

## **La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640)**

### **The Catholic reform in the Portugal of the Philips (1580-1640)**

José Pedro Paiva\*

Profesor de la Universidad de Coimbra.

Centro de História da Sociedade e da Cultura

[lejpaiva@ci.uc.pt](mailto:lejpaiva@ci.uc.pt)

**Resumen:** El artículo plantea estudiar cómo se aplicó la reforma católica en el Portugal de los Felipes (1580-1640). El objetivo último es presentar la multitud de actores que intervinieron en este proceso (corona, papado, obispos, autoridades locales...) sus relaciones y tensiones y las vías de solución ante los conflictos que se plantearon. Asimismo, la aplicación de la reforma tridentina implicó la aceptación de una reglamentación y amplia difusión de los contenidos dogmáticos y doctrinales, algo que no siempre fue fácil de lograr y que chocó con realidades y creencias pretéritas de difícil desarraigo. No obstante, podemos decir que, a fin de cuentas la reforma portuguesa en líneas generales puede considerarse triunfante a mediados del siglo XVII.

**Palabras clave:** Portugal; Reforma católica; confesionalización; disciplina eclesiástica.

**Abstract:** This article proposes to study how the Catholic reform was implemented in Portugal of the Philips (1580-1640). The objective is to present the variety of elements and actors involved in this process (the Crown, the Pope, the bishops, the local authorities...), their relationships and tensions and how they were face with the conflicts that arose in these years.

Furthermore, the implementation of the Tridentine reform involved the acceptance of a regulation and a wide dissemination of the dogmatic and doctrinal religious principles, something that was not always easy to achieve and which collided with some old realities and beliefs strongly uprooted. However, we can say that, after

---

\* Estudio realizado dentro del proyecto de investigación *Sociedades, Poderes e Culturas: Portugal e os "outros"* del Centro de História da Sociedade e da Cultura de la Universidade de Coimbra (FCT).

all, Portuguese reform is broadly considered triumphant in the mid-seventeenth century.

**Keywords:** Portugal; Catholic Reformation; confessionalisation; church discipline.

En los albores de la integración del reino de Portugal en la Monarquía Hispánica (1580-1581), monseñor Roberto Fontana elaboró un informe que remitió a Roma. En él exponía sus apreciaciones sobre la aplicación de la reforma católica en el reino luso<sup>1</sup>. La impresión general que se desprende es la de que el proceso no se estaba cumpliendo íntegramente. Fontana destacó una serie de deficiencias, responsabilizando a los obispos de ese estado de cosas, aunque aclaraba que, como se había estipulado en Trento, la mayoría de ellos ya residía en sus diócesis. El panorama era francamente negativo: no se celebraban sínodos (en Miranda, desde 1563) y algunos continuaban incluyendo decretos que merecían ser revisados (por ejemplo, los de Angra); seminario, sólo existía el de Braga, donde el arzobispo (D. Fr. Bartolomeu dos Mártires) había mandado imprimir el texto del sínodo provincial sin que éste fuera examinado por las autoridades pontificias; en la mayor parte de las diócesis no había examinadores que averiguasen las cualidades de quienes eran promovidos a los beneficios, como establecía el concilio; se concedían además órdenes sacras a quien no tenía ni patrimonio ni formación adecuada; se era bastante laxo consintiendo que se celebrasen eucaristías en casas particulares, donde no había oratorios decentes; no se utilizaba el Catecismo Romano porque aún no había sido traducido; la mayor parte de los prelados carecían de un penitenciario como se había dispuesto en Trento; la justicia secular y, en particular, la *Mesa da Consciência e das Ordens*, ponía serios límites a la jurisdicción eclesiástica. En lo que a la realización de las visitas pastorales se refiere, el panorama era desastroso: algunos obispos nunca habían visitado su diócesis personalmente, otros lo hacían de forma negligente y otros, además, “rouban”, imponiendo a los prevaricadores cuantiosas penas pecuniarias, exagerando en la aplicación de las excomuniones y dando así ocasión a que los jueces seculares interviniesen para acabar con tales abusos. En el Imperio la situación era todavía más dramática. El rey, que administraba todas las rentas, no

---

Traducción de Fernando Negrodo del Cerro y revisado por Federico Palomo, a los que quedo muy agradecido.

<sup>1</sup> Roberto Fontana fue colector apostólico en Lisboa entre los años 1582-1584. La copia del documento que se utiliza en este trabajo no tiene fecha, pero, por los sucesos que narra, debe ser de finales de la década de 1570 o de inicios de la de 1580; véase: Archivo Segreto Vaticano (en adelante ASV), Fondo Confalonieri, vol. 34, fol. 39-44.

proveía suficientemente a los obispos, por lo que carecían de medios para poder contar con nuevos vicarios, edificar iglesias, hacer visitas, etc. Por otro lado, los gobernadores pagaban mal y tarde a los obispos, y por eso muchos se negaban a trasladarse a sus diócesis para residir en ellas, a pesar de que D. Enrique (rey entre 1578 y 1580) había dado muchas ayudas a tal efecto. Y lo peor era que algunos de estos prelados rapiñaban las iglesias con el fin de enriquecerse y, más tarde, volver a Portugal a disfrutar su fortuna<sup>2</sup>.

Este panorama -a pesar de estar claramente marcado por la visión de quien consideraba que la autoridad pontificia en Portugal hacía tiempo que estaba amenazada- contrasta con las apreciaciones que habitualmente encontramos sobre la aceptación de las medidas de reforma tridentinas en Portugal. Lo cierto es que las disposiciones del concilio de Trento (1545-1563), asamblea en la que intervinieron teólogos y prelados portugueses<sup>3</sup>, fueron incorporadas rápidamente a las leyes del reino<sup>4</sup>. A esto se añade que no fue ni tan siquiera necesario esperar al final de las sesiones conciliares para que algunas de las decisiones adoptadas comenzasen a ser aplicadas. En 1554, por ejemplo, después de concluida la segunda fase del concilio, el visitador de Carrzedo de Montenegro, en el arzobispado de Braga, determinaba la obligación de residencia del párroco, invocando el “santo concílio tridentino”<sup>5</sup>.

Con todo, las consecuencias de la aplicación práctica y en toda su extensión de la reforma tridentina, tardarían en surtir efecto, habiendo causado ya problemas entre la Corona y el episcopado en los últimos años del reinado de D. Sebastián<sup>6</sup>. Las tres

---

<sup>2</sup> De esto mismo se quejaba Felipe III, en 1602, al Consejo de Portugal, denunciando al obispo de São Tomé, D. Fr. Francisco de Vila Nova (1592-1602), que cultivaba y comerciaba con gengibre, además de comportarse “turbulenta e inquietamente com os capitães e mais officiaes de Vossa Magestade”, cf. Archivo General de Simancas (Valladolid) (en adelante AGS), Secretarías Provinciales, Libro 1.480, fol. 248.

<sup>3</sup> Joel SERRÃO y A. H. Oliveira MARQUES (Dirs.), *Nova História de Portugal*, Lisboa, Editorial Presença, 1998, vol. V, p. 429-30. Para una visión más detallada, José de CASTRO, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, União Gráfica, 1940-1944, 6 vols.

<sup>4</sup> Sobre la recepción de Trento en Portugal, véase Joaquim Ramos de CARVALHO, “A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime” en *Revista Portuguesa de História*, vol. XXIV, 1988, pp. 139-42; y Amélia Maria Polónia da SILVA, “Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo cardeal D. Henrique aos bispos do reino, em 1563” en *Revista da Faculdade de Letras (Porto)*, II série, vol. VII, 1990, pp. 133-43.

<sup>5</sup> Franquelim Neiva SOARES, “A “tridentinização” da arquidiocese de Braga. Os sínodos Bartolomeanos” en *Theologica*, vol. 33, 1998, p. 434.

<sup>6</sup> Se estableció incluso una Concordia, en 1578, entre el rey y los prelados. El asunto nunca ha sido analizado exhaustivamente. El texto de la Concordia está publicado en Gabriel Pereira de CASTRO, *Monomachia sobre as concórdias que fizeram os reis com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdição eclesiástica e temporal*, Lisboa, José Francisco Mendes, 1738, pp. 228-256.

últimas décadas de la centuria de 1500 y la primera mitad del siglo XVII constituirían el periodo central de la reforma católica en Portugal o de la tridentinización de la vida eclesiástica y religiosa, por usar una expresión cara a Giuseppe Alberigo<sup>7</sup>. Lo cierto es que este proceso transcurrió durante un periodo en el que, desde el punto de vista político, Portugal vivió una fase muy particular, marcada por la integración del reino en la Monarquía Hispánica. En realidad, buena parte de la tridentinización lusitana tuvo lugar de forma simultánea a una profunda castellanización de la vida del reino, no obstante la implantación de muchas de las medidas acordadas en Trento, remontase a un periodo anterior al final del concilio (al contrario de la opinión expresada por el agente pontificio Fontana), habiendo contado en algunas diócesis con ejemplares impulsores de la misma, como D. Jorge de Ataíde (1568-1578), obispo de Viseu, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, arzobispo primado de Braga (1559-1581)<sup>8</sup> o el cardenal D. Enrique, en Évora (1540-64 y 1574-78)<sup>9</sup>. Los dos últimos ordenaron la traducción al portugués de los decretos tridentinos y la realización de sínodos provinciales (1566). El prelado bracarense fue además responsable, entre otros aspectos, de la creación del primer seminario conciliar (1572) y autor de un espejo de obispos, a través del cual se divulgó un arquetipo que inspiraría la actuación del episcopado lusitano<sup>10</sup>. Con todo, la aplicación de estas medidas de reforma no llegaría, entonces, a agotarse.

Cabe añadir que, como ha señalado Maria de Lurdes Fernandes, el movimiento de reforma de la Iglesia no fue apenas el resultado de los impulsos originados por el Concilio de Trento. Éste, de hecho, no se comprende correctamente si no se tiene en consideración el papel de algunas corrientes de espiritualidad divulgadas en determinados círculos devotos, integrados tanto por religiosos regulares, como por

---

<sup>7</sup> Giuseppe ALBERIGO, "Du concile de Trente au tridentinisme" en *Irénikon*, vol. 54, 1981-82, pp. 192-210.

<sup>8</sup> Raul de Almeida ROLO, *O bispo e a sua missão pastoral. Segundo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Oporto, 1964; Franquelim Neiva SOARES, *A arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*, Braga, [s. n.], 1993, (tesis de doctorado en Historia presentada en la Universidade do Minho), vol. 1, p. 198-307 y Giuseppe Marcocci, "Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento" en *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, vol. 15, 2003, pp. 81-150.

<sup>9</sup> Amélia Maria Polónio da SILVA, *O cardeal infante D. Henrique arcebispo de Évora. Um prelado no limiar da viragem tridentina*, Oporto, Edición del autor, 2005.

<sup>10</sup> *Stymulus pastorum ex gravissimis Sanctorum Patrum sententiis concinnatus in quo agitur de vita et moribus episcoporum aliorumque praelatorum*, Olysippone, Franciscum Corream, 1565. Existe edición en portugués: Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Estímulo de pastores*, Braga, Movimento Bartolomeano, 1981. Sobre el modelo allí propuesto, véase: Raul Almeida ROLO, *O bispo* [...], op. cit., y José Pedro PAIVA, *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*, Coímbra, Imprensa da Universidade, 2006, pp. 140-143.

clérigos y laicos: "a esas corrientes – o a algunas figuras en particular – de debe en buena medida el concepto de renovación, que iba más allá de la línea marcada por la legislación canónica o por las disposiciones disciplinarias"<sup>11</sup>. Por tanto, a pesar del esfuerzo regulador y uniformizador que determinó un movimiento cuyo epicentro se situaba en Roma, hay que tener asimismo en cuenta aquellas manifestaciones de espiritualidad que encontraron su expresión en la oración personal, intimista y no oral, que la *Devotio Moderna* ya había impulsado y que marcó la piedad de muchos clérigos y laicos, los cuales se refugiaron en ella, evitando, en cierto modo, el control de las estructuras jerárquicas. En definitiva, éste fue otro factor decisivo de la renovación religiosa posttridentina que se dejó sentir asimismo en el Portugal filipino<sup>12</sup>.

