello (coords.) *Los Concilios Provinciales en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, p.285-314.

<sup>266</sup> O *repartimiento* era um sistema de trabalho indígena, uma forma de serviço retribuído que devia prestar os nativos às necessidades dos empresários espanhóis, agricultores, fazendeiros e mineiros. A grande epidemia ocorrida entre 1576 e 1579 colocou o sistema em crise, pois a falta de mão de obra indígena fez com que os espanhóis não

consciência dos agentes monárquicos, e condenando as injustiças sofridas pelos indígenas. A linguagem é mais forte, dizia que “*esta tiranía clama ante nuestro señor contra los gobernadores y jueces a cuyo cargo es remediarlo, y no lo hacen*”. Em termos mais apocalípticos adverte a obrigação dos reis, ministros, prelados e religiosos “*de clamar y dar voces, so pena que de ello han de dar muy estrecha cuenta a Dios, cuyo juicio terrible les espera si a esto no dan luego el reparo ya dicho*”. A questão sobre os *repartimientos* era controversa desde o começo da evangelização, bastante criticada por Bartolomé de Las Casas. Os memoriais enviados ao concílio provincial e o *Directorio* concordaram que tais *repartimientos* eram injustos, prejudiciais, causava danos à alma, fazenda e saúde dos nativos, e parecia ser moralmente impossível evitar os inconvenientes surgidos daquela situação. O *Directorio* diz que “*en el modo que se hacen son injustos*”<sup>267</sup>, não parece ser um crítica ao sistema, mas a forma como estava sendo posto em prática, ou seja, era um sistema injusto pelo modo como era governado pelos espanhóis. Pode-se dizer que entre as principais injustiça se destacava o preço injusto pago aos indígenas sob a venda de qualquer produto.

No que tange a participação moral dos párocos nesse sistema, o *Directorio* alertou que os índios se queixavam muito dos eclesiásticos, pois tanto seculares como religiosos mendicantes, não pagavam os salários aos nativos. Os memoriais dos bispos reunidos no concílio provincial alertaram sobre os inúmeros casos de dívidas em que se via envolvido pessoas eclesiásticas<sup>268</sup>. O próprio Plaza denunciou a difícil situação dos clérigos, pois seus salários, em certa medida, não era suficiente para comprar comida. Essa delicada questão gerava inúmeros pleitos entre sacerdotes e indígenas. Alertava que na Nova Espanha a edificação de Igrejas, monastérios, casas para os eclesiásticos se fazia a custa dos indígenas, porque cada novo sacerdote queria edificar casas a seu modo e gosto<sup>269</sup>.

Dessa forma, responde o *Directorio* “*tales ministros están obligados a pagar a los indios su trabajo y servicio cuando le sirven en lo que toca a sus personas y casas*”<sup>270</sup>, ao ministro cabia

---

pagassem os salários acordados, levando-os a substituir aos poucos os serviços dos nativos por escravos negros. Em 1631 o sistema foi abolido legalmente, permanecendo a obrigação dos povos indígenas de emprestar 4% da sua população para trabalhos nas minas e outras disposições e tributos. Op. Cit. Lira e Muro, 2000, p.338.

<sup>267</sup> Op. Cit. *Directorio*, p.205.

<sup>268</sup> Assim dizia Hinojosa “los indios se quexan mucho de las personas eclesiásticas, así seculares como regladas, y para declarar ser quexa, usan de vocablo teta linique, que quiere dezir maltratadores y vexadores, porque los susodichos no pagan a los barbeiros, sastres, porteros, cozineros, ortelanos, cavallerizos, un solo maravedí como si fuesen sus esclavos, debiéndoseles como se les deve este servicio personal”. Op. Cit. Cázares, Tomo I, Vol. I, p.405.

<sup>269</sup> Idem, p.277.

<sup>270</sup> Op. Cit. *Directorio*, p.204.

retirar de seu salário esse pagamento, porém aqueles nativos que trabalhavam nas Igrejas, como cantores e sacristãos, não recebiam do salário do eclesiástico. Em suma, embora as denúncias elaboradas pelos bispos conciliares, e o Directorio, não tenham rendido um decreto enfático sobre o tema, o mérito será sempre deles por terem, naquela ocasião, se pronunciado em defesa da justiça e liberdade dos índios<sup>271</sup>.

Se observa que o Directorio não estava apenas preocupado com a estruturação do sacramento da penitência na América, mas em lançar as bases para compreensão do que seria uma conduta transgressora em todas as camadas sociais. Como novidade, esse manual eleva os bispos como diretores e guias da disciplina moral. Através do Directorio, se percebe o papel de protagonista dos prelados na condução da reforma dos costumes, preocupados com a formação e o exame da conduta dos clérigos.

Os bispos produziram um novo ordenamento, tanto penitencial como judicial, enfatizando que *“cada uno pueda ver y entender las obligaciones de su estado”*. Dessa forma, se viu no Directorio, e nos decretos do Concílio provincial, reflexos de inúmeras situações pecaminosas e irregulares, na vida religiosa, que se convertiam em delitos sujeitos aos foros judiciais mais diversos. Se viu uma imagem ampla dos perigos morais que perseguia os clérigos, assim sendo, não apenas o confessionário se consolidava enquanto lugar de vigilância da conduta, mas se fixavam as bases para a análise judicial dos casos de transgressão que envolviam pessoas eclesiásticas. Afinal, não se pode esquecer que os decretos e as disposições outorgadas pelo Concílio provincial tinham peso de ordenamento jurídico, e se constituíram como base do direito canônico mexicano.

O Directorio, e também os memoriais, produziram sua própria derivação da casuísta, através de uma teologia moral preocupada com as práticas e os costumes dos eclesiásticos junto à população nativa e mestiça. Dessa forma, a casuística americana estava baseada na experiência dos feitos, dependia da materialização de novos casos, para se discutir as possibilidades de correção. Nesse sentido, se transforma a partir de uma série de possibilidades e proibições, não necessariamente sujeitas ao puro debate teológico especulativo. Se produziram novas pautas sobre como se comportar no âmbito público e no foro interior, e eventualmente, novas consequências de indisciplina. Em suma, o ideal moral dos clérigos mexicanos estava diretamente condicionado a sua relação com as novas camadas sociais.

---

<sup>271</sup> Cito em: Op. Cit. Poole, 2012, p.282.

Os problemas sociais típicos da vida no vice-reino, realçados pelos memoriais e pelo *Directorio*, demonstraram que os párocos seculares estavam em situações, por vezes, miseráveis. Com salários ínfimos tinham dificuldades até para negociar sua própria comida. É possível supor que a insistência dos curas em jogos de azar condizia com a busca por rendimentos extras. Tal situação econômica dos eclesiásticos propiciava diversos tipos de transgressões. A literatura conciliar também alertou sobre a necessidade de separar as mulheres do convívio com os sacerdotes, e o cuidado no momento da confissão em lugares suspeitosos. A casuística americana observou com cuidado a insuficiência na formação dos sacerdotes, o que gerava diversas formas de delitos contra os sacramentos da Igreja.

Desafortunadamente o *Directorio* não foi publicado à época, e talvez não tenha tido o impacto que os bispos conciliares esperavam. Se desconhece sua circulação pela Nova Espanha, porém é certo que algumas cópias foram guardadas pelos padres conciliares, e algumas delas chegaram até a Espanha. Essa situação estava diretamente envolvida com a dificuldade em também se publicar os decretos do III Concílio<sup>272</sup>. Não obstante, em vista dos argumentos aqui apresentados, é possível reconhecer o *Directorio* como fonte que se pretendeu legislar sobre todo homem e clérigo americano. Instrumento de uma pastoral inserida no contexto da reforma dos costumes, e que ultrapassou o espaço restrito da consciência, ou seja, do sacramento da penitência, para se torna um mapa com os limites do atuar moral e das transgressões. Dessa forma, o próximo capítulo procura compreender essa lógica das condutas transgressoras, em consonância com o foro interno e os foros externos de justiça eclesiástica, enfatizando os pecados e delitos dos clérigos seculares processados no Tribunal eclesiástico da arquidiocese do México.

---

<sup>272</sup>Apenas em 18 de Setembro de 1591 ocorreu a aprovação do Conselho das Índias para liberação dos decretos e demais documentos do III Concílio. O certo é que, em 1623 com La Serna, se imprimiram apenas os decretos e não os instrumentos pastorais do III Concílio (Diretório, Ritual e Catecismo). Até pouco tempo se pensava que o texto do *Directorio* estava perdido, conforme já comentamos, Palafox e Lorenzana levaram cópias para Espanha, o que poderia indicar certo apreço pelo texto. Ferrer apontou que ainda é preciso estudar a influencia do *Directorio* no México, a partir do exemplar manuscrito da Catedral metropolitana, e seria de grande importância averiguar possíveis citações do *Directorio* em Manuais de Confessores posteriores a 1585. Op. Cit. Ferrer, 1996, p.144.

## CAPÍTULO III

### **Sacerdotes Imperfeitos: pecados e delitos no tribunal do arcebispado do México.**

Auque los bispos deben castigar los delitos de sus súbditos clérigos, y especialmente de los sacerdotes, a los cuales puso Dios para que fueran ejemplo de vida a otras personas; sin embargo están muy obligados a mirar por el honor del orden sacerdotal, y a conducirse prudentemente en el castigo de los delitos de los clérigos, para no exponerse con la demasiada publicidad de él a ser ellos mismos despreciados junto con aquel con quien fungen el ministerio divino<sup>273</sup>.

#### 3.1 A lógica da Transgressão

O objetivo desse capítulo é analisar, a estreita relação entre moralidade e noção de justiça na época moderna, sobretudo, na América hispânica. Buscou-se compreender os vínculos entre teologia moral e a prática judicial, assim como, a constituição dos foros que agruparam e entendiam pecados e delitos como conceitos tão indistintos. Nesse sentido, discute-se a transgressão e seu conjunto de ideias, que serviram de maneira singular para dar base as instâncias judiciais. Em seguida, a construção da ação disciplinaria dos bispos mexicanos através dos foros de justiça, pensando como o direito canônico e tais foros judiciais estiveram a serviço de uma pastoral que encontrou sentido na ideia de reforma dos costumes morais. Por último, através da análise dos pecados e delitos cometidos por clérigos processados no Tribunal eclesiástico do México, entre 1564 a 1698, constatou-se a fluidez da noção de crime, transpassada do foro interno para o foro externo. Por ora, buscamos compreender tal indistinção entre consciência (pecado) e a prática (delito).

Na época das comunidades primitivas do cristianismo o conceito de pecado original estava associado ao problema de culpa, da desobediência, expressada na rebeldia em relação a uma

---

<sup>273</sup> Terceiro Concílio Provincial Mexicano, libro I, tít. V.

ordem instituída por Deus. A expiação só poderia ser encontrada no espaço profético. Dessa forma, o pecado estaria relacionado com a administração de uma justiça divina, constituída numa espécie de foro<sup>274</sup> alternativo à justiça humana. Esse *forum dei* se concretizou reivindicando uma certa superioridade da norma cristã em relação ao antigo direito romano. Porém, pouco se sabia sobre o perdão das faltas, ou sobre os diversos tipos e formas de pecados pessoais sem relevância pública. Nesse sentido, surgem os livros penitenciais que buscavam diferenciar os pecados que poderiam ser punidos pelas leis seculares e aqueles submetidos apenas à penitência canônica. Tais obras elaboravam o procedimento para identificar que pecado e delito se referiam a um só corpo doutrinário e prático. Assim sendo, o pecado parecia outorgar sentido à realidade material e espiritual<sup>275</sup>, e entre os séculos V e XII, notou-se uma certa preocupação em classificar o pecado, dando origem aos sete pecados capitais.

Com a reforma iniciada por Gregório VII a justiça de Deus (*forum dei*) torna-se referência para todo comportamento humano, e as normas e leis seculares são enquadradas numa hierarquia de valores, que teve no seu vértice a lei natural-divina. Assim sendo, quando se tentou construir a justiça da Igreja (*forum ecclesiae*), o problema central foi definir o crime-delito como realidade jurídica em relação à mais ampla e indefinida esfera do pecado<sup>276</sup>. Nesse contexto, nasce o direito canônico, que embora paralelo ao *corpus iuris civilis*, o engloba juntamente com a lei de Deus e as normas da Igreja. Através desse direito canônico se estabeleceu a *denunciatio evangelica*, obrigação de denunciar à Igreja o autor de um crime público, ou seja, nasce a responsabilidade externa do pecado.

Não obstante, a distinção entre pecado e crime fosse nebulosa, a atuação eclesiástica não esteve apenas pautada na matéria espiritual, mas tornou-se um foro por excelência das causas que implicavam a reparação de um dano. A incerteza para definir os conceitos de pecado e delito nos coloca em contato direto com a realidade da época. Nesse sentido, Clavero afirma que há um abismo que deve ser percorrido entre criminalização e penalização<sup>277</sup>. No que tange ao

---

<sup>274</sup> Compreende-se como “foro” o local físico ou ideal em que as controvérsias entre os homens, as causas, são concretamente definidas em relação à lei e ao poder. Dito de outra forma, é o lugar onde a lei e o poder se encontram com a realidade cotidiana do homem, o foro pode ser móvel e multiforme. PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: MartinsFontes, 2005.

<sup>275</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, p.28-29.

<sup>276</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, capítulo II.

<sup>277</sup> CLAVERO, Bartolome. *Delito y Pecado, nocion y escala de transgresiones*. IN: Tomás y Valiente; B. Clavero; J. L. Bermejo; E. Gacto; A. M. Hespanha e C. Alvarez Alonso (coords). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p.58-78.

sacramento da penitência, esse não significou apenas a confissão à Deus, com o perdão restrito ao interior da alma, mas se estende para confissão dos pecados ao sacerdote e na absolvição por parte do mesmo. Nesse sentido, o sacerdote se torna juiz e a penitência uma sentença real, em que a confissão tornou-se a base para construção da justiça eclesiástica, influenciando diretamente na identificação dos delitos. Independente da intenção dos canonistas em separar pecado e delito, o sacramento da penitência teria sido o foro em que coincidem o invisível e o visível, a justiça interior de Deus e a justiça exterior da Igreja<sup>278</sup>. Assim sendo, no século XII, observa-se que o conceito de penitência e o conceito de pena, se não são sobrepostos, são certamente justapostos.

Dessa forma, observam-se dois ordenamentos, dois foros que podem proporcionar o ligar ou o desatar do fiel à comunidade: o foro penitencial-sacramental (interno) – também chamado de foro da consciência - e o foro judicial canônico (externo). Ambos permanecem interligados e são provenientes da mesma justiça eclesiástica. Esses dois âmbitos se tornaram uma tentativa de sistema integrado da justiça, que sofreu duras crises com o cisma da Igreja. Na passagem do XIII para o XIV o problema teria sido resolver a dialética entre o foro eclesiástico e o foro civil, abrindo caminhos para um chamado “pluralismo de ordenamentos jurídicos concorrentes”<sup>279</sup>.

O trabalho para diferenciar pecado e delito passou a ocorrer através de duas formas de conhecimento distintas: a teologia moral e o direito. Observa-se que a classificação dos pecados se multiplica, e se vincula com a noção de poder e lei, estabelecendo forte semelhança entre Deus (lei divina) e o rei (lei terrena), mostrando que a expansão do direito comum e a teologia moral teria sido coincidente. Fato é que, as tarefas entre o príncipe e a Igreja se delimitaram, deixando os assuntos de governo, justiça, paz e proteção da religião ao primeiro e a reforma dos costumes à Igreja. Exemplificando sua relação com as leis régias, a noção de pecado nas *Siete Partidas* é predominante, vejamos:

Queremos aquí demostrar en la setena Partida de aquella justicia que destruyendo tuelle por crudos escarmientos las contiendas, e los bollicios, que se levantan de los malos fechos que se fazen a placer de la una parte, e a daño, e desonrra de la otra. Ca estos fechos atales son contra los mandamientos de Dios, e contra buenas costumbres, e contra los establecimientos de las Leyes, e de los Fueros, e Derechos<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> Idem.

<sup>279</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, p. 110.

<sup>280</sup> *Las Sietes Partidas*, Madrid: Oficina de Benito Cano, 1779. Cito em: TRASLOSHEROS, Jorge E. *Historia Judicial Eclesiástica*. México: Editorial Porrúa, 2014, p.73.

Nos vocábulos “delito” e “crime” no dicionário de Covarrubias, se estabelece uma relação direta entre ambas as condutas e o pecado: “*delictum y peccatum todo significa una cosa, porque debe se juzgado, conviene a saber castigado severamente; dice más que delito*”<sup>281</sup>. O dicionário parece indicar igualmente que delito é um ato genérico, oriundo do pecado, e dentro do qual o crime se refere a ações especialmente graves de delitos. Fato é que, nos foros de justiça eclesiásticos ou civis, nem sempre essas distinções eram claras, o que proporcionou a interpretação de que entre esses termos havia um intercâmbio constante, dificultando a identificação do indivíduo como pecador ou como delincente. É importante ressaltar que a partir do IV Concílio de Latrão em 1215, sobre direção do papa jurista Inocêncio III, a confissão sacramental se constituiu como modelo por analogia dos ordenamentos dos tribunais e processos judiciais. Nesse sentido, surge a tênue diferenciação entre as condutas que implicavam um pecado e aquelas que configuravam um delito, apontando para uma só direção: o delito é consequência do pecado, porém nem todo pecado é um delito<sup>282</sup>.

É preciso compreender a estreita ligação entre o direito positivo/civil e o canônico, que nesse período, embora distintos e autônomos, são duas instituições interligadas entre si. Essa conexão não é apenas uma extensão do uso do processo romano-canônico nos tribunais seculares, mas uma cooperação na definição do crime como uma espécie de pecado. A pena não é aplicada só para reparação do delincente, mas constitui o instrumento para intimidar a sociedade, e isso se deu na estreita relação entre pecado e delito<sup>283</sup>. Essa linha tênue (entre pecado e delito) poderia ser entendida por duas situações: pela condição escandalosa da conduta ou pela gravidade da ação. Nesse sentido, a publicidade do ato pecaminoso passou a representar o dano a sociedade, ao bem comum, e deveria ser castigado. O *scandalum* se tornou a condição que transforma um pecado em delito, e que deve ser considerado no foro judicial, tornando-se a ponte do foro interno para o externo<sup>284</sup>. A identificação do pecado como infração da lei, lei divina e também humana, prosseguiu favorecendo a expansão tanto do direito canônico, como do direito civil/humano.

Dessa forma, é preciso compreender que estamos ante uma perspectiva, uma cultura, que assumidamente se destina a estabelecer normas e pautas de organização. Assim sendo, deve-se levar em conta o caráter sociológico, como faz Clavero ao dizer que “*es la cultura en si*

<sup>281</sup> COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611, p.170.

<sup>282</sup> Op. Cit. Traslosheros, 2014, p.77.

<sup>283</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, p.143.

<sup>284</sup> Op. Cit. Traslosheros, 2014, p.78-79.

*disciplina, es toda ella ordenamento social*<sup>285</sup> e por isso a necessidade de definir os crimes e delitos sociais como pressupostos da educação e da conduta, não só religiosa mas, sobretudo, jurídica. Nesse sentido, se observa que corpo jurídico e Bíblia não eram textos comunicáveis, e foram por essas tradições que se definiram as transgressões.

As concepções teológicas sobre o pecado continuaram ganhando campo fértil nas sumas de confessores, através de uma classificação exaustiva entre pecados carnis e espirituais, contra Deus e contra si, ou contra o próximo. Pecados de pensamento ou de palavra e obra, pecados segundo as tentações, pecados contra os sacramentos, contra os mandamentos, contra o Decálogo, reforçando a função penal e punitiva do sistema de pecados. A consolidação do purgatório também implicou na diferenciação entre pecado mortal, venial, e criminal, multiplicando assim a casuística do tema. O pecado criminal seria aquele que poderia ser acusado em juízo, são aqueles que o direito impõe pena, por exemplo, simonia, heresia, apostasia, perjúrio, adultério, sacrilégio, homicídio, furto, traição, conspiração, rebeldia, entre outros. Todos os pecados criminais eram considerados mortais, mas nem todo pecado moral era criminal<sup>286</sup>.

Fato é que, o surgimento de novas categorias de pecado resultava na capacidade da Igreja de exercer maior controle sobre a sociedade, e não só, também o poder secular tinha esse controle. A criminalização de determinados pecados podia interessar tanto a Igreja como ao poder monárquico. Se multiplicam os pecados, se multiplicam os pecadores e se complicava a confissão. Entre os séculos XIV e XV os pecados começam a ser relacionados com o ofício de cada indivíduo, e a vigilância meticulosa desses pecados aparecem tipificados não só nos manuais de confessores, mas nas ordenanças municipais, supondo a supervisão não só da Igreja, mas também do poder civil<sup>287</sup>. Nesse sentido, os pecados podem ser remetidos ao âmbito da sociedade política, convertendo-se num discurso relacionado contra o bem comum, paralelo e conectado a isso, se observa que em toda cristandade a perseguição dos delitos se considerou como parte importante do controle dos costumes. Revelando que, a relação entre pecado e delito foi estreita na medida em que compartilhavam o mesmo quadro moral.

No XIV se multiplicaram as discussões sobre a obrigatoriedade de ser cumprida a lei humana, e a afirmação de que isso só poderia acontecer, caso ela estivesse vinculada com a lei divina.

<sup>285</sup> Op. Cit. Clavero, 1990, p.60.

<sup>286</sup>MACHADO, Ana Isabel Carrasco. *Sentido del pecado y clasificación de los vicios*. IN: Esther López Ojeda (coord). Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito e represión. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 51-81

<sup>287</sup>Op. Cit. Machado, 2012, p. 51-81.

Assim sendo, a moral cristã é composta de normas mistas de direito divino e direito positivo, com prescrições específicas de comportamento. O direito canônico teria começado a perder espaço para a teologia moral, à medida que, ao se positivar referia-se cada vez menos a vida espiritual do cristão e estava se transformando cada vez mais numa disciplina eclesiástica<sup>288</sup>. Assim sendo, a teologia moral nasceu como reflexão e ensinamento relativo ao foro interno, que investiu na ascensão do decálogo ao lado das virtudes e vícios no interrogatório dos confessores. E para Paolo Prodi, essa estrutura teria assumido a função de sustentação para o nascimento da moral como quadro normativo autônomo, capaz de dialogar com o direito positivo.

No século XVI as discussões sobre a lei do Estado, consideravam que essa poderia se vincular em consciência aos súditos sobre pena de pecado mortal. Francisco de Vitória defendeu o argumento de que o foro da consciência, de certo modo, se tornou protagonista da economia e da política, pois vinculava os súditos à obediência ao soberano e o próprio soberano à observância dos pactos e liberdades dos súditos<sup>289</sup>. Para Martin de Azpicuelta nenhuma transgressão das leis penais humanas comportava pecado, a não ser na medida em que implicavam uma violação às leis naturais/divinas, sobretudo, a violação das leis fiscais, essas não implicam culpa moral e poderiam ser justificadas como ato de defesa da propriedade diante uma transgressão injustificada do poder público<sup>290</sup>. Através das ideias de que existiam leis positivas que comportavam a cominação de uma penalidade, mas não a culpa do pecado, começa a ser introduzida a noção de que seria possível separar a pena terrena e a pena eterna, e esse dualismo teria aberto os caminhos para Lutero.

A partir do século XVI, se nota uma transferência da concorrência entre instituições eclesiásticas e seculares, para um dualismo incipiente entre a lei positiva e a consciência, entre o crime como transgressão de uma lei humana e o pecado como transgressão da lei divina. E o Estado tendeu, cada vez mais, a criminalizar o pecado para fazer dessa criminalização um instrumento de poder<sup>291</sup>. A Igreja preocupada em manter sua jurisdição, teria se esforçado para criar uma dimensão normativa isenta da dimensão positiva estatal. E a vontade de controle dos leigos veio à tona devido ao confronto com a heresia, que contribuiu para fundação de uma soberania paralela, que se pretendia universal, e que apostou tudo no controle das consciências.

---

<sup>288</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, p.359.

<sup>289</sup> Cito em: Prodi, 2005, capítulo IV, p. 217.

<sup>290</sup> Idem, p. 218-219.

<sup>291</sup> Idem, p.200.

Essa nova dimensão normativa, totalmente desvinculada do esquema do *corpus iuris canonici*, teria sido formatada através dos decretos de reforma elaborados em Trento. Dessa forma, a reafirmação da confissão, como nova dimensão normativa, e o desenvolvimento do processo da Inquisição moderna, foram uma espécie de tronco de um sistema moral que concebia o pecado como um crime<sup>292</sup>.

Em Trento os decretos canônicos e as normas, de certa maneira, se desvinculam, e a parte disciplinar assume cada vez mais o caráter positivo da lei, na medida que não contradiz o direito divino, e ao pontífice reserva-se toda sua interpretação. Como já foi observado, teria ocorrido uma ruptura entre direito clássico canônico e o novo direito tridentino-pontifício, e paralelo a essa ruptura, se deu a separação entre direito canônico e teologia moral, fazendo com que todo problema referente à fé e à salvação fosse direcionado a um universo normativo que teria se reduzido à disciplina eclesiástica<sup>293</sup>. Após Trento, o foro interno passa a indicar todos os atos de jurisdição da autoridade eclesiástica referentes à esfera disciplinar do fiel-cristão (laico, clérigo secular ou regular), tanto em sentido negativo, por via das censuras e penas, quanto em sentido positivo, por via das dispensas, indulgências, concessões e favores, contanto que não estivessem envolvidos com interesses de terceiros e que não causasse dano público.

Nesse sentido, o concílio reforça o foro penitencial como sacramento, insistindo no juízo da Igreja sobre o pecado, proporcionando união do foro interno (confissão) com o foro externo (disciplina eclesiástica), apresentando a confissão detalhada das culpas e a imposição de uma reparação adequada. A linha permanece contínua entre o controle do pecado e a perseguição do crime, porém nos países católicos essa linha passou por uma afirmação do foro penitencial, que continuou sob o controle da Igreja, não como lei em sentido jurídico, mas como norma moral. Assim sendo, ocorre uma multiplicação dos casos de consciência, ou seja, a formação do universo de normas para o controle dos comportamentos<sup>294</sup>. A Igreja reivindicou diante do Estado a identidade entre *forum dei* e *forum ecclesiae*, e com o surgimento da teologia moral como ordenamento próprio, se revestiu de características jurídicas, que se realizava com o instrumento da confissão.

No final do século XVI e início do XVII, amplia-se a esfera penitencial como uma espécie de foro extrajudiciário em que se forma a nova disciplina cristã, autônoma em relação ao direito

---

<sup>292</sup>PROSPERI, Adriano. Tribunais da Consciência. São Paulo: Editora da USP, 2013.

<sup>293</sup>Essa é uma das teses centrais de Paolo Prodi. Op. Cit. Prodi, 2005, p.291.

<sup>294</sup>Idem, p.313-314.

canônico tradicional. Paralelo a isso temos, o aumento das atividades dos tribunais diocesanos e, a presença dominante e determinante da Inquisição. O encontro entre Inquisição e confissão não foi um acidente de percurso, mas caracterizou a escolha entre um foro contencioso e um foro penitencial, respectivamente. Nesse encontro se opunham a necessidade de enfrentar a heresia e o caráter secreto da confissão. A Inquisição se oferecia como tribunal externo e interferia no sistema da confissão na medida que o inquisidor se configurava como um confessor dotado de poderes excepcionais, por exemplo, absolver alguns casos reservados<sup>295</sup>. Com o passar do tempo, o foro da penitência (interno) não pode mais eliminar as culpas sujeitas ao foro da inquisição (externo/secular), ou seja, delitos heréticos.

É nesse contexto que encontramos o esforço da casuística que, com a formação da teologia moral, se teria construído num novo ordenamento autônomo, e que após a consolidação da ruptura da cristandade, abriu caminhos para um novo tipo de dualismo, não mais entre diversos ordenamentos jurídicos, mas entre a lei positiva e a norma moral<sup>296</sup>. Esse novo dualismo contribuiu para que as ideias sobre moral fossem transferidas, através de um debate contínuo, para o direito positivo em seu momento de formação. Apensar da separação entre essas duas esferas, a representação moral do pecado e da culpa não se retira por completo da lei positiva externa<sup>297</sup>. Nesse sentido, Paolo Prodi está convencido de que, todo universo jurídico cresceu num intervalo entre o foro da consciência e a esfera da lei positiva externa<sup>298</sup>. Daí ser tão importante perceber o processo de dialética que ocorre entre o foro interno e o foro externo, entre a moral e norma positiva.

Não obstante, o foro interno se divide no seu próprio interior entre foro sacramental (a tradicional confissão), e um foro não-sacramental (que conflui todas as matérias que são objeto de jurisdição eclesiástica, a saber, censura, dispensas, e procedimentos que precedem a absolvição dos pecados reservados). O foro externo foi compreendido como foro contencioso, ou seja, como foro em que há um conflito entre partes distintas. Porém, no foro penitencial temos os casos reservados. Essa determinação de reserva apresenta a coexistência, dentro do foro penitencial, do tribunal da consciência com o direito eclesiástico penal externo. A sistematização desses casos poderia ocorrer via direito canônico, decretos tridentinos, e concílios provinciais,

---

<sup>295</sup> Op. Cit. Prospero, 2013, p.258.

<sup>296</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, p.359.

<sup>297</sup> Idem, p.356.

<sup>298</sup> Idem, p. 357.

nesse último caso se observa uma vontade determinada de construir uma justiça paralela à consciência, não coincidente com a justiça civil e tampouco com a justiça eclesiástica tradicional do foro externo (a Inquisição). Segundo Prodi, com o desenvolvimento do sistema dos casos reservados no período pós-tridentino, forma-se um foro misto, interno-externo e muito diferente, ainda que paralelo, em relação ao do tribunal episcopal<sup>299</sup>.

Assim sendo, melhor se solidificam os dois tribunais que representam a união entre o foro da penitência e o foro externo, a saber, o tribunal da Sagrada Penitenciaria e o tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Em particular, o tribunal da Penitenciaria teve como instrumento fundamental, em que se baseia sua jurisdição, não mais o poder de derogar normas do direito canônico, embora essa função tenha permanecido, mas em ser o órgão executor da *bullae in coena domini*, cuja absolvição dos casos se reserva ao papa. Dessa forma, se une na *bullae* a função de ligação entre o foro sacramental e o foro externo penal da Igreja, se tornando o centro onde se elabora e se aplica a disciplina eclesiástica, o ponto de referencia para a teologia moral e para o novo sistema normativo da vida cristã<sup>300</sup>.

Todas essas referencias poderiam dificultar a vida do cristão. Em certos casos que o individuo está entre dois foros, a eminência do religioso sobre o judicial reproduzia inúmero efeitos. Nesse sentido, Clavero aponta que a distinção hierárquica entre foro interno e externo subsistia porém, não havia nítida consciência dessa distinção entre a população na época moderna<sup>301</sup>. Portanto, uma das principais formas de orientar e regular as condutas teria sido o gênero literário dos manuais de confessores, misto de teologia, jurisprudência e devoção. Uma coletânea de casos representativos da teologia prática, que teve como elemento central, a busca da construção de um sistema normativo da consciência. Uma literatura resultante da experiência do ensino da moral como disciplina autônoma, e que deve ser considerada de acordo com a evolução dos ordenamentos normativos da época. Foram mais que receituários morais, influenciaram a justiça no momento de identificar crimes, dando base teórica e metodológica para a justiça eclesiástica, principalmente, quando apontavam os pecados e delitos conforme o ofício de cada indivíduo.

Quando o Directorio de Confessores, produzido pelos bispos mexicanos, elabora a doutrina de casos da consciência, o faz a partir das virtudes teologais e morais, e dos pecados contrários a elas. Nesse sentido, sua primeira preocupação é a distinção entre pecado e delito. Sistematizando

---

<sup>299</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, capítulo VII.

<sup>300</sup> Op. Cit. Prodi, 2005, p. 339-340.

<sup>301</sup> Op. Cit. Clavero, 1990, p.63-64.

os pecados contra Deus e a Igreja, contra o próximo e apresentando as censuras eclesiásticas, o Directorio formaliza sua noção de justiça. O documento parte da definição de que justiça seria “*dar a cada uno lo que es suyo*”<sup>302</sup>, e distingue, fiel à tradição escolástica, entre justiça comutativa e distributiva<sup>303</sup>. A primeira se define como “*hacer igualdad entre las cosas que se dan y se reciben*”, visando o bem particular, e a segunda se refere a “*hacer igualdad en los oficios públicos que se dan, eclesiásticos y seculares entre la calidad de los oficios y méritos de las personas a quien se dan, para ejercitarlos como conviene*”<sup>304</sup>, visando o bem da república<sup>305</sup>. O manual vincula, especialmente, os pecados contra o próximo à obrigação de restituição, entendida como ato de justiça. Essa concepção de restituição pode ser compreendida como o foro não-sacramental da confissão, que abre espaço para esfera da disciplina, que por sua vez, impulsiona o penitente a uma ação concreta de reparação dos danos, realizando justiça para com o próximo.

O caso de maior ênfase é o da usura, condenada pelo direito natural-divino e pelo direito humano. O documento demonstra como o confessor deveria atuar como juiz nos casos de contratos de compra e venda, censos, monopólios de mercadorias, jogos de azar, ou seja, negociações envolvendo o uso do dinheiro. Norteadando o que era lícito ou ilícito nessas ações, o Directorio modela o comportamento dos indivíduos. As sentenças proferidas pelos confessores, são compreendidas como “*ejecución*”, que significa o juízo em si, e que parece estar entrelaçada com a restituição. Para executar esse juízo é obrigatório ao confessor, o preceito de “*corrección*

---

<sup>302</sup> Op. Cit. Directorio, 2004, p.46.

<sup>303</sup> Nota-se que o Directorio segue a influência aristotélica-tomista, concebendo a noção de justiça como uma dimensão social de todas as virtudes (justiça geral), e como viés particular de certa igualdade nas relações interpessoais (justiça particular). Aristóteles dividiu a noção de justiça particular em comutativa e distributiva. A primeira correspondia a contratos, ou seja, a obrigação de se realizar e satisfazer aquilo que teria sido acordado entre as partes. A distributiva se exercia no reparo, na distribuição de bens e cargos, ou seja, funções entre os membros da comunidade. Com a releitura de Aristóteles por parte de Tomás de Aquino, a noção de justiça geral esteve vinculada com a noção de bem comum, não tanto ligada as leis civis, mas à vontade divina. Aquino manteve a distinção elaborada por Aristóteles, porém para Aquino somente a completa observância da lei de Deus faria do homem um ser perfeito em suas ações na comunidade. Nesse sentido, a noção cristã de justiça seria dar a Deus e ao próximo o que lhe é devido. FRAGA, Fernando Aranda. *Debates actuales sobre la justicia: historia y desarrollo*. Argentina: DavarLogos XIV, número 2, 2015, p.75-100.

<sup>304</sup> Op. Cit. Directorio, 2004, p.47-48.

<sup>305</sup> A segunda escolástica, influenciada pela noção aristotélica-tomista de justiça, continuou tratando temas como ganância, salários e interesses privados como justiça comutativa, e quando os governantes cobravam impostos injustamente, violavam a justiça distributiva. Exemplos como Francisco de Vitória, Martín de Azpilcueta, Domingo de Soto seguiram esse caminho. Apud: CHAFUEN, Alejandro A. Justicia distributiva en la escolástica tardía. Disponível em: <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/achafuen>

*fraterna*<sup>306</sup>, com base no perdão entre as partes, mas não só, o objetivo final é ganhar as almas, vejamos:

Bastante satisfacción es pedir perdón y suelta, si el dueño a quien se debe lacosa la perdona y hace suelta, pero para que este perdón sea seguro es menester que el dueño entienda que se le pagará la cosa si no lo quiere perdonar, porque si la persona porque cree que no se la pagarán, la suelta, no es libre perdón este, ni basta para asegurar la conciencia del que debe restituir. Pero si el dueño, compadeciéndose de la necesidad o pobreza del que le debe, de su voluntad, lo quisiere perdonar porque ve que no le puede pagar, seguro quedaría el deudor y sin obligación de restituir, aunque después tuviese con qué<sup>307</sup>.