La obra planteada en Trento no sólo era muy amplia, sino que, además, tenía implicaciones sobre muchos planos de la vida cotidiana (no sólo en el ámbito de lo religioso), por lo que tardó varios siglos en llevarse a efecto. En particular, puso sobre los obispos los medios y la voluntad para que fructificase. Así, la reforma católica (expresión preferida en el ámbito lusitano) tuvo mayores o menores logros en función de la labor realizada por los preladados en sus diócesis, siendo de señalar la falta de estudios en el ámbito historiográfico portugués que hayan tratado de analizar el verdadero impacto del concilio de Trento a escala diocesana<sup>13</sup>.

Portugal no fue un país que se viese particularmente afectado por las corrientes protestantes que, desde la década de 1520, habían provocado turbulentas transformaciones en el marco confesional europeo. Ello se debió, en buena medida, a la vigilancia inquisitorial, pues las ideas de Lutero y de otros reformadores no dejaron de circular y de tener adeptos. Pero, a partir sobre todo de finales del decenio de 1540, el reino se vio absorbido por un particular espíritu de fidelidad ortodoxa y de integridad religiosa, del que la acción represiva de la Inquisición no sería sino una de sus caras más conocidas. Este clima permitió además acentuar la conciencia de que Portugal había sido siempre privilegiado por Dios y constituía una especie de jardín de la fe católica, lo que algunos atribuían al celo del Tribunal de la Fe. Aún en 1714, un predicador defendería desde el púlpito que Portugal era el "canteiro" de la verdadera fe en Europa,

---

<sup>11</sup> Maria de Lurdes FERNANDES, "Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 23.

<sup>12</sup> Sobre las formas de devoción y de oración, véase: João Francisco MARQUES, "Orações e devoções" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História* [...], op. cit., vol. II, p. 603-64.

el país que mejor había triunfado sobre los herejes luteranos y calvinistas, alabando a la Inquisición por ese triunfo de la Iglesia lusitana<sup>14</sup>.

Esta postura – visible desde finales del reinado de Juan III (1521-1557) y favorecida por un grupo de teólogos y religiosos que tuvieron alguna hegemonía en la corte regia y en la *Mesa da Consciência*<sup>15</sup>– generó un clima de enorme intransigencia frente a otras religiones y un exagerado monismo ideológico en la defensa de la integridad de la Iglesia católica romana. Fue igualmente responsable de algún cierre de Portugal a lo que, en la esfera religiosa y cultural, sucedía en el mundo no católico, materializándose junto a un amplio proceso de reforma que, si bien se acentuó tras el concilio de Trento, se cimentaba en movimientos anteriores de cariz prerreformador, iniciados puntualmente por algunos obispos<sup>16</sup>.

La reforma tridentina se desarrolló en planos diferentes, estrechamente relacionados entre sí, y a lo largo de varios siglos, habiendo alcanzado los objetivos conciliares de forma desigual, tanto desde un punto de vista geográfico como cronológico. En este sentido, los aspectos que se analizarán en las próximas páginas son los siguientes:

a) El refuerzo de la autoridad episcopal dentro del ámbito diocesano (ya que, fuera del mismo, estaban sometidos a la autoridad pontificia y monárquica), lo que convirtió a los obispos en protagonistas del proyecto de reforma y suscitó innumerables conflictos, dentro y fuera del campo religioso;

b) La reglamentación, uniformización y difusión de los contenidos dogmáticos y doctrinales definidos en Trento, bien a través de la producción de normas escritas y textos doctrinales, bien mediante la represión de las opiniones y corrientes contrarias a la ortodoxia romana;

---

<sup>13</sup> Está en curso una tesis doctoral en la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra, a cargo de João Augusto da Rocha Nunes, que analiza la aplicación de Trento en la diócesis de Viseu.

<sup>14</sup> Caetano de S. JOSÉ, *Sermão no acto público da fé, que se celebrou na praça do Rocio desta corte, em Domingo 14 de Outubro de 1714*, Lisboa, 1715, pp. 54-57. \$\$

<sup>15</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, Coímbra, Universidade Coímbra, 1969, en especial vol. II, pp. 845-1000 y Giuseppe MARCOCCI, *La coscienza di un impero. Politica, teologia e diritto nel Portogallo del Cinquecento*, Pisa, [s.n.], 2008 (tesis de "Perfezionamento" en Historia presentada en la Scuola Normale Superiore, Pisa, especialmente pp. 130-153).

<sup>16</sup> Pueden encontrarse informaciones sobre estas tendencias prerreformadoras de inicios de la centuria de 1500, que merecen un estudio más sistematizado, en José MARQUES, "A acção pastoral de D. Diogo de Sousa. Principais vectores" en *D. Diogo de Sousa e o seu tempo. Actas*, Braga, Câmara Municipal de Braga e Faculdade de Teologia de Braga (UCP), 2006, pp. 193-219; José Pedro PAIVA, "A diocese de Coímbra durante o reinado de D. Manuel: o governo episcopal de D. Jorge de Almeida (1482-1543)" en *Revista Portuguesa de História*, vol. XXXVI, 1, 2003-2004, sobre todo pp. 355-366 y José Pedro PAIVA, "Um príncipe na diocese de Évora: o governo episcopal do cardeal infante D. Afonso (1523-1540)" en *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, vol. 7, 2007, pp. 127-174.

c) La reforma disciplinar y moral del clero regular y secular (éste, debido sobre todo a su función de cura de almas, era considerado un intermediario privilegiado en la relación de los fieles con la Iglesia);

d) El intento de renovación y profundización de la religiosidad de los cristianos, así como la mayor vigilancia sobre su comportamiento ético-religioso, lo que pasaba por mejorar la eficacia de los canales de comunicación e de inspección, como las misiones, la confesión, las visitas pastorales y la Inquisición; todo ello dio lugar a una política de disciplinamiento y de presencia de la Iglesia, en su doble sentido de tutela de la vida cotidiana de las poblaciones y de mayor penetración sobre el territorio.

En lo concerniente a la autoridad episcopal, es notorio el fortalecimiento que experimentó la acción de los obispos en relación con otros poderes que, dentro del campo religioso, compartían con ellos y, a su vez, les disputaban determinadas funciones, como era el caso de los cabildos de las catedrales, las colegiadas, las órdenes militares y las congregaciones religiosas<sup>17</sup>. Todo ello quedaría patente incluso en la amplificación que se dio a los rituales de entrada de los preladados en sus diócesis (llegando a provocar conflictos tanto con los poderes locales como con los cabildos, sobre todo a comienzos del siglo XVII)<sup>18</sup>, cuando decidieron observar lo dispuesto en el nuevo ceremonial de los obispos, reformado y ordenado por el papa Clemente VIII en 1600, entrando solamente en las diócesis, montados a caballo y bajo palio, que debían portar las principales autoridades locales<sup>19</sup>.

El fortalecimiento de la autoridad episcopal contó además con el apoyo que, por norma, Felipe II concedió a los obispos portugueses frente a otros poderes del campo religioso. El rey necesitaba de ellos como intermediarios en el proceso de legitimación y afirmación en Portugal de la autoridad de la nueva dinastía filipina, lo que, desde un punto de vista práctico, contribuyó a la consolidación del poder episcopal, confiriéndole

---

<sup>17</sup> Sobre el reforzamiento de la autoridad episcopal en el mundo católico, véase Joseph BERGIN, "The Counter-Reformation Church and its Bishops" en *Past and Present*, vol. 165, 1999, sobre todo, pp. 34-37.

<sup>18</sup> Por ejemplo, en Funchal, en 1616, hubo problemas con el municipio durante el acto de entrada del obispo D. Lourenço de Távara, véase José Pereira da COSTA, "Dominicanos bispos do Funchal e de Angra" en *Arquivo Histórico Dominicano Português*, vol. III/3, 1987, p. 68.

<sup>19</sup> Sobre rituales de entrada de los obispos, véase José Pedro PAIVA, "O ceremonial da entrada dos bispos nas suas diócesis: uma encenação de poder (1741-1757)" en *Revista de História das Ideias*, vol. 15, 1993, pp. 117-146 y José Pedro PAIVA, "A Liturgy of Power: Solemn episcopal entrances in Early Modern Europe" en Heinz SCHILLING e István György TÓTH (edited by), *Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 138-161.

incluso mayor capacidad jurisdiccional de la que tenía el episcopado español, como ha destacado Federico Palomo<sup>20</sup>.

Los prelados contaban con amplios y decisivos poderes en lo que al gobierno de sus diócesis y a la regulación de la vida religiosa de los fieles se refiere. Entre otras atribuciones, les correspondía realizar visitas pastorales por toda la diócesis (acabando con los antiguos privilegios de distintas instituciones), la concesión de autorizaciones para predicar y confesar, la licencia para la constitución de cofradías, la concesión de las órdenes sacras, la colación e inspección del clero parroquial, la publicación de cartas de excomunión, la supervisión de los libros que se habían de imprimir, la aceptación de las reliquias que podían ser veneradas por los fieles, la aprobación de las fiestas religiosas de parroquias y cofradías, el control de las imágenes de los santos, etc. En relación con esta última cuestión, las Constituciones de la diócesis de Coímbra (1591), ordenadas por D. Afonso Castelo Branco (1585-1615), uno de los grandes impulsores de la reforma católica en Portugal<sup>21</sup>, mostraban una clara conciencia de la importancia que las imágenes tenían como vehículos de doctrina y fuente de inspiración de la piedad:

"O Concilio Tridentino nos encomenda que tiremos todos os abuzos que nas imagens e pinturas delas costuma haver. E neste nosso bispado achamos muytas imagens tão mal esculpidas e pintadas que não somente não provocão os fieys christãos à devoção, para que foram pela Igreja ordenadas, mas movem a rizo e fazem escandalo. Pelo que mandamos que nas Igrejas deste bispado não haja em altar ou parede imagem que não seja de Nosso Senhor, ou Nossa Senhora e seus mysterios, ou dos anjos e santos canonizados ou beatificados, e as que houver sejam tão convenientes e decentes que conformem com os mysterios, vida e milagres dos santos que representam, e assim na honestidade dos rostos e proporções dos corpos e no ornamento dos vestidos sejam esculpidas ou pintadas, com tanta honestidade que provoquem [...] a devação que convem. E os nossos visitantes verão muyto particularmente todas as imagens que hora ha e adiante houver, para que sejam quaes convem, e não o sendo as mandarão logo tirar e fazer outras, procedendo contra as pessoas a quem pertencer faze-las"<sup>22</sup>.

Sería igualmente manifiesta la presencia cada vez más asidua de los prelados en sus diócesis y el incremento del celo y el sentido pastoral de su acción. Los palacios

---

<sup>20</sup> Federico PALOMO, "Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI" en *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. LXIV/1, nº 216, 2004, pp. 82 y 94.

<sup>21</sup> José Pedro PAIVA, "A diocese de Coímbra antes e depois do Concílio de Trento: D. Jorge de Almeida e D. Afonso Castelo Branco" en *Sé Velha de Coímbra. Culto e Cultura. Ciclo de conferências 2003*, Coímbra, Gráfica de Coímbra, 2005, pp. 225-253.

episcopales se convertirán en la residencia habitual y permanente de los mitrados. Por el contrario, la Corte y los consejos y tribunales de la Monarquía dejaron de contar con su presencia habitual, dando lugar a que, desde el reinado de Felipe III, los obispos escogidos para ocupar el cargo de inquisidor general fuesen obligados a renunciar a sus diócesis, como sucedió con D. Pedro de Castilho, D. Fernão Martins Mascarenhas y D. Fernando de Castro, obispos respectivamente de Leiría, el Algarve y Guarda<sup>23</sup>. Este deber de residencia se vio incentivado por la propia Corona. En la instrucción que Felipe III dio al virrey Cristóbal de Moura, en marzo de 1600, se le pedía expresamente: "muito vos encarrego tambem a residencia dos prelados em suas igrejas para que lhes lembreis que cumprão nisso com sua obrigação"<sup>24</sup>. No obstante, las ausencias por períodos más o menos cortos continuarían produciéndose. El arzobispo de Évora, D. Teotónio de Braganza (1578-1602), protagonista de una profunda acción reformadora que merecería un estudio monográfico<sup>25</sup>, no dejó de salir de su arzobispado para tratar del gobierno del mismo o de la defensa del estado eclesiástico. En una carta escrita al cabildo, en 1584, confesó que durante ese año había sido llamado cinco veces a la Corte<sup>26</sup>. Más tarde, en 1592, envió una misiva felicitando al Papa Clemente VIII por su reciente elección, en la que aclaraba que, desde hacía algún tiempo, estaba retenido en Madrid por asuntos con el rey<sup>27</sup>. Murió finalmente en dicha ciudad, en el año 1602, adonde se había trasladado junto con sus homólogos de Lisboa y Braga, con el objetivo de solicitar al rey que no permitiese consumir el perdón general a los cristianos nuevos<sup>28</sup>. Otro ejemplo de prelado forzado a permanecer largo tiempo fuera de su territorio, es el del arzobispo de Braga, D. Fr. Aleixo de Meneses

---

<sup>22</sup> *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra*, Coimbra, Antonio de Mariz, 1591, pp. 205-206.