Essa concepção de correção fraterna tinha origem na passagem bíblica do evangelho de Mateus<sup>308</sup> e que Tomás de Aquino comentou largamente, tornando-se referencia para os demais teólogos escolásticos que debateram a questão. Aquino afirma o preceito da correção fraterna como derivado da caridade e da benevolência<sup>309</sup>, seguindo à risca o procedimento conforme o evangelho. Dessa forma, o indivíduo que estava em pecado deveria ser corrigido em segredo, se fosse inútil a admoestação se recorreria a testemunhas, buscando não prejudicar o pecador diante à comunidade. Se todo esse caminho de silêncio não tivesse qualquer efeito, só assim, se denunciava à Igreja. A polêmica teológica retoma fôlego no século XVI com a escola de Salamanca. Naquele momento o debate estava no seio da consolidação da Inquisição espanhola e da denúncia pública. Conforme aponta Rodrigues, publicizar e condenar através da infâmia era a fonte que alimentava o sistema inquisitorial, e o preceito de correção fraterna atingia, de certa forma, essa fonte<sup>310</sup>.

A escola de Salamanca, na pessoa de Francisco de Vitória, defendeu o princípio da correção fraterna, dizia que “*la corrección fraterna es de derecho natural, compete a los cristianos, y aún más, parece que hasta están obligados a ella*”<sup>311</sup>. Concordando com Aquino, Vitória defendia que caso houvesse certeza que através da admoestação secreta seria possível corrigir qualquer

<sup>306</sup> Idem, p.108.

<sup>307</sup> Op. Cit. Directorio, 2004, p.60.

<sup>308</sup> “Se teu irmão tiver pecado contra ti, vai e repreenda-o entre ti e ele somente, se te ouvir, terás ganho teu irmão. Se não te escutar, toma contigo uma ou duas pessoas, a fim de que toda a questão se resolva pela decisão de duas ou três testemunhas. Se recusa ouvi-los, dize-o à comunidade. E se recusar ouvir também a comunidade, seja ele para ti como um pagão e um pecador público”. Mateus, capítulo 18, versículo 15.

<sup>309</sup> AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2011, *Secunda Secundae*, questão 33, p.451-470.

<sup>310</sup> Op. Cit. Pereira, 2017, p.47.

<sup>311</sup> VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones. Sobre os índios e sobre o poder civil*. Brasília: UNB, Coleções Clássicos IPRI, 2001, p.151.

pecado oculto, não se deveria denunciar publicamente. Em suma, observa-se que o Directorio seguia a tendência tomista e vitoriana, reconhecendo que se deveria salvaguardar a reputação do transgressor. Porém, essa tendência não foi unânime em Salamanca, Melchor Cano não concordava com o preceito, temeroso de que os hereges estariam endurecidos à tentativa de correção<sup>312</sup>.

Outro exemplo é o caso de homicídio. O confessor deveria se certificar que foi em legítima defesa, não sendo, o sacerdote não pode absolver o penitente, e deve obriga-lo a restituir os familiares da vítima, pelo dano temporal que causou. Além disso, o penitente estaria fadado a confessar-se uma vez ao mês durante o resto de sua vida, e se tivesse algum benefício eclesiástico estaria privado dele. Na pena imposta pelo Directorio é possível observar o reconhecimento entre as distintas formas de justiça, a imposta pelo direito eclesiástico penal externo, figurada na sentença de um juiz, e a que o próprio confessor deveria outorgar, baseada na restituição, vejamos:

Cuando hubiere **sentencia de juez**, lo que por la sentencia fuere mandado, y **cuando no hubiere sentencia ha de restituir al parecer del hombre prudente y temeroso de Dios**. Pero el más fácil y seguro modo de **restitución** en estos casos es concertarse con las partes y pagarles lo que se concertó. Utra [sic] de esto le ha de imponer penitencia muy grave y de largo tiempo según la disposición y calidad del penitente, mandándole dar grandes limosnas si puede, a lo menos algunas, según su posibilidad, para que satisfaga a Dios por la culpa que cometió matando a su prójimo, y por la pena que el difunto padece en purgatorio<sup>313</sup>.

Nas distinções entre censuras e penas elaboradas pelo Directorio observamos que, certos atos de justiça são vinculados à esfera da disciplinar externa. É no exemplo da excomunhão que se analisa com maior clareza a afirmação do poder episcopal, ou papal. No que diz respeito a *externa politia*, também nos casos em que não havia anexo a excomunhão, mas que ao prelado se reservava o poder de absolvição. Assim a orientação dada enfatizava que todas “*las excomuniones puestas por el prelado o su provisor o jueces eclesiásticos se reservan al prelado*”<sup>314</sup>. Entre os casos de excomunhão reservada, e que se referem a conduta dos clérigos, podemos observar:

---

<sup>312</sup> Op. Cit. Pereira, 2017, p.50

<sup>313</sup> Idem, p.62.

<sup>314</sup> Idem, p.83.

[...] al clérigo que llevare india a las ancas; al clérigo que saliere de su partido sin licencia; a los clérigos *in sacris* que tratan o contratan por sus personas o son factores, agentes, encomenderos de seglares y los que tienen granjerías en sus partidos; a los que dieren a los indios algunas cosas de doctrina cristiana traducidas en su lengua sin licencia del ordinario; a los clérigos que van a entradas de infieles sin licencia de su prelado; a los clérigos que a pie o a caballo acompañan mujeres y a los que dejan acompañar de ellos [...]<sup>315</sup>

Entre os casos reservados, se observa assuntos considerados de graves delitos, compatíveis de escândalo, onde somente o bispo poderia excomungar e absolver (julgar), e que evidenciam situações específicas do território da província eclesiástica. Entre os casos mais emblemáticos de absolvição reservada ao prelado, mas que não tinham anexo a excomunhão, temos:

[...] homicidio voluntario o procurar; tomar la hostia consagrada o la crisma o óleo santo o raer aras o altares consagrados para hacer maleficios; ordenarse por salto o sin reverendas de su prelado; sacrilegio o violación de Iglesias; perjurio hecho con daño del prójimo; los que fueren casados o casadas en España que están en estas partes sin sus mujeres o ellas sin sus maridos más de cinco años; los que intentaron contraer matrimonio clandestinamente y los que intervinieren en él, así eclesiásticos como seglares; impedir la paga de los diezmos y primicias por palabra, consejo o hecho; blasfemia pública; sodomía o bestialidad; incesto que dirima matrimonio; falsas escrituras con perjuicio del prójimo; incendio hecho adrede o de propósito [...]<sup>316</sup>

Nesse sentido, esses casos de consciência, que vinham à tona no sacramento da confissão, deixam de ser casos puramente internos e se constituíam em reservas de atuação do prelado, e não do confessor, demonstrando a coexistência dentro do foro penitencial, do tribunal da consciência com o direito eclesiástico penal externo, esse último compreendido como direito de júizo reservado somente ao prelado. Dessa forma, os casos reservados podem ser considerados como instrumentos para o governo da diocese, e para reforma dos costumes. Ao formalizar a atuação do confessor e a do juiz eclesiástico, o Directorio reconhece a existência dos foros distintos de justiça e aponta que diante dos casos de excomunhão, ou denúncia, realizadas pelo juiz, o confessor deveria:

aunque el confesor pueda por bulas o privilegio absolverle del pecado y excomunión puesta por el ordinario, satisfecha la parte, in **foro de conciencia**, le ha de enviar al ordinario que le excomulgó para que le absuelva en el **foro exterior**, porque se quite el **escándalo** que habría de verle presente a los oficios divinos, sabiendo que está públicamente excomulgado<sup>317</sup>.

<sup>315</sup> Op. Cit. Directorio, p.83.

<sup>316</sup> Idem, p.84.

<sup>317</sup> Op. Cit. Directorio, p.87-88.

A relação entre os distintos foros de justiça aparece na discussão sobre a excomunhão justa ou injusta. Seria considerada justa a que obtivesse toda circunstância necessária, a saber, “*poder en el que excomulga, causa bastante para excomulgar guardando la forma que el derecho pone para ello*”<sup>318</sup>. A excomunhão injusta poderia ocorrer de duas maneiras: quando falta alguma circunstância que não é essencial, e mesmo assim permanece válida, e a que falta circunstância essencial e necessária para poder excomungar, nesse caso poderia ser anulada. Os defeitos que poderiam levar uma excomunhão válida ser considerada injusta são compreendidos a partir de quem excomunga, ou seja, estar o juiz excomungado ou suspenso, não sendo notório. Porém, seria considerada nula quando quem excomunga não é legítimo juiz, ou está suspenso e excomungado publicamente. Afirma o Directorio que:

Cuando la excomuni3n se da con estos defectos o alguno de ellos, la excomuni3n [es] injusta y nula y no obliga en el *foro interior ni exterior*, ni el que hace contra ellas, incuras [sic.] ni penas por raz3n de ella; pero el que as3 fue excomulgado si hubiere esc3ndalo de verle hacer contra la sentencia y mandamiento de la Iglesia, estar3 obligado a abstenerse por raz3n del esc3ndalo hasta que conste que la sentencia hab3a sido nula<sup>319</sup>.

Assim sendo, a excomunhão foi considerada pelo Directorio como censura que se dava em favor da correção, e que era precedida por *contumacia y desobediência*, um tipo de pena com função de remediar a infração das normas da Igreja. Delimitando os ordenamentos, o Directorio propõe ser indispensável, para aplicação da justiça, o conhecimento entre os distintos foros, e nesse sentido diferencia a ignorância *invencible* da ignorância *crasa*<sup>320</sup>. A cada indivíduo, segundo seu estado e ofício, cabia atuar em favor do bem e sem prejuízo ao próximo, ou seja, em favor do bem comum da república cristã e da moral católica que norteadas as consciências e as ações de justiça, e se não o fizer, alertava o manual, “*no por eso ser3n libres de culpa ni desobligados de la restituci3n del da3o que hicieron*”<sup>321</sup>. Assim sendo, estipulava o Directorio:

[...] Ignorancia crasa tendr3 el **clérigo** que teniendo beneficio eclesi3stico

---

<sup>318</sup> Idem, p.89.

<sup>319</sup> Idem.

<sup>320</sup> O indivíduo que por razão do seu estado não está obrigado a saber das distinções entre as leis, ou seja, os foros, porque não tem quem lhe explique, é considerado um ignorante *invencible*, mesmo estando obrigado pela “razão natural” a saber. A ignorância *crasa* é reconhecida no homem que é obrigado a saber distinguir, por razão de seu estado, e tem a quem lhe ensine, esse não tem justificativas para sua desinformação.

<sup>321</sup> Op. Cit. Directorio, 2004, p.93.

creyese que no es obligado a rezar el oficio divino no siendo de orden sacro, y esta ignorancia no le excusaría del pecado de no rezar ni de la restitución de los frutos que llevó no habiendo rezado, pues es obligado a saber *la obligación que tiene por razón del beneficio*, y puede fácilmente entenderla preguntándola a otros y estudiándola por sí mismo [...]<sup>322</sup>

[...] Ignorancia crasa sería en los **jueces** no saber el derecho y leyes del reino para las sentencias que han de dar, y, si por no saber las leyes, diesen sentencia contra justicia, aunque ellos pensasen que era justa, esta ignorancia no les excusa de la culpa que cometieron dando injusta sentencia ni de la restitución que están obligados a hacer por los daños que recibió la parte agraviada con su sentencia [...]<sup>323</sup>

Na ênfase de que cada um deveria entender suas obrigações, se observa reflexos de situações pecaminosas na vida religiosa e na administração dos deveres de todos os membros da sociedade. Trata-se de uma imagem ampla dos perigos morais que perseguiram cada indivíduo segundo seu estado. Nesse sentido, o Directorio não era apenas uma ferramenta dirigida ao pároco, restrito ao foro penitencial, mas um compêndio do proceder moral, em que se apontava tanto situações ordinárias como extraordinárias do atuar moral das diversas camadas sociais, e suas instâncias de justiça. Assim sendo, é possível supor que o efeito da instância moral dava à consciência o poder de interpretar e criar ordenamentos, ou seja, observa-se a emergência, ou consolidação, do foro sacramental como âmbito jurídico e de justiça, permitindo certa fluidez entre o foro penitencial e o foro da disciplina eclesiástica que se assentava nos tribunais diocesanos.

### 3.2 O Tribunal Eclesiástico na Nova Espanha

A noção de justiça eclesiástica que se desenvolveu na Nova Espanha entre os séculos XVI e XVII obteve como tronco o mesmo sistema moral que concebia pecado como crime, e que esteve atrelado a noção de reforma dos costumes formulada à época. A relação da sociedade mexicana com os foros de justiça se desenvolveu dentro da cultura católica. Nesse ambiente a conduta esperada era a mesma para qualquer habitante da monarquia, e não poderia ser outra se não: exercitar as virtudes cardinais (prudência, fortaleza, temperança e justiça), as teologais (fé, esperança e caridade), cumprir com os mandamentos da lei de Deus e da lei da Igreja. Assim como, levar uma vida dentro das práticas litúrgicas, sacramentais e devocionais que nutriam sua

---

<sup>322</sup> Idem, p.92.

<sup>323</sup> Idem, p.93.

religiosidade, com a finalidade de alcançar vidas virtuosas em benefício de cada pessoa, de sua salvação eterna, e pelo bem da comunidade e da Monarquia.

O caminho para construir, consolidar e conservar a monarquia era o cumprimento das mais altas obrigações do monarca, a saber, o bem-comum, à serviço de Deus, que através do exercício da justiça, salvaguardava a promoção da religião. Esse princípio básico, fundia suas raízes na tradição da teologia política da segunda escolástica espanhola, já discutida no primeiro capítulo. Nesse sentido, as reflexões políticas da monarquia estiveram vinculadas a constante busca pelo aspecto moral cristão da vida social e individual. Esforços que afetaram toda a monarquia e que se orientaram pelo princípio da conservação dos reinos, ou seja, restaurar e conservar tiveram como denominador comum uma vigorosa política de reforma dos costumes, ocorrida através da religião e da justiça.

Dessa forma, reformar os costumes significou ajustar a conduta dos seres humanos a uma estreita disciplina que conduzia à virtude por cima de qualquer golpe da fortuna ou debilidades humanas<sup>324</sup>. Conforme vimos no primeiro capítulo a noção política estava baixo a perspectiva dos princípios cristãos católicos, os comportamentos e condutas eram julgados através das virtudes teologais e cardinais, e não foi diferente na construção dos ordenamentos jurídicos. Para reformar a monarquia, desde as ações cotidianas de cada vassalo até as do rei, foi preciso recorrer as crenças mais profundas e princípios mais básicos de legitimidade: a justiça, a paz, a religião, e o bem comum. Essa responsabilidade foi entregue, principalmente, aos bispos, pois eles eram “*jueces legisladores*”, “*prelados y pastores*” de cada Igreja e dos seus órgãos de justiça. Tal tarefa reformadora e permanente devia se realizar através do exercício da justiça, sustentada nas leis inspiradas pelo direito divino e o direito natural, com apego as orientações da religião.

Nesse sentido, é preciso compreender que quando se fala de direito canônico indiano, se faz referencia a um direito canônico particular em oposição a um direito canônico universal<sup>325</sup>. A missão evangelizadora na América se deparou com situações inéditas, e a Igreja precisou buscar respostas adequadas à nascente realidade jurídica. Dessa forma, os territórios americanos se

---

<sup>324</sup>TRASLOSHEROS, Jorge. *Iglesia, Justicia y Sociedad en la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

<sup>325</sup>Dellaferrera aponta alguns critérios do direito particular, a saber, critérios territoriais, exemplo dos sínodos diocesanos e critérios pessoais, onde se legisla sobre um determinado grupo de pessoas, se regula a vida e as atividades de quase todos os institutos de vida consagrada. E como principal característica desse direito canônico particular destaca o seu imediato contato com a realidade, advertido que “la vida precede al derecho”. DELLAFERRERA, Nelson C. “*Fuentes del derecho canónico indiano en los siglos XVI-XVII*”. Instituto de Historia del Derecho y de las ideas políticas Roberto I. Peña. Argentina: Cuadernos de Historia 14, 2004, p. 49-66.

tornaram uma espécie de fornalha em que se forja um direito de acordo com sua realidade. De maneira geral o direito canônico hispano-americano encontrou raiz através das concessões pontifícias e cédulas reais, das Juntas apostólicas, dos concílios provinciais, dos sínodos diocesanos, dos catecismos e manuais de confessores, de regras e extirpações de idolatrias, dos sermonários, da Inquisição e, sobretudo, dos Tribunais eclesiásticos.

A utopia de ordem social teria sido perseguida pela política pastoral dos bispos mexicanos, e nesse sentido, os tribunais ordinários de justiça eclesiástica eram um dos vértices sobre a qual se devia levantar a ordem social na Nova Espanha. Tais audiências tiveram um papel importante na transposição da concepção peninsular de direito e justiça para o Novo Mundo. Dessa maneira, também o princípio que orientou as ações de conservação da monarquia não foi diferente ao que inspirou os bispos fundadores da Igreja mexicana. Fato é que, a Igreja católica afirma que os depositários naturais da jurisdição eclesiástica são os bispos, por serem sucessores dos apóstolos, delegados de plenos poderes para governar e reger. Essa potestade delegada se dividia em duas: ordem e jurisdição. Na primeira se incluía os atos que por necessidade requeriam ao caráter episcopal como, por exemplo, os sacramentos. A segunda se referia aos atos que eram próprios dos prelados como a função judicial, que não requeria condição sacramental, por ser “*la policía exterior de la Iglesia y la administración de ésta*”<sup>326</sup>.

Importante lembrar que, entre as principais preocupações do Concílio de Trento, temos a luta contra a heresia e a reforma dos costumes, para “*emprender el restablecimiento de la disciplina eclesiástica [...] y poner enmienda a las depravadas costumbres del clero y pueblo cristiano*”<sup>327</sup>. Trento não só sujeitou a conduta dos bispos, mas reforçou sua potestade de jurisdição, convertendo-os no centro das igrejas locais. Assim sendo, na dinâmica dos foros eclesiásticos de justiça os bispos estavam chamados a ocupar um lugar de protagonismo. Fato é que, o progressivo fortalecimento da ação disciplinaria dos bispos não se inicia em Trento, mas tem suas origens no IV Concílio de Latrão. Porém, a partir de Trento a jurisdição episcopal encontra-se melhor definida, como parte fundamental do projeto de reforma dos costumes, e essencial para consolidação do clero secular. Dessa forma, é possível identificar cinco foros eclesiásticos de justiça: a confissão sacramental (foro interno); a visita episcopal (através do qual se produz direito e se faz justiça); os tribunais eclesiásticos ordinários (de vasta jurisdição, não sendo

---

<sup>326</sup>TRASLOSHEROS, Jorge E. *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, Método y Razones*. México: Editorial Porrúa, UNAM, 2014. Sobre todo o capítulo II “Los foros eclesiásticos de justicia”.