<sup>23</sup> Ana Isabel LÓPEZ SALAZAR CODES, "O Santo Ofício no tempo dos Filipes: transformações institucionais e relações de poder" en *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, vol. 9, 2009, pp. 150-151.

<sup>24</sup> Archivo Histórico Nacional (Madrid), Sección Estado, Libro 76, fol. 4. Los virreyes posteriores recibieron instrucciones semejantes; por ejemplo, D. João Manuel (1630), Biblioteca da Ajuda (Lisboa) (desde ahora BA), 51-VIII-42 (6), fl. 29.

<sup>25</sup> Sobre quien Federico PALOMO ha realizado útiles trabajos, entre los que destaco "La autoridad de los prelados postridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de don Teotónio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578-1602)" en *Hispania Sacra*, vol. XLVII, n°95, 1995, pp. 587-624. Y, al contrario, de poca utilidad, Maria Antónia Barreiras Sequeira HESPANHOL, *Dom Theotónio de Bragança. O primeiro arcebispo de Évora no domínio filipino (1578-1602)*, Évora, [s.n.], 1993, 3 vols., (tesis de *mestrado* en Historia Moderna presentada en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa).

<sup>26</sup> Biblioteca Pública de Évora (desde ahora, BPE), *Carta ao cabido em 15 de Outubro de 1584*, Códice CIX/2-8.

<sup>27</sup> ASV, Segretaria di Stato, *Lettere di vescovi e prelati*, vol. 2, fl. 119-20.

<sup>28</sup> José MARQUES, "Filipe III de Espanha e a Inquisição portuguesa face ao projecto do 3º perdão geral para os cristãos novos portugueses" en *Revista da Faculdade de Letras, História*, 2ª serie, vol. 10, 1993, pp. 177-203.

(1612-17). Salió hacia España el 13 de febrero de 1613, después se convirtió en virrey de Portugal y nunca más volvió a residir en Braga<sup>29</sup>. Conviene señalar que estas ausencias de los prelados de sus diócesis obedecían a la situación política resultante de la integración del reino en la Monarquía Hispánica, ya que los obligaba a desplazarse a la Corte, lugar donde se adoptaban las grandes decisiones político-eclesiásticas.

Se favoreció asimismo la reorganización de las estructuras administrativas y de los tribunales diocesanos, como forma de mejorar la capacidad de actuación del episcopado. En este sentido, además del aumento del número de servidores en los órganos diocesanos, hay que destacar la elaboración de regimientos de las audiencias episcopales de Oporto (1585), Funchal (1589), Coímbra (1591), Leiría (1598), Évora (1598), Viseu (1617), Braga (1620), Portalegre (1632) y Elvas (1633)<sup>30</sup>.

Del mismo modo, los prelados visitaron y regularon la vida de los cabildos, siendo de ello buen ejemplo el regimiento del cabildo de la catedral de Oporto (1596), ordenado por el obispo D. Jerónimo de Meneses (1592-1600)<sup>31</sup>.

Éstas y otras medidas de fortalecimiento de la autoridad episcopal no estuvieron exentas de polémica. En casi todas las diócesis, a consecuencia la mayoría de las veces de la aplicación de decisiones tridentinas, como la creación de seminarios o la realización de visitas pastorales, se suscitaron grandes disputas en el campo religioso. Como bien destacó Fernández Terricabras, remitiéndose a lo ocurrido en España, éstas no obedecían a antagonismos personales sino que tenían un carácter estructural y venían ocasionadas por la delimitación de competencias jurisdiccionales y disciplinarias, ya que no existían diferencias doctrinales o dogmáticas entre las partes en conflicto<sup>32</sup>. En la mayoría de los casos, lo que provocaba estos conflictos era la afirmación del poder jurisdiccional de los prelados, la suspensión de derechos relacionados con intereses económicos, cuestiones de representación en actos públicos o provisiones de oficios que interferían en la manutención de clientelas.

---

<sup>29</sup>J. Augusto FERREIRA, *Fastos episcopais da igreja primacial de Braga (sec. III - sec. XX)*, Famalicão, Tipografia Minerva, 1930, vol. III, p. 120.

<sup>30</sup> Sobre este asunto, véase Federico PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, pp. 34-36. Un estudio sobre el regimiento de Funchal en Ana Cristina M. TRINDADE y Dulce Manuela Maia TEIXEIRA, *O auditório eclesiástico da diocese do Funchal. Regimento e espólio documental do século XVII*, Funchal, I.S.A.L., 2003, especialmente, pp. 27-45.

<sup>31</sup> BA, Códice 49-II-22.

<sup>32</sup> Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *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, p. 369-370.

En la diócesis de Elvas, por ejemplo, el obispo D. António Matos Noronha (1591-1610) tuvo al final de su vida numerosos conflictos con la orden de Avís por cuestiones que tocaban al ejercicio de la jurisdicción episcopal en iglesias de la orden, llegando a apelar al papa, lo que le prohibió el rey<sup>33</sup>. También por causa de las visitas a las iglesias de las órdenes militares hubo fuertes litigios en Évora entre 1592 y 1601, siendo arzobispo D. Teotónio de Braganza, que obligaron a la intervención del rey y del papa, a quien el prelado pidió ayuda<sup>34</sup>. Anteriormente, en el año 1587, durante la realización de un sínodo, ya había habido noticia de que algunos vicarios de las iglesias de las órdenes habían ignorado la jurisdicción episcopal al no publicar las visitas del prelado a sus parroquias, impedir la distribución de los santos óleos y rechazar incluso a predicadores y confesores aprobados por el arzobispo de Évora<sup>35</sup>. En 1601, el obispo de Coímbra D. Afonso de Castelo Branco se quejaba de lo mismo, criticando sobre todo al procurador de las órdenes militares en términos reveladores:

"quer o D. Ribeiro Cirne entender comigo neste bispado, como fez noutros mas achou em mim mais dura resistencia. E não se contenta com os freires serem isentos quanto aa pessoa e peccados della, mas averem-no de ser tambem quanto as culpas que cometem na administração das igrejas e governo dellas em que sao curas ou vigarios, contra os decretos expressos do Sagrado Concilio Tridentino e declarações dos illustrissimos senhores cardeaes"<sup>36</sup>.

En algunas parroquias de la diócesis de Viseu, situadas en los dominios del monasterio de Lafões, aún en 1611, los obispos no entraban a hacer visita, debido en este caso a la oposición que los enfrentaba a parte de los monjes de San Bernardo (Císter)<sup>37</sup>. En la archidiócesis de Braga, en 1590, D. Fr. Agostinho de Jesus (1588-1609), prelado cuyas relaciones con el cabildo de la catedral habían sido casi siempre bastante problemáticas, ordenó que se hiciera un libro de "Registro General" que sirviese para anotar y a continuación observar los actos de la administración episcopal. El cabildo no aceptó ni la creación de este libro, ni al escribano nombrado por el

<sup>33</sup> En 1603, Felipe III le ordenó que no utilizase un breve que había solicitado al Papa para poder visitar a las iglesias de la orden de Avís: AGS, Secretarías Provinciales, Libro 1488, fl. 11v.

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, AGS, Secretarías Provinciales, Libro 1480, fl. 71-72.

<sup>35</sup> Ver Federico PALOMO, "La autoridad [...], op. cit., pp. 616-21. Hay ecos de esta polémica en varias cartas conservadas en BPE; véase, por ejemplo, *Carta ao cabido em 15 de Outubro de 1594*, Códice CIX/2-8.

<sup>36</sup> ASV, Fondo Confalonieri, vol. 39, fl. 91.

arzobispo. Exigían los canónigos que se elaborase un reglamento en el que se estipulasen los emolumentos por los actos a registrar, pues temían que el arzobispo contase así con un instrumento más riguroso y que sus rendimientos se pudiesen ver afectados por la presencia de un nuevo escribano<sup>38</sup>. En Évora, en el año 1612, fue la contribución que, como disponía Trento, debía hacer el cabildo para el funcionamiento del seminario, la que hizo estallar un conflicto con el arzobispo D. José de Melo (1611-1633)<sup>39</sup>. En Lisboa, en tiempos de D. Miguel de Castro (1586-1625), la disputa se produjo entre el arzobispo y la Inquisición, a causa de la jurisdicción sobre los delitos de bigamia y de curas mágicas de enfermedades<sup>40</sup>. En la diócesis del Congo, en África, se llegó a extremos impensables. D. Fr. Simão Mascarenhas (1621-1625) habría sido asesinado por miembros del cabildo de la Catedral pocos días después de su llegada a aquel territorio, en el transcurso de una polémica a propósito del inventario de bienes del obispo anterior<sup>41</sup>.

Se podrían dar otros ejemplos similares. Cabe señalar, sin embargo, que casi todos ellos terminaron con la victoria total o parcial de los preladados, aunque, muchas veces, sólo después de la mediación regia o papal y de pleitos que duraron décadas. Del mismo modo, fueron distintos los compromisos o composiciones que se produjeron entre cabildos y obispos o entre éstos y el rey (en su condición de administrador de las órdenes militares) y que confirman la postura favorable a los preladados en la defensa de las competencias que les habían sido confiadas en Trento, como sería el caso del Concordato en torno a la cuestión las visitas que se estableció en 1674 entre los obispos y las órdenes militares<sup>42</sup>.

La afirmación del poder episcopal también provocó controversias con la Corona. Desde el inicio de su gobierno al frente de la diócesis de Angra, el obispo D. Pedro de

---

<sup>37</sup> La noticia la da el párroco de Santa Cruz da Trapa: Direção Geral Arquivos/Torre do Tombo (Lisboa) (desde ahora DGA/TT) Inquisição de Coimbra, Libro 290, fol. 61.

<sup>38</sup> J. Augusto FERREIRA, *Fastos [...]*, op. cit., vol. III, p 78-80. En Braga, los principales asuntos que originaron los enfrentamientos entre los preladados y su cabildo fueron siempre los mismos: visitas a las iglesias del cabildo, tasas sobre el tercio de la carne y el pescado en la ciudad, control del archivo de la diócesis e interferencia en el coro, ver António Luís VAZ, *O cabido de Braga 1071-1971*, Braga, José Dias de Castro, 1971, p. 237.

<sup>39</sup> Júlio César BAPTISTA, "A formação do clero na diocese de Évora" en *A Cidade de Évora*, vol. 61-62, 1978-79, p. 61.

<sup>40</sup> Daniel Norte GIEBELS, *A relação entre o arcebispo de Lisboa D. Miguel de Castro e a Inquisição (1586-1625)*, Coimbra, [s. n.], 2008, (tesis de *mestrado* en Historia Moderna presentada en la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra), pp. 68-139.

<sup>41</sup> Visconde Paiva MANSO, *História eclesiástica ultramarina*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1872, tomo I, p. 179.

<sup>42</sup> Franquelim Neiva SOARES, *A arquidiocese [...]*, op. cit., vol. 1, pp. 535-43.