<sup>327</sup> Concílio de Trento, Sessão VI, decreto de reforma I.

apenas um simples tribunal de foro); o Santo Ofício (que perseguiu os crimes contra a fé da população não índia); e os foros particulares das congregações e ordens religiosas (disciplina interna nos conventos). Os três primeiros foros dependiam diretamente do bispo<sup>328</sup>, e nos interessa, especialmente, os tribunais eclesiásticos.

O tribunal eclesiástico na Nova Espanha foi conhecido indistintamente como ordinário, diocesano, audiência, ou provisorato. Nele se tratava questões de defesa da jurisdição eclesiástica, justiça criminal e civil do clero, disciplina interna do clero diocesano, os problemas de dízimo, os testamentos, capelanias e obras pias. Porém, nesses tribunais incluía-se o relativo a reforma dos costumes da população não clerical, questões referentes aos matrimônios e aos delitos dos índios<sup>329</sup>, na luta contra o pecado público e escandaloso, por isso ele não pode ser considerado como uma audiência que se limitou ao problema da disciplina interna e jurisdição eclesiástica. Tais audiências se regiam pelo direito canônico universal<sup>330</sup>, já na sua vertente castelhana, pelo ordenamento das reais cédulas, pelos decretos de Trento e mais concretamente, pelo III Concílio provincial mexicano. Uma das características do tribunal foi a casuística, cada tribunal atuou segundo considerou mais oportuno, dependendo das políticas encabeçadas pelo bispo titular da diocese. Assim sendo, o tribunal poderia mudar de política judicial e pautas de atuação, dependendo de quem o regia, o bispo, ou quando em Sede Vacante, o *Cabildo* da catedral.

Deve-se ter em conta que, quando os bispados se instalaram na América sofreram transformações importantes, se comparados aos modelos da metrópole. A distância da sede do governo monárquico, a extensão geográfica, as variações sociais, exigiram sérias adaptações, o que provocou particularidades nas dioceses, e por sua vez, na própria jurisdição dos bispos. Na Nova Espanha as dioceses não perderam o seu caráter missional, ou seja, sobre a alçada dos bispos estava velar pelos novos cristãos indígenas, o que fixou sobre a responsabilidade da

<sup>328</sup> Op. Cit. Traslosheros, 2014, p. 21-22.

<sup>329</sup> O estudo sobre o Tribunal eclesiástico abre portas para compreender a assimilação cultural da sociedade, mostrando as diferentes concepções de justiça entre os peninsulares e os indígenas, assim como, o uso que os indígenas fazem da justiça. Sobre esse tema ver: DUVE, Thomas. *La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el derecho indiano*. Anuario de Estudios Americanos, xxviii (1971), p. 245-335; BEASCOCHEA, Ana de Zaballa (Coord.). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010; TRASLOSHEROS, Jorge E. *La audiencia eclesiástica y los indios*. Capítulo 6, Op. Cit, 2004, p.107-131.

<sup>330</sup> Lembrando que as principais fontes do direito canônico são: os decretos de Graciano e a coleção de decretais; No final do XVI se fez uma recopilação chamada: *corpus iuris canonici*, e para o mundo hispânico se incluía as Partidas, Recopilação de Castela e a Recopilação das Índias.

audiência diocesana a proteção judicial dos mesmos. Por estarem longe de Roma, seria necessário mais faculdades, isso implicava dizer que, mais penas e pecados cuja absolvição estaria normalmente reservada à Santa Sede, nas Índias de Castela teria passado para a jurisdição do bispo. O mesmo ocorria na administração da justiça eclesiástica, a apelação de sentença, por exemplo, não precisaria ser dirigida à Roma, mas a um arcebispo titular da província ou a outros bispos próximos<sup>331</sup>.

Entre as particularidades do direito canônico hispano-americano observa-se que, esse incorporou a legislação que provinha do Padroado, ou seja, as normas seculares sobre assuntos eclesiásticos. Porém, segundo Traslosheros, embora a ordem jurídica tenha sofrido influência da coroa, diante essas prerrogativas do Padroado, ela não teria ditado faculdades suficientes para intervir em matéria de doutrina, muito menos, na disciplina interna da Igreja. Em outras palavras, o autor defende uma certa autonomia da Igreja em relação a Coroa no que tange a formação e desenvolvimento do direito canônico na América.

la Iglesia vivió una situación única. Fue, al mismo tiempo, una corporación compleja y la potestad espiritual del rey. Por un lado, al igual que cualquier otra corporación, su normatividad dependió a final de cuentas de la aprobación de la Corona. Sin embargo, por otro lado y en virtud de tener la calidad de potestad eclesiástica del rey, su rango jurisdiccional fue mayor que el de las demás corporaciones y sus foros de justicia fueron mucho más que simples tribunales de fuero. En este sentido, el Derecho canónico surgido dentro de la Provincia Eclesiástica de México vinculó a todos los vasallos del monarca, que también eran fieles de la Iglesia, y gozó de la protección y la sanción del rey. La Iglesia, pues, gozó, de un doble estatus, único en la época: como corporación estuvo sujeta a la autoridad de la Corona, pero como potestad espiritual fue autónoma regulando sus relaciones con el rey a través del Patronato Real<sup>332</sup>.

Com outra perspectiva, Farris aponta que, as prerrogativas do Padroado contribuíram para que o clero se tornasse um braço importante da monarquia, ou seja, nesse cenário o bispo teria se transformado em um agente civil empenhado em fazer valer as ordenanças reais<sup>333</sup>. Letícia Perez Puente considerou os bispos como agentes políticos, porém os compreende através dos vínculos com suas audiências, *cabildos* e outras instituições. Analisando a influência do *cabildo* nos

<sup>331</sup>Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, Livro I, tít. 9, lei 10. También Recopilación Livro I, tít. 7, lei 24. Cito em: BEASCOCHEA, Ana de Zaballa. Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. IN: Jorge E. Traslosheros; Ana de Zaballa Beascochea (coords). Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamerica virreinal. México: UNAM, 2010.

<sup>332</sup>Op. Cit. Traslosheros, 2014, p.17.

<sup>333</sup>FARRISS, N. M. *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p.25-26.

períodos de sede vacante, e dos vice-reis na consolidação da autoridade dos prelados, Puente reconstrói a estrutura de poder desenvolvida na Nova Espanha, e declara o Padroado como integrante mais relevante da política eclesiástica, cujo propósito trouxe um aumento gradativo dos poderes reais, justificados na teoria do vicariato régio<sup>334</sup>. Não é tão fácil determinar quais assuntos pertencem a religião e quais a sociedade civil, houve afinidades e trocas entre ambos os direitos durante todo período colonial. Pedro Murillo Velarde, canonista do século XVIII, quando abordou o juízo eclesiástico disse que:

también son causas eclesiásticas las que versan sobre el matrimonio de los fieles (porque no sólo es contrato, sino también sacramento): en cuanto a su valor, obligaciones, disolución respecto al vínculo o también en cuanto al lecho [...] también para ayudar a lo dispuesto por los sagrados cánones puede castigar a los que contraigan matrimonio clandestino y a los adúlteros<sup>335</sup>

Sua colocação nos lembra da relevância de certos assuntos para vida social, pois para a justiça secular o adultério podia supor castigo público, se o pecado era manifesto e escandaloso. Dessa forma, se observa que a justiça secular se intrometia em questões religiosas, assim como, a justiça eclesiástica tinha entrada em vários aspectos da vida ordinária, por exemplo, o que remetia à moral sexual, e à atividade econômica (usura), poderiam ser compreendidas por um foro misto de justiça. Isso foi objeto de inúmeros enfrentamentos e entre as distintas justiças durante o período colonial.

si se acusa de adulterio para castigarlo, la causa será de fuero mixto porque si se acusa con fines de divorcio, pertenece privativamente al fuero eclesiástico [...] Igualmente a ambos fueros pertenecen las causas de sacrilegio e invasión de cosas eclesiásticas. Las causas de sodomía, de fornicación, de concubinato, de incesto, de blasfemia no herética [...] de falsificación de documentos apostólicos, de usuras, de sortilegio, de magia y de brujería cuando éstas no son heréticas y otras causas semejantes son de fuero mixto<sup>336</sup>.

<sup>334</sup> PUENTE, Leticia Perez. *El obispo. Político de institución divina*. In: *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p.157.

<sup>335</sup>VELARDE, Pedro Murillo. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Zamora, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho UNAM, volume 4, 2004. Apud: BEASCOCHEA, Ana de Zaballa. *Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España*. IN: Jorge E. Traslosheros; Ana de Zaballa Beascochea (coords). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamerica virreinal*. México: UNAM, 2010, p.17-46.

<sup>336</sup> Idem. Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*.

Não obstante, os bispos lutaram para fazer valer sua jurisdição frente aos vice-reis e ao enraizado clero regular. Em 1537 o bispo consagrado da diocese do México, frei Juan de Zumárraga, envia ao Conselho das Índias procuradores para tratar de alguns assuntos específicos da administração da Igreja, e também na esperança de que os mesmos pudessem participar do Concílio ecuménico que estava para ser celebrado, entre o assunto que interessa a instituição da sua jurisdição apresenta a necessidade de:

los ministros y coadjutores necesarios para hacer nuestro oficio como somos obligados, por que el o bispo ha menester de necesidad un buen letrado provisor y secretario suficiente y un mayordomo y dos o tres testigos [clérigos] o personas que estén y vayan con él para los actos pontificales y un intérprete para las visitaciones y matrimonios y todas estas personas no se hallan<sup>337</sup>

Somente a presença dos bispos e a criação das dioceses não bastava para existência dos tribunais, era necessário a confirmação e apoio real, e a criação das normas de conduta que devia seguir o mesmo quadro da reforma de costumes. O projeto requeria que a Igreja mexicana tivesse uma legislação própria para o exercício da justiça. Nesse sentido, para cumprir com o projeto diocesano, o imperador Carlos V convocou uma Junta apostólica em 1539 para os bispos da Nova Espanha<sup>338</sup>.

Sua finalidade era discutir a administração dos sacramentos aos índios e mestiços, e debater a importância de estabelecer os tribunais diocesanos para o exercício da autoridade e justiça. Ao longo dos seus 25 breves capítulos elaborados na Junta, os bispos marcaram a rota da construção da sua própria jurisdição, isso antes do Concílio de Trento exercer efetiva influência nas Índias de Castela, deixando claro a política de reforma dos costumes. Em matéria de justiça os bispos apresentaram a diferença entre pecado cometido no individual, cujo reparo pertencia ao foro interno (confissão), e os pecados cometidos despidoradamente e em público, constituindo-se um escândalo e portanto um delito, que deveria ser castigado pelos tribunais diocesanos, vejamos:

Porque para que se tome entero ejemplo, los pecados públicos requieran penitencia pública *etiam in foro conscientiae*; pero es de advertir que esa penitencia pública se ha de mandar hacer por los prelados diocesanos o por sus

---

<sup>337</sup> Archivo General de Indias, Patronato 183, número 2. Cito em: Op. Cit. Oropeza, 2012, p.37.

<sup>338</sup> Nela se reuniram o bispo Juan de Zumárraga, Don Juan de Zárate bispo de Antequera (Oaxaca), e Don Vasco de Quiroga de Michoacán.

provisores, conforme a Derecho [...] y así mandamos y vedamos que por otras personas no se haga sin nuestra especial comisión<sup>339</sup>.

Diferença básica que deu sentido a existência dos tribunais eclesiásticos como corretivo dos costumes dos cristãos, e que faz referência clara ao modo de operar dos confessionários, indo além desses. O pecador público e escandaloso foi considerado um delinquente que deveria receber não um castigo terrível, mas um castigo exemplar. Essa faculdade consubstancial à potestade jurisdicional dos bispos não estava sendo respeitada pelos religiosos em razão dos privilégios pontifícios, questão que gerou inúmeros conflitos jurisdicionais em todo período colonial americano. Os bispos reunidos na Junta também pontuaram a diferença dos modos de atuar de um confessor e do juiz:

Los obispos y sus provisos en lo que hubiere actor y querellante que se queje por vía de demanda y respuesta, o de acusación y exenciones, o a pedimento de fiscal o de su oficio, oigan e averigüen en la forma debida de **Derecho** los que se quejaren o supieren o vinieren a su noticia por fama o información bastante [...] e así ventilada la causa, se averigüe la verdad en contradictorio juicio, llamadas las partes e oídas se sustancie e concluya el proceso hasta que se pronuncie sentencia definitiva, de la cual pueda apelar cualquiera de las partes si se sintiere agraviada o quisiere o bien visto lo fuere apelar y proseguir la apelación, allí y donde con Derecho deba; y si no la prosiguere o no apelare, quedando la sentencia apelada en cosa juzgada la ejecuten [...] **e así los jueces del fuero judicial habrán cumplido con lo que deben, y los del fuero del ánima, que son los confesores, con lo que son obligados y podrán aquietar sus conciencias y deponer escrúpulos sin se ofuscar entremetiéndose en lo que no les conviene y queriendo saber por ventura más de lo que es menester, e así pleiteantes con esto reposarán las conciencias**<sup>340</sup>.

Pode-se dizer que a Junta de 1539 foi uma primeira tentativa de projeto para estruturação dos tribunais diocesanos. Uma proposta que estava de acordo com a natureza da Igreja, ou seja, formar uma comunidade de fé em torno dos bispos. Embora não tenha abordado de forma direta a reforma dos costumes do clero, a Junta apresentou sua base sobre quatro pilares, a saber, o respeito a prelação do bispo e sua catedral sobre qualquer outro corpo eclesiástico e templo; ordem na administração dos sacramentos do batismo e matrimonio aos índios, o que condiz com a obrigação da vida paroquial baixo a autoridade episcopal; a supervisão sobre a vida e costumes

<sup>339</sup> *Capítulos de la Junta Eclesiástica de 1539*, volume III, documento 37, capítulo 24. Cito em: Op. Cit. Traslosheros, 2004, p.19.

<sup>340</sup> *Capítulos de la Junta eclesiástica de 1539*, volume III, documento 37, capítulo 15. Apud: Op. Cit. Traslosheros, 2004, p.20.

dos fiéis, especialmente indígenas, como responsabilidade primeira dos bispo; e o papel e importância dos tribunais diocesanos como instância superior de justiça eclesiástica.

Nesse sentido, parece que na Nova Espanha os foros eclesiásticos nascem da natural potestade dos bispos, e foram vinculados às necessidades pastorais, orientadas por uma forte mentalidade jurídica. Fato é que, há pouca documentação produzida pela audiência nos seus anos iniciais, e é através dos escritos de Zumárraga, que se pode ter noção dos problemas vividos pela audiência. Teria sido com seu sucessor, frei Alonso de Montúfar, primeiro arcebispo em funções da nova província mexicana, que o projeto do Tribunal Eclesiástico começou a ganhar consistência através dos decretos do primeiro concílio provincial mexicano celebrado em 1555. Juntamente com a necessidade de estabelecer as normas do tribunal, estava a urgência da reforma do clero.

Só um clero com formação adequada e uma conduta moral exemplar permitiria levar a cabo o projeto de evangelização comandado pelo episcopado, e esse teria sido o eixo da preocupação das autoridades. Nesse sentido, estabelecer as normas do tribunal era uma tarefa urgente para os prelados, assim como, para o monarca, pois é possível supor que sem um tribunal, que cerceava a atuação do clero, seria difícil o fortalecimento da Igreja. Assim sendo, no primeiro concílio provincial se delimitaram as prerrogativas do tribunal eclesiástico, e regulamentou-se as obrigações dos seus oficiais. O concílio produziu também um documento anexo intitulado “*Ordenanzas y arancel de los derechos de la Audiencia Arzobispal*”<sup>341</sup>, no qual estabeleceu as disposições que regiam o tribunal, e os direitos que os juízes e oficiais poderiam cobrar. Tal iniciativa dos prelados demonstra a necessidade de criar um modelo para toda província.

O concílio deixou assentado que para defender a disciplina e a ortodoxia católica seria preciso algumas medidas para fortalecer o foro judicial eclesiástico e normatizar suas relações com a sociedade. Nesse sentido, delimitou quem poderia dirimir justiça, centralizando as ações da administração do tribunal na figura do diocesano, nenhum funcionário da audiência poderia exercer funções sem licença do bispo. Em relação a justiça para os clérigos, os bispos reconheciam sua obrigação de corrigi-los, mas atendiam a necessidade de proteger a honra da ordem sacerdotal<sup>342</sup>. Se ordenava que os delitos dos clérigos não deveriam ser castigados “*con*

---

<sup>341</sup> O Primeiro Concílio Provincial e seus anexos encontram-se editados em: Pilar Martínez López-Cano (coord). *Concilia provinciales mexicanos, época colonial*. México: UNAM-IIH, 2004.

<sup>342</sup> Primeiro Concílio, capítulos LXXVI e LXXVII.

*publicidad para que sus personas y el misterio divino que tratan no sea tenido por poco*”<sup>343</sup>. Também se ordenava aos fiscais que não acusassem aos clérigos depois de 3 anos de cometida a falta, para evitar ações de “*gente malintencionada*”, exceto se o caso fosse de heresia, ou desacato ao monarca<sup>344</sup>.

Entre os direitos do clero secular frente ao tribunal destaca-se a imunidade eclesiástica, essa exceção lhes permitia ser acusados e julgados somente pelos seus próprios juizes, quer dizer, contavam com um foro judicial exclusivo. No caso do juiz aceitar apelação da sentença, o clérigo poderia ser posto em liberdade para que pudesse continuar com o processo no lugar de origem da sua apelação, mas deveria permanecer na cidade. Havia algumas exceções para castigar os clérigos que cometiam delitos leves:

“y si por injurias leves de palabras, no habiendo parte que las acuse, obiesen de ser llamados los clérigos de nuestro arzobispado y provincia a las ciudades donde residen nuestros provisosores, serían molestados, y la pérdida y daño que sus personas y hacienda recibirían sería mayor que la pena que por el tal delitos podían merecer”<sup>345</sup>.

Esse decreto levava implícita a pretensão de criar tribunais episcopais em todo território diocesano e não só nas sedes episcopais, o que se conquistaria paulatinamente ao longo do século XVIII. Também a expiração, depois de 3 anos, dos delitos cometidos pelos clérigos, pode ser considerada um direito, exceto os delitos cometidos por heresia, ou aqueles delitos escandalosos e graves<sup>346</sup>. Fato é que, mesmo sem a licença do rei e das bulas pontificias, os decretos do concílio foram impressos e começaram a circular em novembro de 1555, como referencial para o exercício da jurisdição episcopal e instrumento para levar a cabo o projeto reformador dos costumes.

Justamente com os cânones do concílio provincial foi enviada ao rei Felipe II uma carta na qual os bispos mexicanos pediam algumas outras providências para o funcionamento da província. No que tange a jurisdição solicitavam por algumas faculdades extraordinárias. Por exemplo, que lhes fosse permitido anular todos os matrimônios clandestinos de índios, pois era causa de adultérios e pecados graves, assim como, dispensar os naturais e poder dispensar em

<sup>343</sup> Primeiro Concílio, capítulo LXXXII.

<sup>344</sup> Idem.

<sup>345</sup> Primero Concilio, capítulo LXXVIII.

<sup>346</sup> Op. Cit. Oropeza, 2012, p.47.

todas as causas reservadas ao Papa, tanto no foro exterior (tribunal eclesiástico) como no fora da consciência. Em julho de 1564, Felipe II expediu a cédula real que confirmava Trento e a obrigação de seguir seus decretos de reformas dos costumes, e isso se conquistaria através de fazer valer a potestade episcopal. Dessa forma, os bispos foram restituídos em suas faculdades jurisdicionais em relação a qualquer privilégio anterior, posição adequada para fortalecer sua capacidade judicial. Nesse sentido, em agosto de 1565 o segundo concílio provincial mexicano reconhece e jura fidelidade as normas instituídas por Trento. Não houve grandes modificações nos alcances jurisdicionais dos bispos, pois o segundo concílio provincial apenas reafirmou os decretos já elaborados no primeiro concílio.

Foi com o III Concílio provincial mexicano que a estrutura do tribunal eclesiástico se renova e ao mesmo tempo se reforçam as faculdades dos bispos como juízes. Conforme vimos no capítulo anterior, o arcebispo Pedro Moya de Contreras estava empenhado na tarefa de reforma dos costumes e na defesa da jurisdição eclesiástica. No livro segundo dos decretos, o concílio aborda os direitos e obrigações dos oficiais do tribunal e legisla sobre o desenvolvimento dos processos, o interrogatório feito como as testemunhas, a apresentação de provas, a publicação das sentenças e as apelações. Dos 568 parágrafos que formam o concílio, 141 especificam as funções do tribunal diocesano, outros 154 se dedicam a regulamentar a disciplina e a conduta moral dos aspirantes ao sacerdócio e dos clérigos já ordenados. Assim sendo, 51,9% dos parágrafos correspondem a regulamentação da formação, conduta e moral da corporação eclesiástica<sup>347</sup>.

As tarefas que competiam aos bispos eram muitas, e como parte de sua autoridade, lhes correspondia todo o concernente à ordenação e o governo dos clérigos, a potestade para absolver censuras e outras penas, expedir leis acerca de matérias eclesiásticas, e delegar as funções do corpo de funcionários do tribunal<sup>348</sup>. O titular do tribunal era o provisor, juiz eclesiástico a quem o bispo delegava sua autoridade e jurisdição para determinar os pleitos e causas pertencentes ao seu foro. O provisor e o bispo constituíam o centro do tribunal do arcebispado, e deveriam residir na sede episcopal. De acordo com o terceiro concílio, o provisor devia ser doutor ou licenciado em direito canônico<sup>349</sup>. Os juízes deveriam atuar com firmeza contra três tipos de indivíduos, a saber, quem cometesse perjúrio durante juízo, prejuízo dos litigantes, menosprezo da justiça e

---

<sup>347</sup> Op. Cit. Oropeza, 2012, p. 66.

<sup>348</sup> Terceiro Concílio, Livro I, título VIII.

<sup>349</sup> Terceiro Concílio, Livro I, título VIII, capítulos I, IV e VII.

detrimento das almas; contra os caluniadores; e sobretudo, contra os pecadores públicos e escandalosos, por induzir a pecar os demais com seu mau exemplo.

No que tange a dignidade sacerdotal, o juiz eclesiástico deveria velar por ela, e sendo necessário, castigar os clérigos com todo rigor e com grande prudência<sup>350</sup>. Outro cargo de destaque eram os promotores fiscais, advogados que deviam assistir ao julgado para escutar as causas de um processo, no qual o juiz também estaria presente, revisaria as acusações ou declarações de quem emitia injúrias contra a Igreja ou aos clérigos. Por ofício estava obrigado a acusar os crimes, porém não podia lançar acusações sem ter provas confiáveis. Os delitos que deveriam ser perseguidos pelo tribunal se concentram em calúnias, simonia, heresia, injúrias, concubinato, danos, adultério, usura, e feitiçaria<sup>351</sup>.

Lembrando que esses delitos eram recorrentes nos manuais de confessores da época, e foram listados no próprio Directorio elaborado pelo concílio como exemplos de transgressão da conduta ideal. E o modo como se devia castigar era através do princípio de que *“las penas son para corregir las culpas y por lo mismo deben acomodarse a las personas a quienes hablan las leyes”*<sup>352</sup>. Nesse sentido, parece que o castigo exemplar não consistia em que se aplicara condenações terríveis, se não que a sociedade, leiga ou clerical, se desse conta de que determinada conduta era reprovada por Deus e pela Igreja. O castigo deveria se dar de maneira distinta para cada individuo, segundo sua ocupação social. Assim sendo, devemos entender a política de condenação como parte do cuidado da ortodoxia e da reforma dos costumes, e o recurso judicial se instituiu como complementário e vinculado à ação pastoral de vigilância.

### 3.3 O Foro eclesiástico: pecados e delitos.

Conforme já dito, nos tribunais diocesanos eram tratadas questões de defesa da jurisdição eclesiástica, justiça criminal e civil, disciplina interna do clero diocesano, os problemas de dízimo, testamentos, capelanias e obras pias. Todos os batizados, laicos e eclesiásticos, estavam sobre sua alçada. Porém, também era de sua competência os assuntos relativos a vida matrimonial, os assuntos de fé e costumes da população, indígena e espanhola, e os atos considerados pecados públicos e escandalosos. Geralmente se diferenciavam os assuntos civis e

<sup>350</sup> Op. Cit. Traslosheros, 2004, p. 39-40.

<sup>351</sup> Terceiro Concílio, Livro I, título VIII.

<sup>352</sup> Terceiro Concílio, Livro V, título IX.

os criminais, porém todos eram chamados “ordinários”, pois eram decorrentes da falta à disciplina eclesiástica, ou seja, por negligência. Em matéria civil, pode ser encontrado nos expedientes da audiência cobranças de dívidas e pleitos sobre propriedades<sup>353</sup>.

Os processos atendidos no tribunal arcebispal do México eram de primeira instância, pois desde o seu início até a sentença definitiva o processo corria nessa mesma instituição. Colocada a acusação, o juiz emitia um auto declarando aberto o processo. Havia uma chamada ao acusado, para testificar ou ditar sua prisão. Assim sendo, o juiz emitia uma notificação onde o notário citava as partes, ou algumas delas, para que se apresentasse ante ao tribunal. Tal notificação poderia se tratar do acusado ou das testemunhas. Após essas diligências ocorria uma série de declarações ou petições por parte dos implicados, seguidas de um auto do juiz e uma notificação do notário<sup>354</sup>. Os casos denunciados ao tribunal, e que envolviam clérigos, poderiam ser “de parte” ou “de ofício”, nesse último caso o autor que dava início ao processo era um magistrado, o próprio juiz, ou o fiscal do tribunal<sup>355</sup>. Os casos “de parte” eram aqueles iniciados pela demanda ou solicitude de um particular, o que demonstra a participação da sociedade no momento de denunciar a conduta dos clérigos.

Os crimes julgados pelos tribunais diocesanos poderiam ser delimitados entre aqueles que se originavam no sacramento da confissão, mas que por se tornarem público passavam a ser perseguidos pelos tribunais diocesanos ordinários, por exemplo, o amancebamento. Ações que ofendiam algum dos sacramentos, como a solicitação à confissão. Não cumprir o voto de castidade era um assunto de confessorário, mas solicitar favores sexuais no momento da confissão era um crime. Dessa forma, fica claro que o escândalo foi a condição que transformou um pecado em crime, e que esse seria perseguido pelo foro judicial episcopal. Assim sendo, se materializa a ponte, que se busca esclarecer nesse capítulo, entre o foro interno e o foro externo.

Apesar de Trento ter definido os dogmas e a disciplina, nem sempre houve precisão no momento de reafirmar as competências das diversas jurisdições utilizadas pela máquina eclesiástica. A questão do dogma ficou sobre a alçada do Santo Ofício, e os temas relativos ao costume, à moral católica, competiam aos tribunais diocesanos. Para delimitar os costumes, ou em outras palavras, os delitos, que competiam ao tribunal diocesano, corria-se o risco de cair em

---

<sup>353</sup> Op. Cit. Traslosheros, 2004, p.81.

<sup>354</sup> Idem, p.107.

<sup>355</sup> Op. Cit. Traslosheros, 2014, p.81-83.

inúmeros conflitos jurisdicionais<sup>356</sup>, por isso, era necessário analisar a matéria ou o *status* social dos protagonistas envolvidos. Fato é que, os temas relativos ao costume, nos tribunais diocesanos, em sua maioria se centravam nos laicos. Questões referentes ao cumprimento e observância dos mandamentos, da lei de Deus e da Igreja, e que se ratificava, principalmente, em matérias tocantes à moral sexual, entendida em sua total extensão<sup>357</sup>. Lembrando que, alguns delitos poderiam escapar para outras jurisdições<sup>358</sup>, as circunstâncias marcavam a competência, quem fez a delação, quem averiguou, e principalmente, o status social do delinquente.

Entre os casos levados ao Tribunal diocesano, nos interessa as faltas cometidas à disciplina eclesiástica, em outras palavras, ações reprováveis que somente um clérigo poderia cometer, pois dependia diretamente da sua condição clerical. Não só todos os ordenados *in sacris*, mas também os clérigos de ordens menores estavam sobre a competência dos tribunais diocesanos. Os clérigos seculares possuíam, em algumas dioceses, suas próprias celas, chamadas “*cárceles de corona*” e na prática alguns palácios arcebispaís possuíam espaços específicos para esses cárceres<sup>359</sup>. Não cumprir o voto de castidade, administrar mal a paróquia, deixar de cumprir com a capelania, descuidar da decência, ordem e decoro, que requeria o culto divino, deixar sem auxílio espiritual os fiéis, eram situações transgressoras específicas do estamento eclesiástico.

A documentação produzida diretamente pelo Tribunal arcebispaís do México nos seus anos iniciais é escassa, e está distribuída em diversos arquivos eclesiásticos<sup>360</sup>. Para esse estudo,

---

<sup>356</sup> Lembrando os conflitos entre o Santo Ofício e os Tribunais diocesanos, cabe ressaltar que nos documentos eclesiásticos se vê constantemente a expressão “*auxilio del brazo secular*”, onde o Estado (o monarca) seria um aliado defensor do seu súdito afetado por abusos ou irregularidades no cumprimento do direito canônico por parte das autoridades competentes. Também os próprios implicados reclamavam a troca de jurisdição.

<sup>357</sup> Considerando que as relações sexuais se contraíam no âmbito do sacramento do matrimônio, os delitos se centravam nos cenários cronologicamente possíveis: antes, durante, e depois do matrimônio; e em todas as matérias circundantes: promessas de matrimônio, relações pré-matrimoniais, atitudes de incontinência, adultérios, amancebamentos, concubinatos etc. CHACÓN, María Luisa Candau. *La justicia eclesiástica en la Edad Moderna*. IN: Revista Andalucía en la Historia. Dossier Justicia: tribunales, causas y reos. Año IX, número 4, julio-septiembre, 2013.

<sup>358</sup> Estado e Igreja entendiam como crime algumas atitudes desregradas, os chamados: delitos de “foro misto”. Por exemplo, promessas de matrimônio não cumpridas, situações de adultério, e outras relações ilícitas. Lembrando que, o matrimônio era um dos pilares dessa sociedade e qualquer transgressão a essa instituição poderia significar abalos na ordem social. Op. Cit. Chacón, 2013, p.26-31.

<sup>359</sup> Op. Cit. CHACÓN, 2013, p.26-31.

<sup>360</sup> No Arquivo histórico do arcebispado do México, livro 9<sup>a</sup>/1 “*Libros de gobierno y justicia de los señores arzobispos de México*” 1527 a 1729, por exemplo, falta a documentação referente a época do primeiro arcebispo frei Juan de Zumárraga. Apud: Traslosheros, 2004. Assim como, não há um fundo documental específico para totalidade de sua produção, localizada principalmente entre o Arquivo General de la Nación (AGN), o Arquivo da Catedral do México e o Arquivo Histórico do Arcebispado do México.

concentramos os esforços nos processos localizados no Arquivo *General de la Nación* (AGN)<sup>361</sup>. Em todo caso, resulta impossível estabelecer com precisão o número exato de processos que foram atendidos pelo tribunal em matéria de disciplina do clero secular entre os séculos XVI e XVII. Além do dano que a documentação sofreu com o tempo, dos processos distribuídos entre distintos arquivos e fundos, os delitos do corpo eclesiástico deveriam ser tratados em segredo. Não obstante, foi possível localizar 54 casos judiciais envolvendo clérigos seculares entre 1564 e 1698<sup>362</sup>. Dessa forma, o recorte cronológico está assentado nos casos encontrados para a diocese da cidade do México, e não se refere a números absolutos, que deem conta da realidade do clero secular em diferentes arcebispados. Não foi possível analisar o desenvolvimento completo de todos os processos, fato é que, nem todos os expedientes contam com uma sentença definitiva, e nem é possível saber se a causa ficou inconclusa ou se continuou, e só se perdeu ao final do expediente. Em todo caso, o objetivo principal da análise foi identificar os crimes e delitos, averiguando o universo das transgressões eclesiásticas, vejamos o gráfico:

---

<sup>361</sup>Diferente da documentação de outros tribunais, a do tribunal diocesano não está ordenada em um fundo próprio dentro do AGN, mas dispersa entre os distintos ramos de “*Instituciones Coloniales*”, o que dificulta a localização dos processos que lhes são próprios. Nessa pesquisa, privilegiamos revisar o ramo *Indiferente Virreinal*, por se tratar de um grupo documental pouco averiguado e que contém uma parcela expressiva da organização jurídica e burocrática, civil e eclesiástica, da administração colonial.

<sup>362</sup> Para o período entre 1600 a 1698, Gabriela Oropeza localizou 95 casos dispersos entre os fundos Bienes Nacionales, Tierras, Clero regular y secular. Op. Cit. Oropeza, 2012.

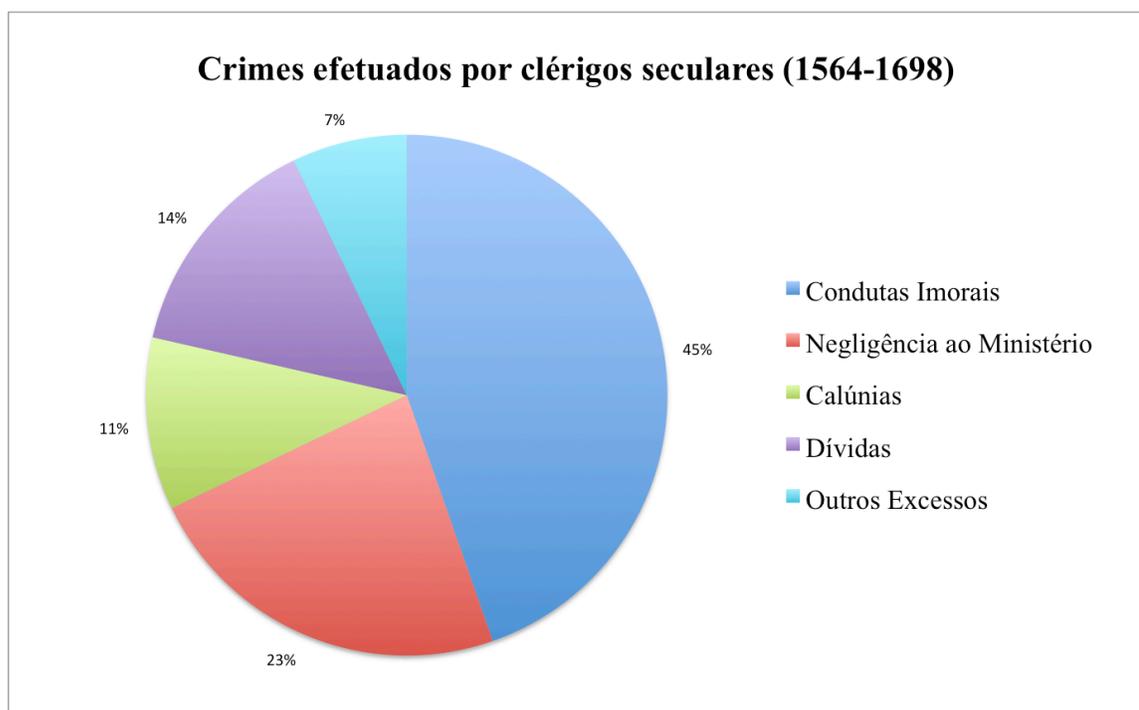


Gráfico 1. Fonte: AGN, *Instituciones Coloniales*.

Ao analisar os casos foi possível perceber que, aquela normatização sobre a figura do clero, realizada nos manuais de confessores e nos concílios provinciais, aludindo aos defeitos e sinalizando os comportamentos proibidos, se reproduziu na atuação do tribunal episcopal, sobretudo, na delimitação do que foi considerado crime. Através dos crimes encontramos um grupo de indivíduos propensos às maledicências, às indisciplinas e aos desvios da conduta ideal. Entre as transgressões mais comuns encontramos: 1) condutas imorais, que em sua maioria estavam relacionadas com crimes de concubinato, clérigos que foram acusados de viver em amancebamento ou em algum tipo de conjugalidade. 2) Em seguida vêm as denúncias por negligência às funções sacerdotais, chamadas nos processos de *faltas al ministerio*, significavam o não cumprimento dos sacramentos, à falta de celebração da missa, arbitrariedades etc. 3) Entre os processos cíveis se destacam os casos de dívidas, arrendamentos, vendas de escravos etc. 4) Os crimes *por palabras*, ou seja, insultos verbais, calúnias e difamações estavam relacionados com discussões entre clérigos. 5) Entre outros excessos temos, autos de imunidade eclesiástica e abuso de poder.