Castilho (1578-1583) tuvo varios enfrentamientos con el corregidor de la Corona, al tratar de afirmar su jurisdicción sobre los laicos en casos de "foro mixto", de acuerdo con lo prescrito en Trento<sup>43</sup>. Los enfrentamientos fueron más encendidos durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, en una época en la que se produjo una importante ofensiva del poder secular con el objeto de restringir los privilegios de la Iglesia y del clero. Uno de los protagonistas de la defensa de la jurisdicción episcopal fue el obispo de Oporto, D. Fr. Gonçalo de Morais (1602-1617). Éste, en el marco de largas disputas jurisdiccionales, se negó a confirmar en 1616 la nominación regia de un clérigo para la parroquia de Fundinhães (como era su derecho), por lo que la justicia secular lo reconvino, teniendo además el rey que solicitar al Papa que amonestase al prelado<sup>44</sup>. La propia promulgación de las constituciones diocesanas, una de las exigencias que Trento impuso a los prelados, provocó discrepancias con el poder real, que desde tiempos de Felipe II y para controlar las decisiones que se adoptaban, impuso la presencia de fiscales de la Corona durante la celebración de sínodos y concilios<sup>45</sup>. Esto sucedió, por ejemplo, en el arzobispado de Braga. En 1639, un procurador del rey se opuso a la aprobación de algunos de los decretos acordados en sínodo que, en su opinión, interferían con la jurisdicción regia, como la pretensión del arzobispo de condenar a los laicos que consentían la práctica de juegos ilícitos o de mujeres que se vestían de hombres<sup>46</sup>. Estas actitudes provocaron la reacción de algunos prelados que no aceptaron semejantes injerencias y que, incluso, las usaron para justificar el hecho de no convocar sínodos. Fue el caso del arzobispo de Lisboa, D. Miguel de Castro, que, en la *visita ad limina* de 1625, declaró no haber reunido ningún sínodo provincial porque el rey quería que asistiese un representante secular "querendo outras cousas acerca do modo e forma do sinodo (...) que nao estavão bem ao estado e liberdade eclesiastica"<sup>47</sup>.

Un segundo ámbito de aplicación de la reforma tridentina consistió en la reglamentación, uniformización y amplia difusión de los contenidos dogmáticos y doctrinales definidos sistemáticamente en las reuniones conciliares. Durante las mismas, se subrayó el valor de los siete sacramentos, la tradición de la Iglesia, la

<sup>43</sup> Manuel Coelho Baptista de LIMA, "Cartas de Filipe I e Filipe II ao bispo D. Pedro de Castilho" en *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, vol. 6, 1948, pp. 202-206.

<sup>44</sup> Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1968, vol. 2, pp. 235 e 649.

<sup>45</sup> Esta política se mantendría desde Felipe II, como bien ha demostrado Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, *Felipe II* [...], op. cit., p. 365.

<sup>46</sup> BPE, *Dívidas que o procurador da coroa, António Pereira de Sousa, levantou às Constituições Sinodais de 1639* [...], Códice CX/2-2.

autoridad de los Padres de la Iglesia y la ayuda del Espíritu Santo en la interpretación del Texto Sagrado; se ensalzaron los méritos de las obras y de la "verdadera fe" en la justificación. Se acabó estimulando – aunque no de forma intencional – una dimensión ritual de la piedad, guiada por el clero y basada en la repetición de las oraciones de la Iglesia, es decir, dejando poco espacio a la gracia alimentada por la fe y a la experiencia individual de reflexión sobre los Evangelios, y optando por una vía claramente opuesta a la observada por las corrientes protestantes.

En esta línea (y como había sido explícitamente recomendado), la acción de los prelados se encaminó a la celebración de sínodos y a la publicación de nuevas constituciones diocesanas en las que quedarían reflejadas y reguladas éstas y otras disposiciones tridentinas<sup>48</sup>. Se daría así continuación al proceso iniciado con los sínodos provinciales de Lisboa y Braga, en 1566, y con el de Évora de 1567. Para el período comprendido entre 1580 y 1640, se sabe de la celebración de 29 sínodos diocesanos y que, en todos los obispados, se realizó al menos uno<sup>49</sup>. Estas asambleas eran un instrumento indispensable y fundamental para la aplicación del concilio de Trento, pues de ellas emanaba la legislación eclesiástica adaptada a las nuevas orientaciones.

En lo que a las constituciones de las diócesis se refiere, se publicaron todas aquellas redactadas después de Trento: Oporto (1585), Funchal (1585), Portalegre (1589), Coímbra (1591), Braga (1594), Funchal (1601), Leiría (1601), Angamale, en India (1606), Funchal (1615), Viseu (1617), Guarda (1621), Braga (1630), Portalegre (1632) y Elvas (1635)<sup>50</sup>. En suma, desde el punto de vista de la configuración de los cuerpos normativos diocesanos, prácticamente se concluyó la obra impuesta por Trento. En 1640, todas las diócesis del reino, a excepción del Algarve, contaban con constituciones nuevas y sólo quedaban por imprimir las de Braga. Éstas apenas se dieron a estampa en 1697, a pesar de que su estructura estaba prácticamente acabada desde 1639, fecha en la que fueron ordenadas por D. Sebastião de Matos Noronha, el arzobispo que había sido asimismo responsable de las de Elvas, en 1635. Desde el punto de vista de los contenidos, y a pesar de las diferencias existentes entre ellas, algunas directrices fueron

---

<sup>47</sup> ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 457, fl. 64.

<sup>48</sup> La obligación de realización de sínodos fue establecida en la sesión XXIV, Decreto de la Reforma, cap. 2, y en la sesión XXV, De reforma, cap. 1: *O sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento em latim e portuguez*, Lisboa, Offic. de Simão Thadeo Ferreira, 1786, pp. 265-267 y pp. 409-413.

<sup>49</sup> José Pedro PAIVA, "Sínodos diocesanos" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, vol. IV, pp. 245-46. En la lista ahí publicada, no constan los de Elvas (1572) y Viseu (1628), que ahora se incluyen.

comunes: el cuidado con el que se procuró regular la formación, el comportamiento, la vestimenta y las carreras del clero secular; el aumento de las disposiciones dirigidas a los fieles (su formación doctrinal, asiduidad en los sacramentos, conducta en los lugares de culto, adecuación de los comportamientos morales); la importancia atribuida a los sacramentos (rituales de celebración, obligatoriedad del bautismo, la confesión y la eucaristía, así como la preparación necesaria para recibirlos y administrarlos); el espacio otorgado a la enseñanza de la doctrina a través de la catequesis; el relieve dado al funcionamiento de las instituciones eclesíásticas; la valorización de la fe y de la Iglesia como medios imprescindibles para la salvación eterna; finalmente, la tendencia a subrayar la distinción entre los lugares y objetos de culto sagrados y aquéllos profanos.

El control sobre el acceso y los contenidos del libro impreso – vehículo asimismo privilegiado de las enseñanzas tridentinas – se acentuó, principalmente por medio de la actividad censora de la Inquisición, con la que los preladados colaboraron a menudo<sup>51</sup>. Como puso de manifiesto Silva Dias, la acción conjunta de la Inquisición, los obispos, los superiores del clero regular y, en general, los teólogos de la Universidad, hizo que la circulación de doctrinas heterodoxas y disidentes fuese muy rara después de 1581. Una buena parte de las obras de autores vinculados al humanismo evangélico (como Erasmo) desapareció prácticamente del mercado y, de igual modo, se censuraron y prohibieron novelas de caballería, piezas de teatro o ensayos político-filosóficos en los que se retrataban costumbres impuras o se vertían críticas al clero o al papado<sup>52</sup>. En 1624, se publicó el gran *Índice* de libros prohibidos (*Index auctorum damnatae memoriae...*), organizado por el jesuita Baltasar Álvares, que fue el más riguroso y voluminoso de cuantos se elaboraron y que se vio precedido, durante el periodo analizado, por otros dos índices (1581 y 1597)<sup>53</sup>. A su vez, se intensificó la publicación de edictos de libros prohibidos, el mecanismo de licencias para la impresión de libros, las visitas a las bibliotecas, librerías y a los barcos que llegaban a los puertos, creándose

---

<sup>50</sup> José Pedro PAIVA, "Constituições diocesanas" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário [...]*, op. cit., vol. II, p. 9-14.

<sup>51</sup> José Pedro PAIVA, "Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos" en *Revista de História das Ideias*, vol. 28, 2007, pp. 687-737.

<sup>52</sup> José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, tomo I, p. 448.

<sup>53</sup> J. M. de BUJANDA, *Index de l'Inquisition portugaise 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Genève, Librairie Droz; Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1995.

así una red bastante eficaz en el combate al pensamiento considerado heterodoxo<sup>54</sup>. Con todo, el sistema no era perfecto y escapar a su control siempre era posible, tanto por la vía legal de la solicitud de autorizaciones para la lectura de libros prohibidos, como por medio del recurso al manuscrito, a las falsificaciones y a las ediciones clandestinas.

En paralelo a la censura sobre lo que se consideraba nefasto para la fe católica y para la imagen de la Iglesia, se asiste al incremento de una literatura religiosa de naturaleza diversa, compuesta por manuales de oración, hagiografías, biografías devotas, catecismos, guías espirituales, sermonarios, obras de mística, revelaciones y visiones<sup>55</sup>, teniendo alguno de estos géneros gran predicamento entre el sexo femenino<sup>56</sup>. Y todo ello a pesar de que la Inquisición trató de reducir la producción, sobre todo de obras de mística, de revelaciones y visiones. En cierta medida, la avalancha de ediciones fue parte de una estrategia de raíz tridentina, consistente en inundar el mercado con textos apologéticos de la Iglesia, guías de oración, catecismos, biografías de santos, etc.. Se trataba de una batalla de palabras contra la disidencia y, al mismo tiempo, de una vía para, mediante la persuasión, intentar erradicar la ignorancia de muchos creyentes en relación con los preceptos de la doctrina cristiana. De entre los autores más prolíficos y/o conocidos, cabe destacar los casos de Luis de Granada, Bartolomeu dos Martires, Marcos Jorge, Fr. Luís de Sousa, Fr. Agostinho da Cruz, Fr. Tomé de Jesus, Diogo Monteiro, Manuel Góis de Vasconcelos e Sor Violante do Céu. La comprensión y el impacto real de todo este proceso aún están por analizar. Como ha indicado Maria de Lurdes Fernandes, faltan todavía muchas investigaciones que permitan saber qué tipo de "obras espirituales fue dominante, cuál fue la importancia y el significado de las reediciones de obras (antiguas y 'modernas') y de las muchas traducciones, por no hablar de la formación moral y religiosa de los autores, de los destinatarios de muchas de aquellas obras y, sobre todo, de sus públicos"<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Francisco BETHENCOURT, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 177-80.

<sup>55</sup> José Adriano de CARVALHO (dir.), *Bibliografia cronológica de literatura e espiritualidade 1501-1700*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1988, e Ivo Carneiro de SOUSA, "Algumas hipóteses de investigação quantitativa acerca da Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade em Portugal (1501-1700)" en *Congresso internacional Bartolomeu Dias e a sua época*, Porto, Tipografia Barbosa Xavier, 1989, vol. V, pp. 118-120 (a utilizar con cautela).

<sup>56</sup> José Adriano Moreira de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha*, Lisboa, INIC, 1981, pp. 285-90.

<sup>57</sup> Maria de Lurdes Correia FERNANDES, "Recordar os "santos vivos": leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português" en *Via Spiritus*, vol. 1, 1994, p. 134.

Con la edición de este género de textos, se buscaba no solamente proteger el culto a los santos, muy atacado por el pensamiento protestante, sino también, en un tono pedagógico y mediante narraciones edificantes, ofrecer modelos de comportamiento calibrados a partir del canon de la piedad y la santidad tridentinas. De este modo, se iban afirmando los valores de humildad, pobreza, obediencia, castidad, modestia, penitencia, desprecio de los bienes materiales y mundanos, que debían complementarse mediante la oración y las variadas formas de devoción<sup>58</sup>. Como ha señalado João Francisco Marques, muchos fieles, por su propia incapacidad o por falta de "una orientación ascética prudente", vieron cómo su piedad se deslizaba hacia manifestaciones contemplativas desordenadas, éxtasis místicos e incluso estados psíquicos patológicos, provocados por el recurso frecuente a este tipo de literatura y/o por directores espirituales poco escrupulosos<sup>59</sup>.