No que tange a hierarquia dos eclesiásticos envolvidos judicialmente, constatou-se que estavam em maior número os presbíteros, curas/párocos e os clérigos<sup>363</sup>, vejamos o gráfico:

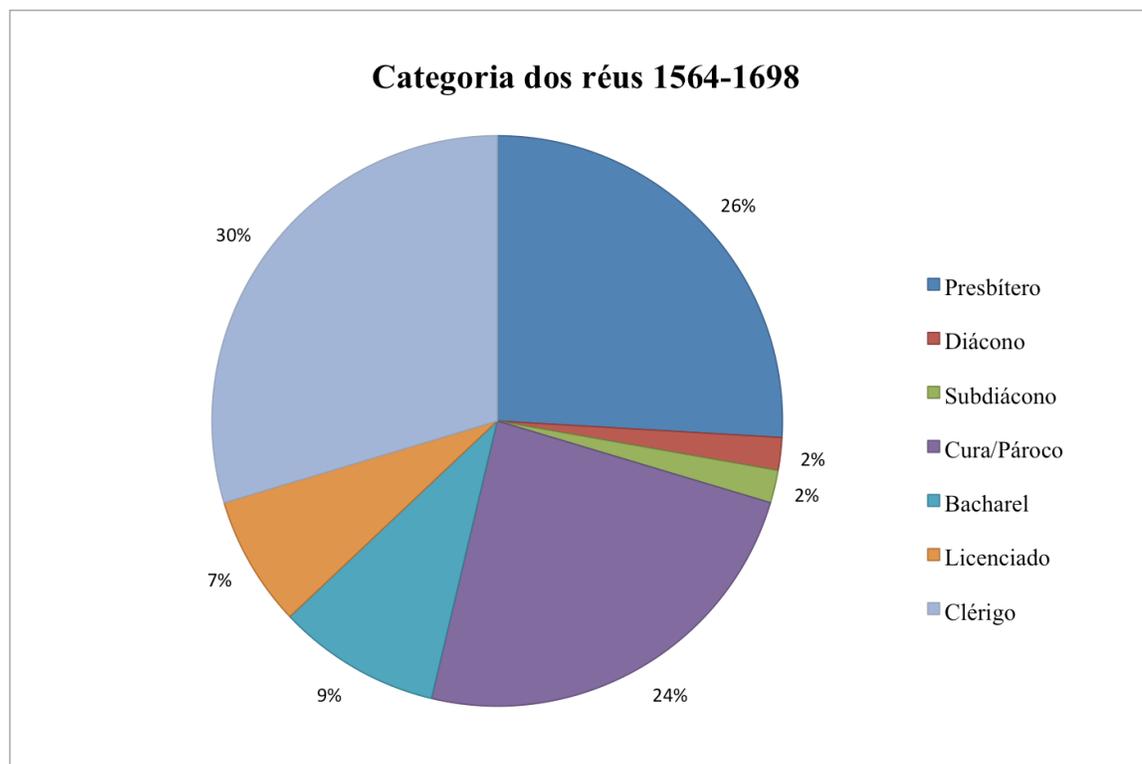


Gráfico 2. Fonte: AGN, *Instituciones Coloniales*.

A despeito da quantidade de casos localizados, entre 1564-1698, foi possível relacionar os crimes com a carreira eclesiástica, ou melhor, com o *status* hierárquico dos clérigos. Embora não tenha sido factível identificar quantos clérigos recebiam, ou não, benefícios eclesiásticos, e se estavam alocados em alguma paróquia, ou se exerciam suas funções em capelanias, acredita-se que os serviços dos curas/párocos e dos clérigos estavam mais diretamente relacionados ao trato com os indígenas. No esforço de averiguar e relacionar a tipologia dos crimes, com as três maiores categorias dos réus, vejamos o gráfico:

<sup>363</sup> O termo “clérigo” surgia como categoria mais ampla nos processos, não especificando a trajetória na carreira, ou sua posição na ocasião, apenas sugerindo que o indivíduo havia sido ordenado por um bispo.

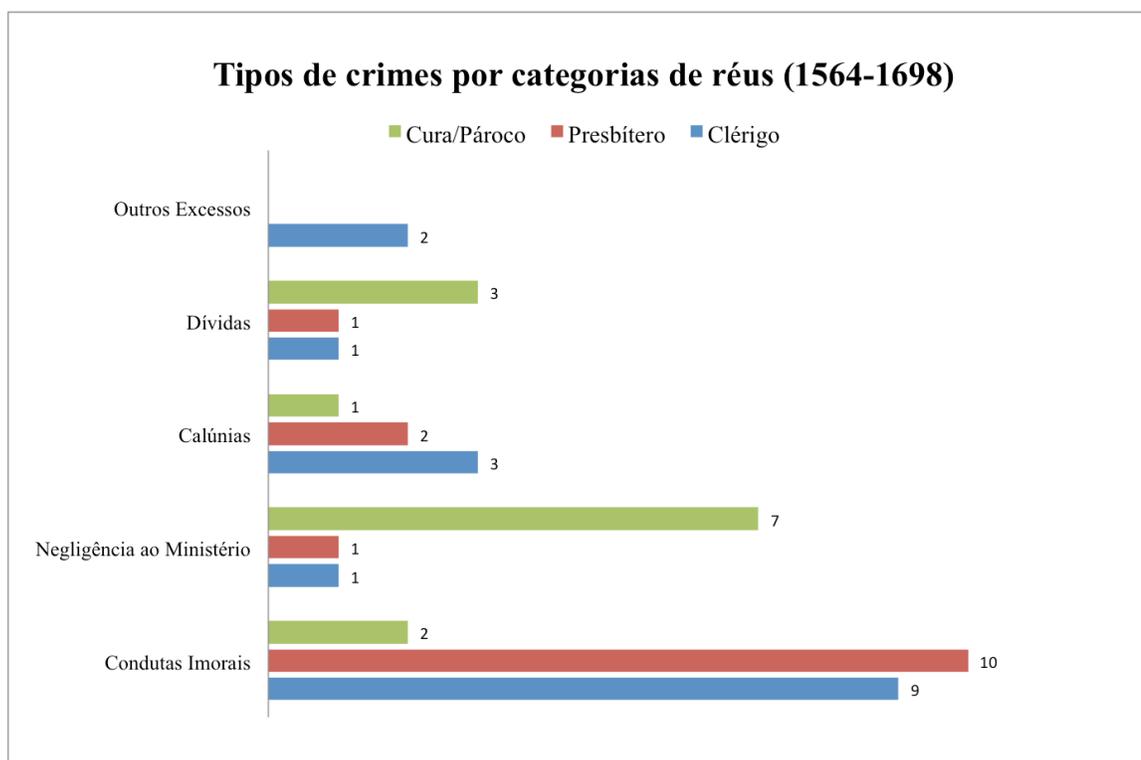


Gráfico 3. Fonte: AGN, *Instituciones Coloniales*.

Para segunda metade do século XVI foi possível localizar 12 casos envolvendo clérigos, os três primeiros casos são referentes aos anos de 1564, 1565 e 1567. Há quatro casos para década de 1570, diluídos entre 1572, 1577, 1578 e 1579. Nos anos de 1580 os casos estão dispersos entre 1580, 1584, e dois em 1587. Desses 12 casos, 46% constituem crimes de condutas imorais, 23% eram crimes relacionados aos erros administrativos dos sacramentos, ou seja, negligência. Em seguida, 15% eram casos cíveis de dívidas e fraudes em compra e venda. Calúnias e outros excessos somavam 4%. Os três casos que ocorreram logo após a realização do III Concílio provincial mexicano, correspondem respectivamente, ao crime de amancebamento com um mulher casada (adultério), incontinência sexual com mulheres e uma dívida sobre um arrendamento de uma casa.

Na primeira metade do século XVII identificou-se 26 casos envolvendo clérigos. Desses, 13 estavam relacionados com condutas imorais, solicitação e incontinência sexual, essa categoria estava em maior quantidade. Entre os acusados por negligência temos 4 casos, seguidos de 3 por dívidas, 3 por calúnias e 3 por excessos menores. Vejamos o gráfico:

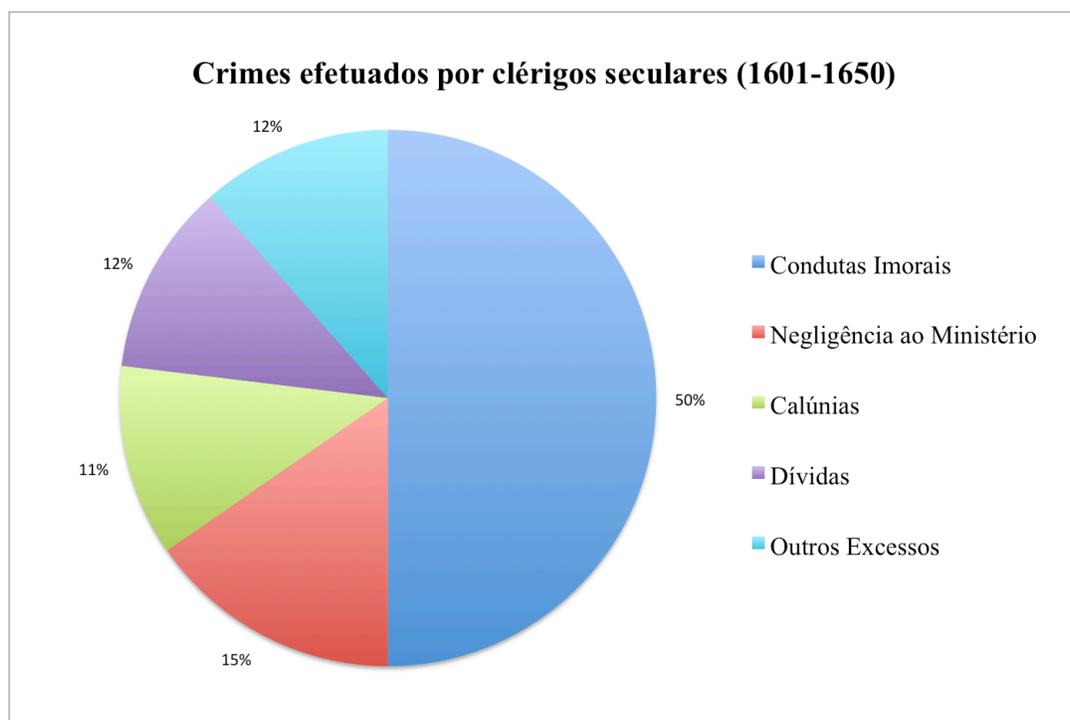


Gráfico 4. Fonte: AGN, *Instituciones Coloniales*.

Dos 13 casos sobre condutas imorais, 1 era por crime de incesto, 10 por incontínências sexuais (com mulheres) e 2 por solicitação. Destaca-se o caso do presbítero Diego Felipe de Olvera, denunciado em 1601 pelo fiscal, e acusado de incesto com sua irmã Madalena de Olvera. Os testemunhos apontavam que, para grande dano de suas consciências, viviam amancebados sobre o mesmo teto, inclusive, havia suspeita de que dessa conjugalidade ilegítima nasceram dois filhos. Diego Felipe foi suspenso de suas obrigações e o juiz Pedro de Barrientos ordenou a prisão imediata de ambos. O delito foi considerado nos autos como “*estupro, delitos gravísimos y atroces dignos de ejemplar punición y castigo*”<sup>364</sup>. O caso se estendeu por um ano, entre testemunhos, confissões e autos. Apesar da sentença não ter sido encontrada, o caso se configurou em torno de um pecado notório, causando preocupação evidente no interrogatório feito pela justiça eclesiástica com as testemunhas, principalmente, no que se referia ao exemplo público de conduta do clérigo. Em outros casos desse tipo, a sentença proibía a convivência futura e se advertia que se daria um sanção mais severa em caso de reincidência<sup>365</sup>.

<sup>364</sup> Arquivo General de la Nación (AGN), *Bienes Nacionales*, vol. 931, exp.1, p.2v.

<sup>365</sup> Op. Cit. Oropeza, 2012.

Entre os casos de negligência se constatou a grande dificuldade dos clérigos em cumprir os sacramentos, em realiza-los da maneira correta e em prezar pelo ensinamento da doutrina. Nesse sentido, temos o exemplo do pároco Francisco Tejada, denunciado em 1601 pelo *alcalde* e indígenas naturais do povoado de Tlachichilco. Nos autos os denunciantes esclarecem que o pároco, mesmo obrigado a realizar o ministério dos sacramento "sem interesse"<sup>366</sup>, cobrava por cada matrimônio 6 pesos, para cada batismo 3 pesos e por cada enterro 1 peso. Em toda Páscoa e festa de Santo Agostinho, Tejada compelia aos naturais uma garrafa de vinho. A cada semana exigia três galinhas da terra e seis galinhas de Castela, as sextas-feiras e aos sábados eram mais quarenta pescados. Os testemunhos confirmaram ser de pública fama que o pároco usava de violência contra os naturais e que teria sido ordenado com a promessa de aprender a língua otomi. Cuidando pouco de sua obrigação, Tejada não aprendeu a língua, e com isso o ensino da doutrina estava prejudicado no povoado. Dessa forma, o juiz Pedro de Barrientos, suspendeu o clérigo de suas obrigações.

Em oito de Março de 1629, Manuel Bravo, *alcalde* de uma mina de Taxo, denuncia o clérigo de ordens menores Diego de Zarete por, supostamente, levar uma vida licenciosa e pouco virtuosa, distante do que deveria requerer o seu status<sup>367</sup>. Luis de Cifuentes, catedrático de direito da real universidade e juiz provisor designado para o caso manda que o clérigo seja informado da denúncia, e se inicia o processo. As perguntas elaboradas pelos fiscais, dirigidas as testemunhas, eram no intuito de detalhar a atuação do clérigo, sua postura ante a comunidade, se andava devidamente vestido, se apresentava ser violento, se cumpria com suas funções ministeriais. Os testemunhos confirmaram que o clérigo Diego de Zarete andava dignamente, vestido com hábito clerical decente, atendia como pároco numa confraria do Santíssimo Sacramento, e recebia um salário de 50 pesos. Nessa confraria o clérigo atuava no coro da igreja e era visto andar com coroa aberta, mostrando ser honrado e de boa fama para ascender a maiores ordens. Os testemunhos confirmaram que Diego de Zarete era conhecido na comunidade fazia 4 ou 5 anos, e parecia ser público que sua ordenação aconteceu na mesma região.

Diego de Zarete, suplica o foro privilegiado, pois estava sendo acusado pela morte de um tal Juan de Zodar, reafirma que mesmo sendo clérigo de ordens menores sua causa não deveria ser ignorada, e clama por justiça ao tribunal. O capitão das minas, Juan de Mansilla, estava ciente das

---

<sup>366</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 810 (1), exp. 49, p. 1r.

<sup>367</sup>AGN, *Indiferente*, vol. 1312, expediente 38.

acusações do alcaide maior contra Zarete e por isso foi intimado a depor dentro de nove dias, para dizer o que sabia sobre tal causa. Todo caso já estava gerando inquietudes, e precisava ser averiguado. Era abril daquele mesmo ano quando, revisando os autos, o provisor Luis de Cifuentes parece não ter encontrado provas contra o dito clérigo Diego de Zarete. E tudo indica que o capitão da mina de Tasco, “por rebeldia”<sup>368</sup>, não cumpriu o que mandava a intimação, correndo o risco de excomunhão maior. Apesar de não haver sentença final, esse caso ilustra o uso que os denunciantes podiam fazer da justiça eclesiástica contra os clérigos. Fato é que, Manuel Bravo era um autêntico causador de escândalos, e a justiça eclesiástica deveria, por sua natureza, lidar com esses assuntos para exemplo e edificação dos fiéis. Por se tratar de um clérigo de ordens menores, pode-se inferir que o tribunal estava interessado em avaliar os aspectos profissionais desde o início da carreira eclesiástica, vigilante em estancar os escândalos e sondar a conduta.

Também o bacharel Diego Neto de Orozco, pároco beneficiado do povoado de Tizayuca, denunciado em 1640 pelos índios naturais que alegavam, que “*faltando sus obligaciones de sacerdote con grande escandalo de los vecinos de la jurisdicción y de sus feligreses a cometido excesos y delitos*”<sup>369</sup>. Com pouco temor à Deus o pároco Neto de Orozco estava cobrando valores altíssimos para ensinar a doutrina aos indígenas. Além disso, em dias festivos e aos domingos incluía taxas extras para realização do serviço divino. Para as obras internas da igreja, o pároco criou mais uma forma de contribuição abusiva. Tomando por pretexto os meios eclesiásticos, Neto de Orozco alimentava sua cobiça seguindo por “caminhos indecentes a sua profissão”<sup>370</sup>, assim dizia os naturais. Neto de Orozco foi preso e teve seus bens confiscado pelo tribunal, sobre pena de excomunhão maior.

Na segunda metade do século XVII foram localizados 18 casos envolvendo eclesiásticos, cujos crimes estão especificados no gráfico abaixo, vejamos:

---

<sup>368</sup> AGN, *Indiferente*, vol. 1312, exp. 38, p.11r.

<sup>369</sup> AGN, *Indiferente*, vol. 4930, exp.6, p.1r.

<sup>370</sup> Idem, vol. 4930, exp.6, p.5r.