La edición y reedición de muchos textos es otra señal clara del empeño que se puso en la dignificación y uniformización de los rituales litúrgicos, en la normalización y la práctica regular del sacramento de la penitencia e, incluso, en el aprendizaje de la doctrina por parte de los fieles. Entre los diferentes géneros de escritos, cabe destacar:

- los rituales y misales, como el *Missale Romanum*, publicado en 1583 o el *Rituale Romanum* de Paulo V, impreso en Coímbra en 1618; el *Breviário Romano* o el *Cerimoniale episcoporum* del Papa Clemente VIII, editado en la primera década del siglo XVII, que tuvo una rápida difusión en Portugal<sup>60</sup>.

- los catecismos y, en particular, la traducción del *Catecismo Romano* ordenada por el arzobispo de Lisboa D. Miguel de Castro en 1590, la *Doctrina Christã* del padre Marcos Jorge (alrededor de 1561 en su 1ª edición) y, con una gran divulgación, el *Cathecismo ou Doutrina Christã...*(1564) de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires;

- los manuales de confesión y las obras destinadas a la preparación del sacramento de la penitencia por parte de los creyentes, como el *Caminho espiritual das almas christãs...* (1613) o el *Exame de consciencia e ordem para os penitentes se confessarem bem de seus pecados* (1615) de Manuel Goes de Vasconcelos. En este tipo de textos,

---

<sup>58</sup> Ver Maria de Lurdes FERNANDES, "Entre a família e a religião: a "Vida" de João Cardim (1585-1615)" en *Lusitania Sacra*, 2ª série, vol. V, 1993, pp. 105-106.

<sup>59</sup> João Francisco MARQUES, "A palavra e o livro" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História* [...], op. cit., vol. II, p. 425. Varios ejemplos de desvíos de raíz mística, profética y visionaria perseguidos por la Inquisición, sobre todo entre las clases populares, en António Vitor RIBEIRO, *O auto dos místicos. Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*, Coímbra, [s. n.], 2009, (tesis de doctorado en Historia Moderna presentada en la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra).

<sup>60</sup> João Francisco MARQUES, "A palavra [...], op. cit., pp. 426-32.

desde finales de la centuria de 1500, se comenzó a dar mayor atención de la que hasta entonces se le había dado, al examen de conciencia que debía preceder a la confesión, transformándolo en una instancia fundamental "tanto de la reforma interior como exterior" de los individuos<sup>61</sup>.

- textos de enseñanza doctrinal, como el varias veces publicado Báculo pastoral de flores e exemplos divinos, colhidos de varia e authentica historia espiritual sobre a doutrina christã, utilissimo nam so para pregadores e pastores d'almas, mas para todo o christão que procura salvarse e instruir seus filhos com bons exemplos (1624) de Francisco Saraiva de Sousa, la Summa e substância da doutrina christã para que os meninos e as pessoas possam facilmente entender e aprender as cousas proprias della (1628) de António Mestre o el Tratado da boa criação (1633) del dominico Pedro de Santo Maria. En este ámbito, hubo clara conciencia de la importancia que la instrucción tenía en la formación de los niños, pues era durante la infancia cuando las personas aprendían con mayor facilidad, aceptando e interiorizando la ética y la doctrina cristiana, en función de las cuales debían orientar su comportamiento siendo adultos<sup>62</sup>.

Se mantuvo asimismo el desarrollo de las disciplinas teológicas y de los estudios bíblicos, en el marco de las orientaciones definidas en Trento. Esta corriente, que ya había tenido grandes maestros en la segunda mitad del XVI (Heitor Pinto, Francisco Foreiro, Jerónimo de Azambuja, Diogo de Paiva de Andrade), se difundiría ahora por medio de las obras de Fr. Luís de Sotomaior (dominico), Sebastião Barradas (jesuita), Cristóvão Gil (jesuita), Fr. João de Santo Tomás (dominico), Gabriel da Costa, Fr. Jorge Pinheiro (dominico). Este período, considerado "siglo de oro de la exégesis católica", tuvo en Portugal algunos de sus más dignos exponentes<sup>63</sup>. Con todo, si la doctrina y el comentario a los Evangelios se divulgaba tras su interpretación clerical, el acceso directo al texto de las Sagradas Escrituras fue vedado a los seculares que no supiesen latín, como, en general, sucedió en todo el mundo católico de la Europa

---

<sup>61</sup> Aspectos bien estudiados por Maria de Lurdes FERNANDES, "Ignorância e confissão nas primeiras décadas do século XVII em Portugal" en Luís A. Oliveira RAMOS, Jorge Martins RIBEIRO y Amélia POLÓNIA (coord.), *Estudos de Homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Oporto, 2001, pp. 432-38 y, anteriormente, Maria de Lurdes Correia FERNANDES, "Do manual de confesores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento" en *Via Spiritus*, vol. 2, 1995, pp. 47-66.

<sup>62</sup> Sobre el asunto ver Federico PALOMO, *A Contra-Reforma* [...], op. cit., pp. 68-74.

<sup>63</sup> Manuel Augusto RODRIGUES, *A cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra (1537-1640)*, Coímbra, Universidade de Coimbra, 1974, Introdução.

meridional<sup>64</sup>. Así lo pone de manifiesto el análisis a decenas de inventarios de bibliotecas privadas de habitantes de la diócesis de Lamego, que fueron inspeccionadas por la Inquisición en 1621. El libro religioso abundaba entre los laicos, pero la Biblia, y apenas en latín, surgía exclusivamente en las bibliotecas de los clérigos<sup>65</sup>.

Una tercera línea estratégica de las directivas tridentinas consistió en la reforma del clero, tanto secular como regular<sup>66</sup>. Los elementos más distinguidos de la Iglesia portuguesa eran conscientes de la importancia de este aspecto, como muestra la carta enviada en 1594 por D. Jorge de Ataíde (antiguo obispo de Viseu, capellán mayor de Felipe II y presidente de la *Mesa da Consciência*) al arzobispo de Braga, D. Fr. Agostinho de Jesus, en la que le advierte que sea particularmente vigilante con el clero y con los miembros de la familia, "porque como estas duas cousas estiverem reformadas com facilidade se remederão os mais pecados do povo", recriminándole por no ser tan riguroso como su antecesor a la hora de castigar las faltas del clero<sup>67</sup>.

La formación y la conducta del cuerpo eclesiástico mejoraron de forma manifiesta. Las reformas emprendidas por los preladados (algunas, justo es reconocerlo, llevadas a cabo antes del concilio de Trento) comenzaron a dar frutos. La humildad, el decoro, la pulcritud en el lenguaje, la cualidad de la instrucción, la honestidad y limpieza en la vestimenta, la atención puesta en el cuidado de los fieles (cura de almas), el celo puesto en la enseñanza de la doctrina, la confesión y los sacramentos a los parroquianos, el abandono de comportamientos seculares y mundanos (participación en juegos y corridas de toros, el manejo de armas, la presencia en tabernas, el trabajo de la tierra o los oficios mecánicos), son facetas que se fueron asumiendo lentamente y que contribuyeron a construir una nueva imagen del clero, con efectos decisivos sobre la acción de la Iglesia.

En algunos aspectos considerados por los padres de Trento esenciales para la reforma disciplinar del clero, como la residencia, la no acumulación de beneficios o el control episcopal sobre la admisión a las órdenes, los avances fueron significativos. En relación con el primero de ellos, el problema quedó prácticamente resuelto durante el

---

<sup>64</sup> Gigliola FRAGNITO, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 15-26.

<sup>65</sup> El estudio de estas bibliotecas en Rita MARQUILHAS, *A faculdade das letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa, INCM, 2000.

<sup>66</sup> Reforma inacabada en esta fase y que se prolongó durante el siglo XVIII, como demuestra el sólido estudio sobre el clero da isla de S. Miguel (Azores), Susana Goulart COSTA, *Viver e morrer religiosamente. Ilha de São Miguel. Século XVIII*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2007, pp. 97-214.

siglo XVII. Los resultados de las visitas pastorales lo confirman<sup>68</sup>. El hecho de que las faltas detectadas fuesen puntuales y se institucionalizase la petición de licencias a los prelados para hacer viable la ausencia temporal de la parroquia, muestra cómo la residencia en el beneficio había enraizado en el medio eclesiástico y cómo, a su vez, los obispos habían ido aumentando su capacidad de vigilancia sobre el clero diocesano.

Se desconoce en qué medida esta situación se hizo sentir en los cabildos catedralicios portugueses, en relación con la residencia de los canónigos. Hay indicios, sin embargo, de que los prelados estaban atentos e iban corrigiendo las irregularidades, como fue el caso del obispo de Coímbra, D. Afonso Castelo Branco. En un periodo en que se hubo de ausentarse de la diócesis para ir a servir en Lisboa como virrey (1603-1604), se lamentaba de que los canónigos de la catedral "se vão devassando muito em dando dias huns aos outros sendo contra a forma do Sagrado Concilio Tridentino e fazem-no muitas vezes em segredo com juramento por o eu não saber"<sup>69</sup>. En realidad, los estudios conocidos apuntan que, en este ámbito y pese a la vigilancia episcopal, continuó habiendo algunos abusos, con canónigos que se ausentaban para tratar de asuntos personales, para servir a los obispos e, incluso, para ejercer cargos en los tribunales de la Inquisición, algo relativamente común y para lo cual tenían dispensas especiales<sup>70</sup>.

No cabe pensar, sin embargo, que todo el clero secular era ejemplar. Se estaba lejos de esa realidad. Serían muchos aún los casos de párrocos ignorantes, poco celosos en la cura de almas, inobservantes de los votos de castidad, que iban siendo denunciados en las visitas pastorales<sup>71</sup>; o los de aquellos que abusaban en el uso de exorcismos<sup>72</sup>, solicitaban mujeres durante la confesión<sup>73</sup> o predicaban desde los púlpitos doctrinas

---

<sup>67</sup> Seminário Conciliar de Braga, Códice 42, fl. 413.

<sup>68</sup> En el Algarve, por ejemplo, en las visitas de 1630 y 1631, en 54 parroquias, hubo acusaciones por falta de residencia del párroco apenas en tres, Archivo Diocesano de Faro, *Livro de visitas de 1630-34*, Manuscrito 1 e *Livro de visitas de 161*, Manuscrito 100 (freguesias de N. Sra. do Verde, Odeáxere y S. Miguel de Barão).

<sup>69</sup> ASV, Fondo Confalonieri, vol. 39, fl. 192.

<sup>70</sup> Hugo Daniel Ribeiro da SILVA, *Os capitulares da Sé de Coimbra (1620-1670)*, Porto, [s. n.], 2005 (tesis de *mestrado* en "Estudos locais e regionais", presentanda en la Facultad de Letras de la Universidad de Oporto), pp. 45-54

<sup>71</sup> En carta de 1595, el obispo de Guarda, D. Nuno de Noronha (1594-1608), se quejaba que, después de las visitas efectuadas, había encontrado al clero de la diócesis en muy mal estado "sem sciencia nem doutrina", por lo que declaraba la intención de fundar allí un seminario tridentino, ASV, Fondo Confalonieri, vol. 33, fl. 313.

<sup>72</sup> Márcia Moisés Ribeiro, *Exorcistas e Demônios, Demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro*, Río de Janeiro, 2003, pp. 99-118.

<sup>73</sup> Un estudio en profundidad, con varios ejemplos y cuantificaciones de casos denunciados, en Jaime Ricardo GOUVEIA, *O sagrado e o profano em choque no confessionário. O delito de solicitação no*

poco ortodoxas (algunos de los cuales serían castigados por la Inquisición.) Las faltas más comunes del clero parroquial, admitiendo algunas variaciones regionales que no están debidamente estudiadas, serían la falta de enseñanza de la catequesis<sup>74</sup>, el descuido en el vestir (no usando el hábito y utilizando adornos como anillos, pañuelos, bordados y guantes)<sup>75</sup>, el concubinato, la realización de trabajos profanos (como, por ejemplo, trabajar en el campo), el consumo excesivo de vino y un nivel de instrucción en muchos casos todavía bastante rudimentario<sup>76</sup>. En 1599, el arzobispo de Évora, D. Teotónio de Braganza, se quejaba en estos términos de la ignorancia de algunos candidatos para ordenarse:

"E chega este negócio a tanta desventura que sendo informado que em certo lugar deste arcebispado havia três sacerdotes que não sabiam ler os mandei chamar e examinei; não eram velhos e achei que haveria quatro anos que eram sacerdotes e que passaram por todos os termos de exames que convinha, conforme ao estilo, e não sabiam rezar o Ofício Divino, liam mal, nenhuma gramática nem latim sabiam, e nenhuns casos [...] e um deles tivera cargo de almas alguns meses, o que me dobrou a pena que recebi"<sup>77</sup>.

La ignorancia de los párrocos no se resolvió, pero hubo mejoras evidentes. Se continuó el proceso de creación de nuevos seminarios y de cursos de casos de conciencia y de Sagradas Escrituras, destinados a la formación del clero; se tuvo más cuidado en los exámenes y en la selección de los candidatos a las órdenes sacras; se extremó la vigilancia sobre la actuación específica de los párrocos en sus parroquias, mediante la visita episcopal y obligándolos a poseer determinados libros<sup>78</sup>.

---

*Tribunal da Inquisição. Portugal 1551-1700*, Coimbra, [s. n.], 2007 (tesis de *mestrado* en Historia Moderna de la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra).

<sup>74</sup> En una pastoral de 1684, el obispo de Coímbra, D. João de Melo, aludiendo también a su experiencia como prelado en Viseu (1673-1684), reprobaba amargamente la costumbre arraigada entre algunos párrocos de no enseñar la doctrina a los parroquianos, AUC, *Livro das pastorais da Igreja de São Tiago*, III/D,1,3,5,238, fl. 3-7.

<sup>75</sup> En la primera mitad del siglo XVIII, denunciando vicios arraigados en el tiempo, el cabildo de Miranda condenaba en una pastoral que: "(os eclesiásticos) se veem nas estradas com botas, pistolas, espadas e medalhas de ouro e prata ao peito e nas paroquias não se distinguem dos lavradores usando pardos, polainas, capotes e gorras", Arquivo Distrital de Bragança (a partir da ahora ADBragança), *Livro das visitasões de S. Vicente de Alvites*, caixa 7, Livro 70, pastoral de 20 de Outubro de 1737.

<sup>76</sup> Como se puede ver en el cuadro trazado para la diócesis de Algarve, en Bruno LEAL, *La crosse et le bâton. Visites pastorales et recherche des pêcheurs publics dans le diocèse d'Algarve 1630-1750*, París, Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 417-453.

<sup>77</sup> "Regimentos do Auditorio Ecclesiastico do arcebispado d'Evora" en *Constituições do arcebispado de Evora*, Évora, 1753, p. 273.

<sup>78</sup> José Pedro PAIVA, "Os mentores" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História* [...], op. cit, vol. II, pp. 213-220.

Se extendió la institución de seminarios destinados a la preparación de los futuros sacerdotes. Hasta 1580, hubo un colegio para formación de sacerdotes en Lisboa (1566) y un seminario en Braga (1572). En Évora, por acción del cardenal D. Henrique, ya existían colegios en los que se preparaba a los candidatos al sacerdocio, aunque un seminario acorde a las directrices tridentinas, es decir, dependiente directamente del prelado y destinado exclusivamente a la preparación de futuros sacerdotes, sólo fue instituido por D. Teotónio de Braganza en 1594. No tuvo mucho éxito y acabó por desaparecer en 1612, manteniéndose, sin embargo, algunas de las estructuras fundadas de D. Enrique y, en particular, el Colégio da Purificação<sup>79</sup>. Después de 1580, se crearon seminarios en Viseu (1587, por acción de D. Nuno de Noronha), Portalegre (1590, D. Fr. Amador Arrais), Miranda (1600-1601, D. Diogo de Sousa) y Guarda (1601, D. Nuno de Noronha)<sup>80</sup>. Aunque se sabe que el número de quienes accedían a las órdenes era muy superior al total de jóvenes que acudían a estos seminarios<sup>81</sup>, su creación no puede dejar de ser vista como una importante contribución para la mejora del nivel de formación del clero. En este ámbito, tuvieron asimismo un papel relevante los colegios de la Compañía de Jesús, en los que muchos se formaron en artes y teología.

Uno de los obstáculos para la creación de los seminarios fue su financiación. En este sentido, algunos prelados incorporaron las rentas de determinadas iglesias a los colegios, con el fin de que en ellos se instruyese a los candidatos a las órdenes sacras. Así procedió D. Afonso de Castelo Branco en 1586, otorgando al colegio de S. Paulo toda la renta de la iglesia de S. Joaninho<sup>82</sup>.

Además de la instrucción, se puso un cuidado mucho mayor en la admisión a las órdenes. Lo confirman los *Regimentos e Constituições Sinodais* que “legalizan” y regulan esa preocupación, así como las decenas de miles de procesos de ordenación que se realizaron. De todo ello es un excelente ejemplo el *Regimento* para los examinadores del arzobispado de Évora, aprobado en 1599 por iniciativa de D. Teotónio de

---

<sup>79</sup> Júlio César BAPTISTA, "A formação [...]", op. cit., pp. 47-67 e Joaquim Chorão LAVAJO, "O cardeal D. Henrique e a formação do clero de Évora" en *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, [s. n.], 1994, vol. II, p. 375-397.

<sup>80</sup> J. Augusto FERREIRA, *História abreviada do seminário conciliar de Braga e das escolas eclesásticas precedentes. Sec. VI-Sec. XX*, Braga, Tipografia Augusto Costa, 1937, pp. 289-301 y Avelino Jesus da Costa, "Seminários" en Joel SERRÃO (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Porto, Iniciativas Editoriais, 2001, vol. 3, pp. 830-832.

<sup>81</sup> En la diócesis de Miranda, por el año 1626, informaba al deán de la catedral que el seminario no era muy frecuentado, ASV, Archivio Concistorial, *Processus Consistoriales*, vol. 24, fl. 558.

<sup>82</sup> AUC, *Livro 3º dos Registos de Colações*, III/D, 1,4,2,7, fl. 93.

Braganza<sup>83</sup>. Al hablar de los candidatos a las órdenes, se establece que todos los clérigos sean obligados a hacer un exámen en función del grado que se pretende recibir, desde la primera tonsura hasta la orden de presbítero, estipulándose minuciosamente todo lo que el examinador debía inquirir. Se percibe claramente una mayor exigencia, insistiéndose en la necesidad de una mejor formación en gramática latina, en doctrina cristiana y hasta en teología (sacramentos, casos de conciencia, misterios de la fe). Al mismo tiempo, se debía indagar las cualidades morales, intelectuales y el origen familiar de los candidatos; elementos, todos ellos, que se reunían en un proceso individual (proceso de ordenación). Los candidatos a la ordenación debían, además, acreditar la posesión de un patrimonio que les permitiese tener una vida condigna a su estado, en el caso de que no tuvieran acceso a beneficios<sup>84</sup>.

En muchas diócesis los obispos tuvieron el cuidado de exigir que los archivos parroquiales contasen con aquellos textos considerados básicos para la instrucción del clero local. No es posible, con todo, saber a ciencia cierta en qué medida el clero solía contar y asimilar dichos textos. En Évora, D. Teotonio de Braganza exigió la posesión de la *Suma* de Caetano, del *Manual de Confesores e penitentes* de Martín Azpilcueta Navarro, del *Catecismo Tridentino*, de la *Guía de pecadores* de Luis de Granada, del *Cathecismo ou Doutrina Christã* de Bartolomeu dos Mártires y de la *Doctrina Christã* de Marcos Jorge. Textos también obligatorios en la diócesis de Viseu, por imposición de otro obispo fuertemente comprometido con la “tridentinización” de su diócesis, D. João Manuel (1609-1625). En este sentido, era competencia de los visitadores, no sólo comprobar la posesión dichos escritos, sino también la de examinar a los clérigos, cerciorándose de que sabían llevar a cabo las ceremonias de la misa, suspendiendo a los que mostrasen desconocerlas e imponiéndoles un plazo para que las aprendiesen<sup>85</sup>.

Saldrían aún a la luz y conocerían una enorme difusión muchos otros textos destinados a la formación específica de los párrocos, en los que se consignaba las cualidades y los comportamientos que debían tener. A este respecto, se deben destacar los volúmenes de António Madeira, *Regra dos sacerdotes em a qual se contem as*

---

<sup>83</sup> Sobre este documento y sus implicaciones desde el punto de vista de la formación del clero, véase el excelente estudio de Federico PALOMO, "Exigências na formação do clero eborense em fins do século XVI. O Regimen ab examinadoribus de D. Teotónio de Bragança" en *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora*, Évora, [s. n.], 1994, vol. II, pp. 80-92.

<sup>84</sup> "Regimento do Auditorio [...] d'Évora", op. cit., p. 273-79.

<sup>85</sup> "Regimento do auditorio ecclesiastico do bispado de Viseu e dos officiaes da justica ecclesiastica do dito bispado" en *Constituições sinodaes do bispado de Viseu*, Coímbra, Nicolau Carvalho, 1617, pp. 75 y 77-78.

*cousas mais necessarias de sua obrigação com muytas considerações sobre ellas* (1603) y de Manuel Lourenço Soares, *Principios e deffinissoens de toda a theologia moral muito proveitosos, e necessarios para todos os que se querem ordenar, ou fazer outro qualquer exame* (1640).

Cabe asimismo señalar el hecho de que cada vez más se generalizase la provisión de iglesias de presentación pontificia por concurso, tal como se había previsto en Trento, si bien aún no disponemos de estudios detallados sobre esta cuestión<sup>86</sup>.

En lo que al clero regular se refiere, junto a los muchos ejemplos de religiosos virtuosos y ejemplares, que, en ámbitos diferentes, contribuyeron de forma notable a la afirmación del poder de la Iglesia y a la reforma de los fieles, continuaron siendo asimismo numerosos los casos de indisciplina y de falta de observancia de las reglas. No obstante, se debe señalar la aparición de algunas órdenes nuevas, imbuidas de los grandes valores planteados por el catolicismo tridentino, así como la reforma de algunas congregaciones existentes y el crecimiento e influencia decisiva de la Compañía de Jesús.

Actualmente no es posible hacer un balance cuantitativo y riguroso del estado general de las órdenes. Por todo lado, se podrían encontrar buenos y malos ejemplos, configurando un cuadro heterogéneo dentro de una gran variedad de institutos y casas existentes. El convento y el monasterio no siempre fueron refugio de convictas vocaciones. Esto se debía, en buena medida, al modo de reclutar a sus miembros. Muchas familias aristocráticas (desde la pequeña a la alta nobleza, oriunda de las ciudades o radicada en el campo) conlocaban a los segundogénitos, principalmente a los de sexo femenino, en instituciones religiosas, sin que éstos manifestasen particular intención<sup>87</sup>. Muchas casas religiosas fueron incluso fundadas con dotaciones de familias pertenecientes a la nobleza, con la intención de ver admitidos a sus descendientes en ellas. De ahí que el ambiente, sobre todo en los conventos de religiosas, no fuera generalmente el más adecuado. En este periodo, fue especialmente grave la convivencia en el interior de los conventos entre monjas e individuos del sexo masculino (designados como "*freiráticos*"). En cierta ocasión, cuando el arzobispo D. Fr. Agostinho de Jesus realizaba una intervención en un convento de monjas de Braga, el

---

<sup>86</sup> En 1602 el obispo de Coímbra, D. Afonso Castelo Branco, informaba, como si se tratase de algo novedoso, que había provisto así una iglesia en su obispado, ASV, Fondo Confalonieri, vol. 39, fl. 97-98.