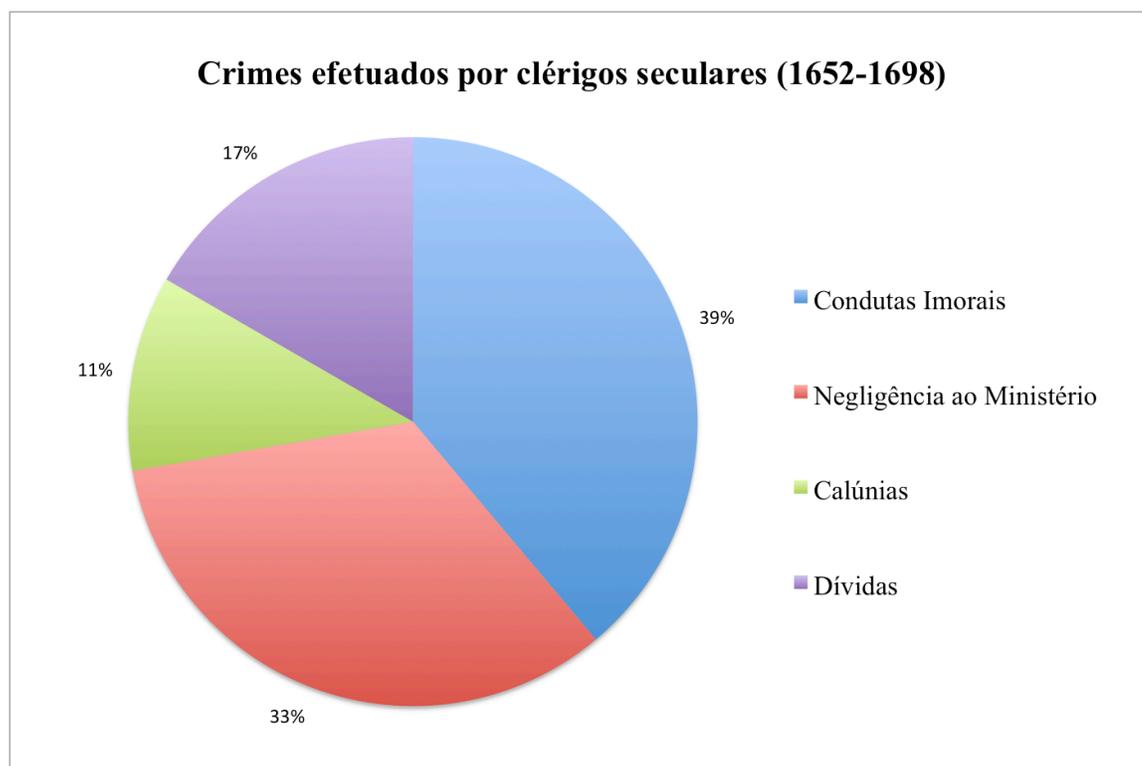


Gráfico 5. Fonte: AGN, *Instituciones Coloniales*.

Desses 18 casos localizados, 7 correspondem a condutas imorais, 6 tratavam de negligência ao ministério, 3 eram processos cíveis envolvendo dívidas e 2 se relacionavam com defesa da reputação e calúnias. Entre 1650-1655 o governo da diocese entrou em sede vacante e para esse período temos 3 casos envolvendo clérigos, demonstrando que o Cabildo continuou atuando no trabalho de disciplinamento do clero. O seguinte arcebispo, Mateo de Sagade Bugueiro governou entre 1655-1661, e buscou recuperar os privilégios da jurisdição perdidos para o Cabildo. Os conflitos entre o prelado, o cabildo e vice-rei estavam relacionados com a reclusão do *chanfre*<sup>371</sup> da catedral, Manuel Bravo de Sobremonte, por acusação de concubinato com Ana de los Ríos<sup>372</sup>. Sobremonte fazia Ana passar por sua sobrinha para viverem na mesma casa. Ana foi levada ao convento da Balbanera, e Sobremonte à prisão. O expediente não produziu sentença definitiva do *chanfre*, mas isso não quer dizer que ela não tenha existido, o certo é que, o caso demonstra que a audiência perseguiu a falta à disciplina eclesiástica transformada em pecado público.

<sup>371</sup> Uma das mais altas dignidades da catedral. Sobremonte era também reitor do colégio de Cristo, e amigo de Mateo Sagade Bugueiro que conduzia o caso. Mateo insistiu para que Sobremonte corrigisse sua postura, conduzindo sua vida de maneira ordenada e exemplar. Em 26 de janeiro de 1657 Ana escapa do convento e é excomungada. Cito em: Op. Cit. Traslosheros, 2004, p.90.

<sup>372</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol.155, exp. 5. Caso abordado por Traslosheros em: Op. Cit, 2004, cap. 5.

Voltando a sede vacante entre 1661-1668, o cabildo recebeu 4 casos envolvendo clérigos, um por insultos e palavras ofensivas entre sacerdotes, outro por dívida, um por conduta e um por abusos no ministério. Com Francisco de Aguiar e Seijas, entre 1681-1698, encontramos 9 casos<sup>373</sup>, 4 por negligência, 2 por condutas imorais, 1 por calúnia e 1 por dívidas. Aguiar e Seijas teria sido um ascético e moralista, proibiu as brigas de galo, as corridas de touros, as representações teatrais e fundou o seminário conciliar da Cidade do México, focado em fortalecer o governo episcopal e buscou estabelecer boas relações com o cabildo catedralício.

Em consideração aos aspectos até aqui apresentados, compreende-se que os pecados e delitos cometidos pelos clérigos diante do foro eclesiástico eram os relacionados com questões sexuais e negligência em sua atuação profissional. Os casos analisados correspondem a 45% e 23%, respectivamente, do total dos crimes para o período. Os delitos da carne cometidos por clérigos foram, majoritariamente, crimes de concubinato. A identificação desses pecados/delitos pela justiça eclesiástica se considerou parte importante do cuidado e vigilância dos costumes. Através das normativas do III Concílio provincial mexicano, estava sob a jurisdição episcopal o concubinato dos laicos e dos clérigos<sup>374</sup>. Se proibiam os clérigos de conviverem com mulheres, sobre pena de perder um terço dos seus benefícios anuais. Persistindo no erro, o sacerdote poderia ainda receber como pena a suspensão dos benefícios, por tempo determinado pelo prelado. Reincidindo, a pena seria declarar o clérigo indigno para receber qualquer outro benefício. Permanecendo no erro a pena seria de excomunhão, sem possibilidade de apelação. As conjugalidades vividas pelos clérigos, mesmo havendo proibição de estabelecerem essas relações, demonstram fazer parte do complexo mundo social e familiar do novo mundo. Vivendo sobre o mesmo teto com suas amantes, alguns sacerdotes desafiaram as normas de conduta.

O delito de concubinato estava diretamente relacionado, através do Directorio e demais manuais de confessores, ao pecado da luxúria. Segundo os manuais todos os atos contrários ao sexto e ao nono mandamento, eram considerados falta mortal. Segundo Martin de Azpilcueta a primeira medida contra o clérigo amancebado deveria ser a suspensão<sup>375</sup>. Esse crime tornava-se mais grave quando cometido por clérigos, visto que a eles cabia maior obrigação de serem puros e castos, assim diz o decreto conciliar: *“el vicio de la incontinencia es más grave, más torpe y*

---

<sup>373</sup> Para esse mesmo período, Oropeza destacou 5 casos levados ao juizado contra clérigos. Op. Cit. Oropeza, 2012, p.88.

<sup>374</sup> Terceiro concílio, livro V, tít. 10.

<sup>375</sup> Op. Cit. Azpilcueta, p.564-565.

*más pernicioso en los eclesiásticos que en los seglares*<sup>376</sup>. Tal crime representava uma desonestidade ao estado clerical. Os clérigos adúlteros sofreriam o mesmo procedimento de penas. Porém, se o marido não soubesse do caso extraconjugal de sua esposa com um eclesiástico, as admoestações aos amantes aconteceriam três vezes e com discrição, se o processo fosse instaurado o nome da mulher não deveria aparecer nos autos “*pues a su prudencia (do ordinario) toca corregir los vicios y proveer de remedio en los delitos, sin que de ello se originen inconvenientes*”<sup>377</sup>.

Como já foi observado, os delitos por negligência, representaram atos que levavam ao desacato e incompetência no exercício do ofício eclesiástico. Em sua maioria, se tratava da omissão em celebrar os sacramentos. Não celebravam missas, não confessavam, não batizavam, entre outras negações. De acordo com as normativas conciliares, cabia também nessa categoria as desobediências aos superiores, ministrar ilegalmente, abusos de poder, simonia, sacrilégio, participar de festas e jogos, participar de comércio e negócios usurários. Seria função primordial das visitas episcopais averiguar se os clérigos estavam empenhados na realização correta dos seus ofícios, caso houvesse negligência estariam compelidos às admoestações do ordinário<sup>378</sup>. Alertava que nenhum eclesiástico poderia cobrar para realização dos sacramentos, fosse em dinheiro ou coisas de valor, sobre pena de 50 pesos destinadas às obras pias. Ao cair no crime pela segunda vez, deveria ser suspenso por um ano de suas obrigações. Reincidindo, a pena seria o desterro por três anos da província<sup>379</sup>. Todas essas faltas comprometiam o trabalho de pastor, e as autoridades eclesiásticas deveriam zelar pelo bom governo das almas. Abandonar as ovelhas, faltando ao cumprimento dos sacramentos, poderia causar incômodos sérios à comunidade cristã.

Fato é que, o maior número de casos judiciais, envolvendo clérigos, ocorreu na primeira metade do século XVII. Segundo Oropeza, esse número mais expressivo possibilita inferir que,

---

<sup>376</sup> Terceiro concílio, livro V. As normativas conciliares ainda instruem sobre os clérigos envolvidos com suas escravas ou criadas. Alertando que, por “malícia” e para continuarem vivendo amancebados com suas criadas, os clérigos a casavam com criados que permitissem a continuação do delito. Tal astúcia era para ocultar sua desordem, e deveriam ser castigados. Primeiro, como forma de admoestação, estaria obrigado a pagar 200 pesos para obras pias. Continuando rebelde no delito o bispo estaria apto para impor as demais penas.

<sup>377</sup> Terceiro concílio, livro V, Tít. X. Os decretos proibem os clérigos que estavam atuando nos povoados indígenas de terem servas mulheres em idade suspeita, isto é, menor de 45 anos. E para quitar o que mancha a fama dos sacerdotes, manda que nenhum clérigo conviva com seus filhos e filhas, ou os assistam pessoalmente ao batismo, bodas, e outros sacramentos.

<sup>378</sup> Terceiro concílio, livro 5, tít. I. Também o título VIII insiste que os vicários provinciais tinham por obrigação, remeter listas nominais aos bispos sobre os clérigos que cometessem faltas ao ministério. Demonstrando a especial atenção à forma adequada de administrar os sacramentos.

<sup>379</sup> Terceiro concílio, livro 1, tít. V.

com a publicação do terceiro concílio provincial mexicano em 1622, o número de casos deveria obedecer a norma posta em prática. Assim como, os governos diocesanos foram mais largos que na segunda metade do século, proporcionando talvez um maior assentamento do tribunal e sua jurisdição<sup>380</sup>.

Lembrando que, o terceiro concílio provincial mexicano deixou claro que os delitos dos clérigos não deveriam ser tratados e castigados com publicidade<sup>381</sup>. Aos fiscais se ordenava não acusar os eclesiásticos depois de três anos de cometida a falta. Dessa forma, é possível conceber que havia uma certa veia protetora para os clérigos, talvez com a intenção de evitar o desprestígio contra a dignidade do estamento eclesiástico<sup>382</sup>. Assim como, o sistema de penitências, oriundo da confissão sacramental, prezava pela correção fraterna. Nesse sentido, pode-se supor que a política de condenação da audiência arcebispal não esteve distante da noção de redenção da culpa<sup>383</sup>. A virtude da clemência deveria se sobrepor às condenações atroz. Os pecados e delitos estavam para ser castigados mas, sobretudo, para resultar em perdão. Isso não significa dizer que, os sistema de penas era ineficaz, mas que se atuava mediante uma concepção e realidade distintas da eficácia que hoje conhecemos.

O número de clérigos processados na audiência, em comparação ao índice de leigos, deixa muitas lacunas abertas, o que talvez não tenha representado uma desatenção na prática da justiça, pois é possível pensar que ao lado da justiça estavam as visitas dos prelados, e as confissões para disciplinar o estamento eclesiástico<sup>384</sup>. Desde Trento, estava instituído a obrigação anual das visitas episcopais na diocese. Porém, devido a enorme distância territorial, na América foi

---

<sup>380</sup> Op. Cit. Oropeza, 2012, p.139.

<sup>381</sup> “Por lo cual, este sínodo establece y manda que las causas graves de los clérigos de esta provincia se agiten y terminen secretamente, tanto en el modo de proceder, como en el de reducir a prisión a los culpados”. Op. Cit. Terceiro concílio, Livro 1, tít. VIII.

<sup>382</sup> Continua o decreto: [...] “Todas estas cosas, sin embargo, háganse cuando el delito no fuere tal y tan público, que necesite de mayor remedio; encargando mucho las conciencias de los jueces, que en todas ellas procedan de manera que, sin faltar por una parte a la consideración que se merece la dignidad clerical, no dejen por otra de aplicar a los delincuentes la pena a que se hubiesen hecho acreedores”. Op. Cit. Terceiro concílio, Livro 1, tít. VIII.

<sup>383</sup> As pesquisas de Traslosheros, Oropeza, Beascochea e Chacón concluíram como fenômeno característico da justiça eclesiástica a insistência em fazer o réu seguir adiante com uma conduta exemplar, praticando misericórdia com o infrator. A audiência parece ter tido por objetivo último, ações de reconciliação do agressor e o agredido, ou mesmo, de reconciliação com a comunidade religiosa. Chacón fala de uma “*ejemplaridad*” na administração das penas, onde os próprios trâmites dos processos já tornavam público o caso, já geravam temor, assim, a infâmia constituía-se em escarnecimento. Dessa forma, quase todos os processos acabavam se limitando em admoestações, ou em ameaças ao réu com aumentar seus padecimentos. Op. Cit. Chacón, 2013, p.26-31. Já Traslosheros supõe que a proteção aos clérigos se dava não tanto no rigor do castigo, mas na não publicidade de sua aplicação, para não gerar um escândalo maior. Op.Cit. Traslosheros, 2004, p.91-93.

<sup>384</sup> Traslosheros está convencido de que os bispos preferiam solucionar os problemas da disciplina em privado, no foro da consciência, e que só atuavam judicialmente em caso extremo de escândalo. Op. Cit. 2004, p.93-94.

frequente a delegação de um vicário ou visitador para realizar a tarefa. Beascochea defende que as visitas não podem ser consideradas como uma instituição autônoma da audiência arcebispal. Nesse sentido, os juízes visitadores eram delegados na potestade de jurisdição do bispo, ou seja, a jurisdição é a mesma, e que se exerce através de duas instâncias: a audiência e a visita<sup>385</sup>. Fato é que, os bispos nem sempre contavam com experiência prévia para levar a cabo uma visita pastoral num território tão vasto e diverso, não sabiam sobre os problemas entre curas/párocos e as populações indígenas, toda variedade e novidade social imputava um enorme desafio à vigilância episcopal. A dispersão geográfica também pode ter influenciado a atuação do tribunal, e contribuído para o pequeno número de casos atendidos.

A falta de processos em muitos anos, dificulta uma análise serial e palpável para vincular com as políticas episcopais. Na pesquisa realizada por Oropeza para o século XVII, 556 trâmites da audiência eram relativos ao matrimônio, contra 95 causas relacionadas com o comportamento do clero. A autora conclui que, apesar da audiência ser um órgão estruturado para fazer possível a reforma do clero, sua atividade foi escassa, e não correspondia de maneira clara aos momentos de grandes tensões políticas. Em conformidade com a tese de Traslosheros, Oropeza defende que a baixa porcentagem dos casos relacionados com a conduta do clero, poderia ter se dado por conta do segredo que Trento e o III Concílio provincial exigiam nos processos em que se viam envolvidos os clérigos seculares<sup>386</sup>. Nesse sentido, acredita-se que essa forma de proceder, pode ser a chave para entender o comportamento do tribunal eclesiástico.

Não obstante, acredita-se que em harmonia com a confissão, o foro eclesiástico refletiu o efeito que a instância moral dava à consciência. Entende-se que o que deu sentido aos tribunais eclesiásticos foi essa forma de operar, e de identificar pecados enquanto delitos, herdada do confessorário. Analisar quantitativamente as ações transgressoras dos eclesiásticos permitiu abrir janelas para vislumbrar os aspectos vocacionais do clero secular pós-tridentino, pensar sobre o grau de excepcionalidade dos casos, assim como, suas motivações sociais é uma tarefa ainda por se fazer.

---

<sup>385</sup> Op. Cit. Beascochea, 2004, p.40.

<sup>386</sup> Op. Cit. Oropeza, 2012, p.104-105.

## CONCLUSÃO

Depois da reconquista dos territórios, os Reis católicos retomaram o projeto que teve como objetivo reformar a Igreja. Nesse novo plano de renovação ocorreu a implementação de medidas para aliviar o mal-estar que a conduta do clero secular provocava na população. Ser clérigo na Espanha em meados do século XV parecia corresponder a uma hierarquia eclesiástica que só buscava seus próprios interesses, um clero regular que só respondia ao prior de sua ordem, e um clero secular escasso, pouco obediente ao bispo, com nula formação universitária e dados à indisciplina moral. Esse quadro estava no seio das críticas luteranas na segunda década do século XVI. Igualmente, a Reforma protestante impulsionou à necessidade de uma Reforma dos costumes morais, no auge da época confessional.

Portanto, o Concílio de Trento foi o palco de encontro desses projetos de reformas de conduta, onde não só estiveram presentes os integrantes da Igreja, mas delegados do monarca que buscaram influenciar os assuntos em torno da reforma moral. Como vimos, a terceira etapa do Concílio foi muito importante para fixação do projeto encabeçado por Felipe II e seus prelados, e teve enormes consequências na Igreja americana. Dessa maneira, foi através dos decretos tridentinos que se entendeu o modelo de sacerdote perfeito almejado na época moderna. Vocacionado e idóneo, com um base financeira segura, uma moralidade irreprovável, condição física aceitável e uma capacidade intelectual suficiente foram, certamente, as principais características do perfil moral do clero secular, a partir de Trento.

Nesse sentido, foi possível compreender que a própria noção de moral católica sofria fortes transformações nesse período confessional e pré-tridentino. Constatou-se que a noção de moral moderna esteve mais vinculada à obrigação de realizar o ofício eclesiástico de maneira perfeita e ordenada, do que exclusivamente especular teologicamente e de maneira empírica sobre a vocação pastoral. Dessa forma, os Manuais de Confessores se apresentaram como fonte pedagógica e prática para auxiliar os sacerdotes na construção da moralidade. Sem dúvida, essas fontes abrem caminhos para conhecer os distintos pecados e delitos específicos do corpo eclesiástico, nos fazendo pensar sobre uma enorme variedade de comportamentos que se deslizavam sutilmente entre a norma e a transgressão. Assim sendo, com forte discurso de reprovação dos comportamentos foi possível, através dos manuais de Martin de Azpilcueta e

Bartolomé de Medina, delimitar o que significava a conduta moral ideal requerida aos eclesiásticos. Essa mesma noção moral permeava as discussões tridentinas.

Constatou-se que esses manuais circularam pelos distintos reinos da monarquia, com inúmeras edições em diversas línguas, e que definiram e concretizaram as doutrinas morais que deviam seguir os clérigos, não só no momento de exercer o sacramento da confissão, mas na vigilância de suas próprias condutas. Dessa forma, não é estranho a enorme acolhida que essas obras tiveram como instrumentos pedagógicos. Não obstante, ainda nos faltam estudos mais aprofundados sobre a aceitação, desenvolvimento, e publicação desses manuais de confessores na América hispânica. Qual o uso feito dessas fontes nos cursos de teologia e direito ministrados nas dioceses mexicanas? Como se desenvolveu a casuística americana após o III Concílio Provincial?