<sup>87</sup> Cristina de Pina e SOUSA y Saul António GOMES, *Intimidade e encanto. O mosteiro cisterciense de S.ta Maria de Cós (Alcobaça)*, Leiria, Edições Magno, 1998, pp. 119-21.

experimentado D. Jorge de Ataíde lo alertó en los siguientes términos sobre los peligros que la obra podía traer: "E ja que falamos neste moesteiro peço pollas entranhas de Christo que o plante com grande observação de não serem vistas as freiras, porque se isto não estiver posto em toda a perfeição faça Vossa Senhoria conta que traz pera essa cidade e pera seus clerigos hum burdel mais", añadiendo que en Madrid se rumoreaba que había "muitos amores publicos" en el monasterio y que incluso los criados del arzobispo tenían "freiras amigas"<sup>88</sup>. Hubo ciertamente prelados atentos que trataron de combatir este problema, como D. Diogo de Sousa (1597-1610) en Miranda. Entre 1608 y 1609, descubrió durante una visita que el abad de la parroquia de Vinhais mantenía una relación ilícita con la abadesa de un monasterio de monjas del lugar y que cierta noche la había llevado a su casa, por lo que pidió al rey apoyo para que se le aplicase una severa condena<sup>89</sup>.

Tampoco faltarían los casos de vida ejemplar y devota, dedicada al cumplimiento estricto de las reglas de la religión profesada y de elevada profundidad espiritual. El fenómeno se puede analizar a partir de las numerosas biografías de "santos e homens e mulheres de virtude" que el padre Jorge Cardoso compuso para su *Agiologio Lusitano* (1652-1666, 3 volúmenes).

Pese al gran número de institutos religiosos ya existentes, se instalaron en Portugal durante estos años nuevas congregaciones como los carmelitas descalzos o "marianos" (Lisboa, 1581), los cartujos (Évora, 1587, por acción de D. Teotónio de Braganza), las "brígidas" o "inglesinhas" (1594), las concepcionistas franciscanas (Braga, 1629). En algunos casos, fueron responsables por la introducción de nuevos valores y desarrollaron un papel de relieve en el campo de la misionalización, la enseñanza y la asistencia<sup>90</sup>.

De todas merece especial mención la Compañía de Jesús, orden emblemática del movimiento de reforma católica, que, desde los tiempos de su fundación, se estableció en Portugal, cuando aún reinaba Juan III. Los jesuitas tuvieron un importante papel en la vida religiosa, cultural y política portuguesa, como consecuencia de los diversos cargos de confesores y predicadores regios que ocuparon, de la rigurosa formación

---

<sup>88</sup> Seminário Conciliar de Braga, Códice 42, fol. 411v-412.

<sup>89</sup> Desde el Consejo de Portugal, llegaron a pedir al monarca que este solicitase al papa un breve especial con autorización para condenar al abad a la pena capital, AGS, Secretarías Provinciales, Libro 1481, fol. 211-212.

escolar de sus miembros y de su actividad misionera, debiéndose destacar la influencia que ejercieron en la enseñanza gracias a la red de colegios que tenían – en este período se crearon los de Faro (1599), Portalegre (1605) y Santarém (1621) –, al prestigio de sus maestros, al dominio de los métodos, contenidos y manuales que empleaban en sus escuelas, a su competencia para examinar a quienes entraban en la Universidad<sup>91</sup>. Incluso, por la colaboración que prestaron a las actividades del Santo Oficio, por lo menos hasta finales del siglo XVI<sup>92</sup>.

La reforma no se limitó al ámbito de la administración de la iglesia y de sus miembros. La religiosidad de los fieles fue otro de sus objetivos, convirtiéndose en uno de los aspectos sobre los que la iglesia post-tridentina puso mayor empeño. Su interés se hizo particularmente patente en las pastorales de los obispos, en las misiones, en el ejercicio de las visitas, en la acción represiva de la Inquisición y en las propias funciones que se atribuían a los párrocos, transformándolos en mediadores indispensables en la relación que los fieles debían establecer con la palabra divina y evitando así que el creyente accediese libremente a los textos bíblicos, así como a los lugares e imágenes sagradas (aspecto muy regulado después de 1630<sup>93</sup>). Todos estos dispositivos constituyeron importantes instrumentos de afirmación del poder de la Iglesia. Mediante estos múltiples procesos, que se conjugaban unos con otros, se forjó un poderoso instrumento de disciplinamiento y control social de las poblaciones, desde las élites hasta los más humildes, que tuvo un significativo impacto en la propia afirmación de la unidad del reino y en la autoridad del Estado, en una dimensión de la reforma católica que no puede ser olvidada<sup>94</sup>. Aunque puntualmente surgen noticias

---

<sup>90</sup> Fortunato de ALMEIDA, *História* [...], op. cit., vol. 2, p. 129-214 y, además, sobre cada una de las congregaciones, véanse las respectivas entradas en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.) - *Dicionário* [...], op. cit..

<sup>91</sup> João MARQUES, "Os jesuítas, confessores da corte portuguesa na época barroca (1550-1700)" en *Revista da Faculdade de Letras - História*, vol. XII, 1995, pp. 231-270; Francisco RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal*, Oporto, Apostolado da Imprensa, 1931, tomo 3, vol. 1 y José Sebastião Silva Dias, "Portugal e a cultura europeia (sécs. XVI a XVIII)" en *Biblos*, vol. XXVIII, 1952, pp. 293-43 e 285-300.

<sup>92</sup> Giuseppe MARCOCCI, "Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI" en *Revista de História das Ideias*, vol. 25, 2004, sobre todo pp. 299-322.

<sup>93</sup> Pedro PENTEADO, "Peregrinações e Santuários" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História* [...], op. cit., vol. II, p. 349.

<sup>94</sup> Sobre estos aspectos, Paolo PRODI, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994, en especial p. 9. En el caso portugués, esta perspectiva del disciplinamiento ha sido bien formulada por Federico PALOMO, "Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la Historia Religiosa da Epoca Moderna" en *Lusitania Sacra*, 2ª série, vol. 15, 2003, pp. 241-245 y, sobre todo, en *A Contra-Reforma* [...], op. cit.. Algunas reflexiones más en José Pedro PAIVA, "El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el

sobre las dificultades que tuvieron los obispos para corregir y castigar a los poderosos, no faltan ejemplos en contrario bastante significativos. En 1586, D. Teotónio de Braganza, durante una visita pastoral, condenó a D. Francisco de Castro, *fidalgo* de Montemor-o-Novo, porque andaba amancebado. El aristócrata, para poder librarse de la justicia episcopal, presentó al corregidor de la Corona, en Évora, una recusación contra el arzobispo. En esta ocasión el virrey, el cardenal Alberto, intervino y escribió al rey sugiriendo que se arrestase al *fidalgo* en un castillo y se le diese un castigo ejemplar, advirtiéndole al corregidor que no se avanzase en la recusación, "pello respeito que se deve ter aquella Casa de Bragança" y "pello respeito que se deve ter aos prellados maiormente quando fazem o que devem"<sup>95</sup>. Pero no siempre los prelados tuvieron el apoyo del brazo secular cuando se trataba de castigar a los seglares.

La reforma post-tridentina perseguía un objetivo que algunos autores han calificado como un "esfuerzo para remodelar a los fieles"<sup>96</sup>, extirpando las supersticiones que servían de base a las creencias y prácticas religiosas de las poblaciones; reforzando la enseñanza de la catequesis; glorificando lo sagrado y separándolo de las manifestaciones profanas que contaminaban el cristianismo; insistiendo en la difusión y profundización de la preparación a la confesión y de las prácticas penitenciales; divulgando modelos de espiritualidad hagiográfica y una piedad cristológica y mariana centrada en la devoción a determinados cultos como la Pasión de Cristo, el Niño Jesús, la Virgen (Rosario) y la Eucaristía; promoviendo la creación de *lausperenes*, de tronos eucarísticos, del culto de las Cuarenta horas (ésta sería una de las novedades de la reforma católica<sup>97</sup>) e, incluso, la constitución de cofradías devotas. Se crearon centenares de ellas en casi todas las parroquias del reino, sobre todo las dedicadas al Santísimo Sacramento, al Rosario y a las Almas; devociones todas ellas que se vieron particularmente incentivadas después de Trento<sup>98</sup>.

---

Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)" en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, vol. 25, 2007, pp. 45-57.

<sup>95</sup> AGS, Secretarías Provinciales, Libro 1550, fl. 252-253. Se desconoce el desenlace del caso.

<sup>96</sup> Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, p. 284.

<sup>97</sup> João Francisco MARQUES, "Rituais e manifestações de culto" en Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História* [...], op. cit., vol. II, p. 564-65.

<sup>98</sup> En las constituciones de la diócesis de Oporto (1585) se prescribía la creación de estas cofradías en cada una de las parroquias del obispado, Maria Manuela Martins RODRIGUES, "Confrarias da cidade do Porto. Espaços de enquadramento espiritual e pólos difusores da mensagem da Igreja" en *Congresso internacional de História, missão portuguesa e encontro de culturas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993, vol. 1, pp. 381-410.

La pastoral de los obispos portugueses es un aspecto que aún se conoce mal y, en concreto, aquélla que quedó reflejada en las cartas pastorales que casi todos los prelados difundían en sus diócesis y cuyo mensaje tenía una gran capacidad de penetración territorial, sobre todo porque los párrocos debían leerlas a las poblaciones. A día de hoy, apenas cabe afirmar que hubo un buen número de obispos muy prolíficos en este campo y que, en los casos conocidos, las preocupaciones que se vienen sintetizando estuvieron presentes en sus escritos<sup>99</sup>.

Las misiones y la predicación fueron asimismo medios fundamentales en este proceso de reforma religiosa y de las costumbres de los fieles, en el que se distinguieron algunas órdenes religiosas como los misioneros apostólicos (franciscanos), los oratorianos y los jesuitas<sup>100</sup>. Pese a la variedad de programas y estrategias, la Cuaresma y el Adviento fueron los periodos más habituales a la hora de llevarlas a cabo. Los sermones, la enseñanza del catecismo, la práctica de confesiones, la comunión que se distribuía entre los penitentes y la procesión con la que normalmente se encerraban, serían los momentos centrales de este tipo de actividad que, en ocasiones, obligaba a permanecer a los misioneros dentro de una comunidad durante algunas semanas. Las estrategias de comunicación para adoctrinar a los fieles eran variadas. Entre ellas era común ofrecer pequeños objetos de culto, como lo ha señalado Federico Palomo a través del ejemplo del jesuita João Rebelo, que, en 1588, mandó imprimir una gran cantidad de estampas de la Virgen, que después distribuía durante sus misiones con el objeto de facilitar la comprensión o memorización de la doctrina, pero también para promover formas de oración más individualizadas e intimistas mediante el recurso a la imagen, elemento particularmente didáctico para poblaciones analfabetas, que difícilmente podían profundizar en su piedad personal mediante el manejo de textos escritos<sup>101</sup>.

En relación con la predicación, son asimismo numerosas las noticias que dan cuenta de su intensificación y del control mayor al que el fenómeno fue sometido por parte de

---

<sup>99</sup> Buenos ejemplos en BPE, *Pastorais e provisões de bispos de Évora D. Alexandre de Bragança e D. José de Melo*, Códice CIX/2-9 y Arquivo da Diocese de Bragança-Miranda, *Livro de capítulos de visitação de Urrós*, (incluye varias cartas pastorales de prelados mirandeses).

<sup>100</sup> Eugénio dos SANTOS, "Missões no interior de Portugal na época moderna: agentes, métodos, resultados" en *Arquipélago - Série Ciências Humanas*, vol. 6 (1984), pp. 29-65; José Pedro PAIVA, "As missões internas" en Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História [...]*, op. cit., vol. II, p. 239-250. Para el caso concreto de las misiones jesuíticas, las que han sido estudiadas con mayor profundidad, véase el excelente estudio de Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

<sup>101</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma [...]*, op. cit., p. 67.

los obispos<sup>102</sup>. En la archidiócesis de Évora, a inicios del siglo XVII, se predicaba en la catedral todos los domingos, fiestas y días de guarda, así como en el Adviento y la Cuaresma, teniendo en cuenta que durante el periodo cuaresmal, había sermón todos los miércoles y viernes. Los costes de este programa eran sufragados por la Mesa Episcopal y el arzobispo D. Alexandre de Braganza (1602-1608) procuraba que a la catedral acudiesen a predicar religiosos de distintas órdenes<sup>103</sup>. En la misma archidiócesis, una pastoral de D. José de Melo, de 1629, prohibió la presencia de confesores y predicadores en la archidiócesis sin licencia del obispo, estableciendo que el escribano de la Cámara Eclesiástica elaborase anualmente una lista de todos los aprobados para predicar<sup>104</sup>.