Em outra ponta, foi possível perceber o destacado papel desses manuais como difusores da teologia moral, oferecendo respostas à questões de suma relevância para temática. Sem dúvida, se ergueram como suporte para sustentação da sociedade confessional, e graças a essas obras podemos apreciar as bases sobre as quais foram estabelecidas as crenças do credo católico.

Levando-se em consideração esses aspectos, finalizado o concílio, Felipe II desenhou o projeto de reforma para Igreja americana através da Junta Magna e das ordenanças recopiadas por Juan de Ovando. Percebe-se que por meio desses acontecimentos, o monarca esclarecia sua defesa de maior liberdade dos prelados, fazendo-os agentes singulares na implementação da Reforma dos costumes. Se valendo das prerrogativas do Padroado, o monarca defendeu a independência dos Tribunais Eclesiásticos frente Roma, e modificou certos decretos de Trento, dos quais não concordava, e não permitindo que alguns deles fossem implantados na América, porque não se ajustava ao seu projeto que alçava os prelados diocesanos à missão de líderes da reforma declarada na Junta Magna.

Os prelados mexicanos, nomeados pelo rei, tiveram a difícil tarefa de adequar os decretos tridentinos, assim como, o projeto da Junta Magna, no território americano. Os três primeiros concílios provinciais ocorridos no México foram espaço não só de ajuste dos decretos tridentinos, mas palco de uma legislação própria, com a qual os prelados e seus oficiais aplicaram justiça e adaptaram novos padrões de moralidade para o perfil do clero secular. Principalmente o III Concílio provincial mexicano, celebrado em 1585, demonstrou a enorme preocupação dos prelados com as condutas morais dos clérigos. Acredita-se que o maior conhecimento sobre a organização da Igreja, também a influência da nova teologia moral moderna, contribuíram na

pontualidade em legislar sobre delitos e comportamentos ilícitos, que perseguiu os foros eclesiásticos de justiça.

O modelo de clérigo desenhado pelo III Concílio mexicano foi, em certa medida, o mesmo modelo elaborado por Trento, porém inseria condutas que refletiam os dilemas americanos. Dessa forma, o clérigo secular mexicano deveria se vestir adequadamente, com hábito clerical em cores sóbrias, de aparência física saudável, que não se deixasse levar por agressões físicas ou verbais, altamente dedicados aos estudos universitários e aos seminários, onde deveria aprender latim, gramática, e principalmente, línguas indígenas. Os bispos conciliares esperavam que a tarefa pastoral afastasse os padres da prática de jogos e ofícios mecânicos, das apostas e negócios usurários, das noites nas tabernas, da participação nas corridas de touro e das relações concubinárias.

Através da análise dos memoriais elaborados pelos bispos mexicanos, reunidos para o III Concílio provincial, assim como, o *Directorio de Confesores*, somos levados a acreditar que essas fontes obtiveram papel singular na correção dos comportamentos eclesiásticos considerados desviantes. Portanto, entende-se que o objetivo primordial dessas fontes foi a edificação de uma nova sociedade, utilizando-se da teologia moral, buscaram controlar as condutas e ações sociais dos distintos estamentos, mas essencialmente do clero secular.

Conforme vimos, para fazer valer esse modelo, ansiado tanto pelo monarca como pela Igreja, o concílio provincial estabeleceu instrumentos de vigilância. O sacramento da confissão e a visita pastoral somavam seus esforços com o Tribunal Eclesiástico, esse último tinha como missão reparar os comportamentos públicos e escandalosos. Em virtude da análise dos crimes eclesiásticos tratados nesse Tribunal, é possível acreditar que ele se estruturou baixo os preceitos de teologia moral estabelecidos nos Manuais de Confesores, nas Sumas, ou seja, tinha como fonte o direito canônico, sobretudo, no que dizia respeito à matéria moral.

Percebe-se que essa instituição possuiu grande peso na organização da Igreja americana, contribuindo para assegurar a jurisdição episcopal, e tornou-se janela para entender como a realidade se mostrou muito diferente do que foi almejado para o perfil moral idealizado no concílio provincial, conseqüentemente, em Trento e pela Coroa. Como resultado da análise dos crimes eclesiásticos, percebeu-se que o celibato e a negligência ao ministério pastoral eram as maiores batalhas travadas pelo Tribunal. Quanto ao celibato, como teria sido a vida familiar dos clérigos amancebados? Quais os problemas sociais gerados pelo exercício da sexualidade dos

eclesiásticos? O que dizer sobre as mulheres envolvidas nessas relações? O que motivava diretamente os delitos por negligência ao ministério? Falta de vocação? Dificuldades financeiras? Essas são questões que abrem janelas para pensar as razões sociais por detrás dos erros e vícios morais dos clérigos, tarefa para trabalhos futuros.

Preferiu-se enfatizar que a variedade de delitos e crimes demonstra como era difícil a tarefa de modelação dos corpos e das vontades. Dessa maneira a Reforma dos costumes estava certa quanto à necessidade de melhor preparar o corpo eclesiástico para que os desvios não se repetissem. Por tudo isso, entendeu-se que a reforma moral esbarrava no caráter mais profissional do que vocacional que movia aqueles homens. Assim sendo, ingressar na carreira eclesiástica exigia padrões de comportamento os quais nem sempre aqueles homens estavam dispostos a seguir. Em suma, aos clérigos coube sempre a difícil tarefa de se adequar ao modelo de sacerdotes perfeitos, de ser exemplo altíssimo de conduta moral, mas o modelo e a prática não necessariamente caminhavam juntos, ou na mesma direção. Assim sendo, a tarefa de Reforma dos costumes, que somente se conquistaria quando o principal modelo de conduta pudesse ser reconhecido como tal por toda população, não estava assegurada. O uso do sóbrio hábito clerical não foi suficiente para diferenciar os eclesiásticos do restante da população, mais do que sacerdotes perfeitos eram homens.

## BIBLIOGRAFIA

ABAJO, Nazario Valpuesta. *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.

ALBALADEJO, Pablo F. "*Imperio de por sí*": la reformulación del poder universal en la temprana edad moderna. Fragmentos de Monarquía. Alianza Universidad, p.171.

ALBERRO, Solange. *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*. México D.F.:Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

ALCAIDE, Elisa Luque. *El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III concilio provincial de Mexico*. Anuário de História da Igreja, número 1, p.305-323, 1992.

ASTIZ, Javier Ruiz e MORALES, Mónica Martín. *Para común utilidad de las almas: estudio tipológico de los manuales de confesores impresos en el siglo XVIII*. Disponible em: [www.researchgate.net/publication](http://www.researchgate.net/publication).

AZPILCUETA, Martín de. *Manval de Confesores y Penitentes*. Valladolid: Francisco Fernandez de Cordua, 1570. Sessão *Obras Antiguas, Fondo Reservado*, BNM.

BEASCOCHEA, Ana de Zaballa (Coord.). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

BORGES, Pedro (coord). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid: BAC, 1992.

BORNEMANN, Margarita Menegus; SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVII*. México: Plaza y Valdés, CESU, 2006.

BRADING, David A. "*El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810*". Revista Relaciones, número 5, Vol. II, 1981.

CANTIMORE, Delio. *Humanismo y religiones en el Renacimiento*. Barcelona: Península, 1984.

CÁZARES, Alberto Carrillo. *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Universidad Pontificia de México, Primer Tomo, Volumen I, 2006.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o españõla*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.

CURTO, Diogo Ramada. *Remédios para os males*. IN: Diogo Ramada Curto. *Cultura Política no tempo dos Felipes*. Lisboa: Edições 70, 2011, p.353.

CHACÓN, Maria Luisa Candau. *La justicia eclesiástica en la Edad Moderna*. IN: *Revista Andalucía en la Historia*. Dossier Justicia: tribunales, causas y reos. Año IX, número 4, julio-septiembre, 2013.

CLAVERO, Bartolome. *Delito y Pecado, noción y escala de transgresiones*. Apud: Tomás y Valiente; B. Clavero; J. L. Bermejo; E. Gacto; A. M. Hespanha e C. Alvarez Alonso (coords). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p.58-78.

DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

DELLAFERRERA, Nelson C. *Fuentes del derecho canónico indiano en los siglos XVI-XVII*. Instituto de Historia del Derecho y de las ideas políticas Roberto I. Peña. Argentina: Cuadernos de Historia 14, 2004.

DUARTE, Mariana Sarkis. *Planctus Indorum: A formação do clero indígena. Peru (1750-1772)*. Monografía apresentada à Universidade Federal Fluminense, Biblioteca Central do Gragoatá, 2016.

DUVE, Thomas. *La condición jurídica del indio y su condición como persona miserabilis en el derecho indiano*. Anuario de Estudios Americanos, xxviii (1971), p. 245-335

FARRISS, N. M. *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

FERRER, Luis Martínez. *Directorio para Confesores y Penitentes. La pastoral de la penitencia en el tercer Concilio Mexicano*. Pamplona: Ediciones EUNATE, 1996.

FRAGA, Fernando Aranda. *Debates actuales sobre la justicia: historia y desarrollo*. Argentina: DavarLogos XIV, número 2, 2015, p.75-100.

GARCÍA, Arturo Morgado. *Pecado y Confesión en la España Moderna: Los manuales de confesores*. *Revista Trocadero – Universidad de Cádiz*, número 8-9, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Editorial Universidad de Cadiz, 2001.

GONZÁLEZ, Enrique González. *La ira y la sombra. Os arcebispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México*. Apud: *Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones y Influencias*. María del Pilar Martínez López-Cano e Francisco Javier Cervantes Bello (coordinadores). México: UNAM, 2005, p.91-122.

HERA, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América Española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

HSIA, R. Po-Chia. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Ediciones Akal, 2010, p.76.

\_\_\_\_\_. *Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII*. IN: Ignasi Fernández Terricabras (org) Confessionalitzación I disciplinament social a L'Europa catolica (segles XVI-XVIII). Manuscrits: Revista d'História Moderna, número 25, 2007, pp.29-43.

JUANA, Rodrigo M. de. *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Navarra: Eunsa, 1998, p. 72-89.

JEDIN, Hubert. *A History of the Council of Trent*. Londres: Thomas Nelson and Sons, 2010, v.2. Para revisão historiográfica: PRODI, Paolo. *Cristianismo, Modernidade política e historiografia*. Revista de História, São Paulo: USP, número 160, junho/2009, p.107-130.

LAVRIN, Asunción. *El capital eclesiástico e las elites en Nueva España*. Estudios Mexicanos, México vol 1, número I, invierno, p.1-28, 1985.

LA ROSA, Alexandre Coelho de. *De mestizos y criollos en la Compañía de Jesus (Perú, siglos XVI-XVII)*. Revista de Índias. Volume LXVIII, número 243, p. 37-66.

LEA, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. Nova York: Greenwood Press, volume II, 1968.

LIRA, Andrés e MURO, Luis. *El siglo de la integración*. IN: História General de México. El Colégio de México, 2000.

LLAGUNO, Jose A. *La personalidad jurídica del indio y el III concilio provincial mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa, 1983.

LOUREIRO, Marcelo. *Iustitiam Dare. A gestão da Monarquia Pluricontinental: Conselhos Superiores, pactos, articulações e o governo da monarquia pluricontinental portuguesa (1640-1668)*. Rio de Janeiro: PPGHIS-UFRJ; Paris: EHESS, 2014. (Tese de Doutorado).

LÓPEZ, Antonio Irigoyen. *Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII*. Hispania – Revista Española de Historia, número 23, septiembre-diciembre, p.707-734.

LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez; BELLO, Francisco Javier Cervantes (coord). *Los Concilios Provinciales en Nueva España*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

MACHADO, Ana Isabel Carrasco. *Sentido del pecado y clasificación de los vicios*. IN: Esther López Ojeda (coord). *Los caminhos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito e represión*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012, p. 51-81

MARTIN, M. A. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid. 1976-77.

MAZÍN, Óscar. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán, 1996.

\_\_\_\_\_. *El poder y las potestades del Rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica*. IN: María del Pilar Martínez Lopez-Cano (coord). *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México: UNAM, 2010. pp.53-68.

\_\_\_\_\_. *Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII*. *Revista Relaciones*, número 39, 1989, p. 69-86

MEDINA, Bartolomé de. *Breve Instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Pamplona: Nicolas de Assiayn, 1611. Sessão de Obras Antiguas, Fondo Reservado, BNM.

MILLAN, Jose Martinez. *El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición*. *Revista Trocadero: Revistas Científicas de la Universidad de Cádiz*, número 6-7, p.103-124.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *As reformas religiosas na Europa Moderna – notas para um debate historiográfico*. *Belo Horizonte: Varia História*. Vol. 23, número 37, jan/jun 2007, p.130-150.

OESTREICH, Gerhard. *Problemas estruturais do absolutismo europeu*. IN: Antonio Manuel Hespanha (org). *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976, pp.179-200.

ORO, José García. *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.

PALOMO, Federico. *Disciplina Christiana*. Madrid: Cuadernos de Historia Moderna, número 18, 1997. Disponível em: <http://revistas.ucm.es>.

PAIVA, José Pedro. *O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: contaminações, dependências e dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640)*. *Revista Portuguesa de História*, 2008-2009, pp.383-397.

PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Um arcebispo em defesa do poder episcopal: as relações entre D. Frei Bartolomeu dos Mártires e o Santo Ofício Português (1559-1582)*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de História, 2017. (Tese de Doutorado).

PÉREZ, Joseph. *Filipe II e o seu império*. Lisboa: Editorial Verbo, 2007.

PUENTE, Leticia Pérez. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-164)*, México, IISUE-UNAM, 2010.

\_\_\_\_\_. *El obispo. Político de institución divina*. Apud: *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. México Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

PINCKAERS, Servais. OP. *Las Fuentes de la Moral Cristiana – su método, su contenido, su historia*. Pamplona: EUNSA Universidad de Navarra, 2007.

POOLE, Stafford. Pedro Moya de Contreras. *Reforma católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2012.

POLVILLO, Antonio Gonzáles. *El gobierno de los otros: confesión y control de la conciencia en la España moderna*. Sevilla: Secretaria de publicaciones Universidad de Sevilla, 2010

PUJOL, Xavier Gil. “*Imperio, Monarquía Universal, Equilibrio: Europa y la política exterior en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII*”. Departamento di scienze storiche, Perugia, 1996.

\_\_\_\_\_. *La razón de Estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política*. Valencia: Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País. 2000, p.9.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo, Modernidade política e historiografia*. Revista de História, São Paulo: USP, número 160, junho/2009, p.107-130.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. São Paulo: Edusp, 2013, p. 247.

RAMOS, Demetrio. *La crisis indiana y la Junta Magna de 1568*, Jahrbuch für geschichte von staat, wirtschaft und gesellschaft Lateinamerikas, Köln, Böhlau Verlag, 1986, p. 6-7. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view>

RÍO PARRA, Elena del. *Cartografías de la consciencia española en la edad de oro*. México: FCE, 2008

ROCHA, Paulo Roberto. *As virtudes no pensamento de Santo Tomás de Aquino*. Disponível em: [http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as\\_virtudes\\_no\\_pensamento\\_de\\_santo\\_tomas\\_de\\_aquino.pdf](http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/as_virtudes_no_pensamento_de_santo_tomas_de_aquino.pdf)

RODRIGUES, Rui Luis. *Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do ocidente*. Revista Tempo, volume 23, número 1, Jan/Abr, 2017, p.6-8.

RUIZ, Rolando Iberico. *La fe de todos los siglos: una aproximación a la relación entre teología ultramontana e historiografía católica en el Perú*. Revista Cultura y Religión, vol IX, n I, janeiro-junho, 2015.

SAHAGÚN, Bernardino. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, 1975.

SALVADOR, Rodolfo Aguirre. *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*. México: Plaza y Valdés, CESU, 2003.

\_\_\_\_\_. (coord). Carrera, *Linaje y Patronazgo – clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú*. México: Plaza y Valdés, CESU, 2004.

SARANYANA, Josep Ignasi. *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1991.

SCHWALLER, John F. *The Church and Clergy in Sixteenth Century Mexico*. Albuquerque: University of New México Press, 1987.

TAYLOR, William. *El camino de los curas y los borbones a la modernidad* IN: MATUTE, Álvaro; TREJO, Evelia; CONNAUGHTON. Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX. México: Editora Miguel Ángel Porrúa, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ministros de lo Sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán, 1999.

TENTLER, Thomas N. Sin and confession on the Eve of the Reformation. Princeton University Press, 1977.

TERA, Gabriela Oropeza. *La reforma a la disciplina eclesiástica vista a través del tribunal del arzobispado de México, siglo XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. (Dissertação de Mestrado)

TEREJO, Eloy. *Martin de Azpilcueta en la historia de la doctrina canónica y moral*. Revista *Ius Canonicum*, XXVIII, número 54, 1987.

TERRICABRAS, Ignasi Fernández. *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

THOMPSON, Irving. A. A. *La Monarquía de España: La invención de un concepto*. IN: Entre Clío y Casandra: Poder y sociedad en la monarquía hispánica durante la edad moderna. F. J. Guillamón Álvarez, J. D. Muñoz Rodríguez, D. Centenero de Acre (editors). Murcia: Universidad de Murcia, 2005, p. 46.

TRASLOSHEROS, Jorge. *Iglesia, Justicia y Sociedad en la Nueva España*. México: Editorial Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.

\_\_\_\_\_. *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, Método y Razones*. México: Editorial Porrúa, UNAM, 2014.

\_\_\_\_\_. TRASLOSHEROS, Jorge E. BEASCOCHEA, Ana de Zaballa (coords). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la hispanoamerica virreinal*. México: UNAM, 2010.

VEREECKE, L. *Historia de la teología moral*. IN: Nuevo Diccionario de la Teología Moral, 1992, p.829-837.

VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones. Sobre os índios e sobre o poder civil*. Brasília: UNB, Coleções Clássicos IPRI, 2001

VILLAR, Ernesto de la Torre. *La enseñanza de la teología en tiempos del arzobispo Pedro Moya de Contreras*. México, Revistas UNAM: Estudios de Historia Novohispana, vol.12, 1992, p.85-105.

WOBESER, Gisela. *El crédito eclesiástico en la Nueva España siglo XVIII*. México: UNAM, 1994.