Fueron igualmente piezas de este proyecto el empeño en difundir el catecismo y algunas oraciones (en Braga, en 1583, el visitador impuso a un abad que no admitiese novios que desconociesen la doctrina, es decir, el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y los mandamientos de Dios)<sup>105</sup>, la obligación de asistencia a la misa dominical y de recepción de los sacramentos y, sobre todo, la confesión regular, habitualmente asociada a la comunión y al ejercicio del examen de conciencia. Se generalizó la práctica de la confesión individual, de la que los fieles debían dar prueba, siendo comunes los certificados emitidos por los confesores en los que se declaraba que un penitente había sido oído en confesión<sup>106</sup>. Los obispos, por lo demás, recibían anualmente tanto las listas de confesados elaboradas por los párrocos, como las de quienes no habían cumplido con el sacramento, y vigilaban detenidamente a los confesores. D. Teotónio de Braganza quiso confirmar ante la Congregación del Concilio si un confesor habilitado por un obispo de otra diócesis, estaba autorizado para confesar en su arzobispado sin una nueva licencia emitida por él<sup>107</sup>.

A largo plazo, mediante estos diferentes instrumentos, se fue transformando o, incluso, destruyendo una rica y múltiple variedad de expresiones culturales populares,

---

<sup>102</sup> José Pedro Paiva, "Episcopado e pregação no Portugal Moderno: formas de actuação e de vigilância" en *Via Spiritus*, vol. 16, 2009 (en prensa).

<sup>103</sup> ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium*, vol. 311, fl. 86v (relación de la archidiócesis de Évora del año 1605).

<sup>104</sup> BPE, *Pastorais e provisões dos bispos de Évora D. Alexandre de Bragança e D. José de Melo*, Códice CIX/2-9, pastoral impresa de 15 de octubre de 1629.

<sup>105</sup> Franquelim Neiva SOARES, "A reforma católica no concelho de Barcelos. As visitasões quinhentistas de Alvelos" en *Barcelos Revista*, 1993, p. 60.

<sup>106</sup> Se trataba de pequeños trozos de papel, algunos impresos, con declaraciones semejantes a ésta: "Ouvi de confissão neste convento de Sancto Eloy do Porto, esta Quaresma de 1635 a Beatriz", DGA/TT, Inquisição de Coimbra, Livro 285, fl. 614.

<sup>107</sup> ASV, Congregazione del Concilio, *Positiones* 4, fl. 554-555.

asistiéndose así a un intento de normalizar comportamientos e inculcar ciertos saberes y valores morales, con arreglo a proceso no siempre articulado y coherente entre sus diferentes agentes. Un programa que combinó, con dosis no siempre equilibradas, las estrategias de vigilancia punitiva de los prevaricadores, con dóciles y persuasivos mensajes de salvación, como ha sido asimismo destacado por Federico Palomo<sup>108</sup>. En esta campaña, se luchó sin tragua contra el modo – desorganizado y repleto de signos profanos – en el que se realizaban procesiones y peregrinaciones, se combatieron ciertos cultos y representaciones de imágenes de santos, se atacó un amplio conjunto de celebraciones populares como bailes, romerías, veladas, en fin, todas aquellas ocasiones que permitían juntar individuos de sexo opuesto. Las *Constituições* diocesanas de Lisboa, ordenadas por D. Rodrigo da Cunha en 1640, prohibían que en las procesiones del *Corpus Christi*, "nem diante nem detrás, se fizesse, se dissesse ou representasse cousa alguma desonesta, nem se usasse de danças lascivas e indecentes, que provoquem mais o riso que a devoção". Los sujetos, sin embargo, se resistieron a aceptar algunas de las normas impuestas y a renunciar a sus viejas costumbres y creencias.

Otro de los medios fundamentales para la afirmación del poder de los obispos en sus territorios y para la consecución de los objetivos de la Iglesia en lo referente al control de la religiosidad y del comportamiento moral de los fieles, fueron las visitas pastorales. El principal periodo de realización de las mismas, desde el punto de vista de su regularidad, fue el siglo XVII, cuando se llevaron a cabo con una periodicidad anual. En media, el obispado de Miranda se visitó cada 19 meses<sup>109</sup>; en ciertas zonas de la archidiócesis de Braga (con una notable variedad de áreas de visita)<sup>110</sup>, durante la primera mitad de la centuria de 1600, se realizaron visitas cada 13 meses<sup>111</sup>; en Coímbra y algunas regiones del arzobispado de Lisboa, las visitas se hacían una vez al año<sup>112</sup>.

<sup>108</sup> Federico PALOMO, *A Contra-Reforma* [...], op. cit., en concreto, p. 57.

<sup>109</sup> Cálculo con base en ADBragança, *Livro de visitas da freguesia de Nossa Senhora da Bouça (1616-1744)*, Fondo parroquial, caixa 8, livro 72.

<sup>110</sup> Franquelim Neiva SOARES, "Mecanismos Institucionais Religiosos da Arquidiocese de Braga durante o Antigo Regime" en *Comunicações das 1<sup>as</sup> Jornadas sobre formas de organização e exercício dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII-XVIII*, Lisboa, História e Crítica, 1988, vol. 2, p. 792-93.

<sup>111</sup> Cálculo con base en Arquivo Distrital de Braga, *Capítulos de visita de Santa Eulália de Gaifar (1572-1626)*, Libro 88A.

<sup>112</sup> Cálculo con base en AUC, *Livro de capítulos da visita de S. Martinho de Árvore (1620-87)*, III/D,1,5,2,138 y Arquivo do Patriarcado de Lisboa - Livro 667 - *Capítulos de visita da Golegã (1567-1623)*. Algunos estudios confirman que la primera mitad del siglo XVII fue uno de los periodos de mayor intensidad en la práctica de la visita dentro del arzobispado de Lisboa: Maria dos Anjos dos Santos Fernandes LUÍS, *Vivências religiosas e comportamentos sociais: visitas pastorais ao concelho da*

Además de la frecuencia, otros aspectos reflejan la importancia otorgada a las visitas durante este periodo. Se acentuó la producción de textos normativos que regulaban su práctica<sup>113</sup>, se ampliaron los aspectos que se debían indagar (sobre todo en relación con el comportamiento religioso y moral de la población), se reforzó la dimensión territorial de la visita de los prelados (limitando el poder que en este terreno tenían cabildos, colegios, órdenes militares o institutos religiosos) y se reorganizó burocráticamente la actividad. Todos estos aspectos tuvieron repercusión en lo que a la documentación producida se refiere y en la propia eficacia de los resultados<sup>114</sup>.

No serían únicamente los obispos, a través de las visitas pastorales, los que desarrollaron una política de presencia territorial y de fiscalización de los comportamientos de los fieles. Ese papel también lo desempeñó el Tribunal del Santo Oficio. Cabe señalar que el periodo analizado fue aquél en el que la acción de la Inquisición alcanzó su cota de mayor actividad represiva (81 procesados al año de media entre 1606 y 1674) y de mayor violencia punitiva (cerca del 6% de los procesos fueron relajados al brazo secular). No obstante, se sabe que dicha represión se dirigió, casi íntegramente, contra la población urbana y judeoconversa, acusada de prácticas judaizantes (más del 80% de los procesos)<sup>115</sup>. Pese a todo, no dejaron de estar en el punto de mira inquisitorial aquellos cristianos viejos sospechosos de distintos delitos asociados a una religiosidad no acorde con los cánones, como los blasfemos, los que dudaban de la virginidad y la maternidad divina de María, los que sospechaban de la eficacia de ciertos sacramentos o los que manifestaban otras formas de "irreverencia doctrinal". Estos casos, con todo, representaban una parte muy pequeña de procesos dentro del cómputo general del tribunal<sup>116</sup>.

---

*Lourinhã no século XVII*, Lisboa, [s.n.], 2009 (tese de mestrado en História Regional e Local presentada en la Facultad de Letras de la Universidade de Lisboa), pp. 69-70.

<sup>113</sup> José Pedro PAIVA, "Uma Instrução aos visitadores do bispado de Coimbra (século XVII?) e os textos regulamentadores das visitas pastorais em Portugal" en *Revista de História das Ideias*, vol. 15, 1993, pp. 639-650.

<sup>114</sup> José Pedro PAIVA, "A administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII" en *Lusitania Sacra*, 2ª série, vol. 3, 1991, pp. 90-93, Franquelim Neiva SOARES, *A arquidiocese [...]*, op. cit., vol. 1, p. 412-36, 451-64 y 496-521, Joaquim Ramos de CARVALHO y José Pedro PAIVA, "Visitações" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário [...]*, op. cit, vol. IV, pp. 365-70.

<sup>115</sup> Francisco BETHENCOURT, *História das Inquisições [...]*, op. cit., pp. 273-882, donde se recogen los cálculos más fiables sobre el volumen de la represión inquisitorial actualmente disponibles.

<sup>116</sup> Para el caso del tribunal del distrito de Coimbra, véanse las cifras presentadas por José Veiga TORRES, "Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa. A Inquisição de Coimbra" en *Revista de História das Ideias*, vol. 8, 1986, tomo I, pp. 62-70.

Las campañas de cristianización de los campos, en las que, como se ha venido mostrando, la Inquisición, las visitas pastorales, la divulgación del catecismo, la realización de la confesión asociada al examen de conciencia, la predicación y las misiones tuvieron un papel central, se caracterizaron por haberse realizado con grandes dosis de paciencia y de prudencia para evitar rupturas y disensiones<sup>117</sup>. Esto no significa que no se usasen métodos coercitivos, como la prisión, la sanción económica, los azotes, el destierro y, esporádicamente, la pena capital para castigar a los prevaricadores. En el libro de la Iglesia de la parroquia de Sacóias, en el obispado de Miranda, se encuentran las sanciones aplicadas para la bula de la Santa Cruzada y para la construcción de la iglesia por el párroco local. A través de esa relación, es posible apreciar cómo se efectuaba toda esta labor de vigilancia, con la aplicación de penas pecuniarias, permitiendo adivinar además niveles muy elevados de disciplinamiento de las conductas:

"Antonio Denis foi condenado por estar no adro e perguntado por ele não querer falar (...).

Francisco Luis foi condenado em 10 reis por o seu filho ir picar o sino.

Foi condenado António da Cunha em 50 reis por ser desobediente na Igreja.

Nicolau Denis tem duzentos reis em que foram condenados Mateus Pires em cinquenta, Antonio Gonçalves em cinquenta, António Gomes em cinquenta, por trabalharem Domingo, e António Lopes em cinquenta por desobediente"<sup>118</sup>.

En un tratado de 1675, fiel programa de las directrices seguidas en la mayoría de las diócesis desde hacía décadas, se daban numerosos avisos a los párrocos para que pudiesen cumplir con celo sus funciones, recomendando, entre otras cosas, el uso de formas suaves a la hora de tratar con los fieles. En el capítulo que de forma significativa se titulaba "Tirar abuzos e introduzir bons costumes", después de exponer las supersticiones y prácticas condenables que eran comunes entre los fieles, como "folgedos, o comer, beber, dançar, engalanar portas com giestas em Maio", el autor tenía el cuidado de aclarar que los párrocos debían estar muy atentos a no crear animosidades entre la población, dado que ésta, presionada violentamente, podía revolucionarse. Así, para que al "extirpar um vício se não desse azo ao aparecimento de

<sup>117</sup> Tesis ya defendida por Francisco BETHENCOURT, *O imaginário da magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987, pp. 258-60 y José Pedro PAIVA, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas: 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, pp. 352-54.

<sup>118</sup> ADBragança, *Livro da Igreja de Sacóias, anexa de Baçal*, Fondo Parroquial, Caja 1, Libro 3.

outros maiores", aconsejaba que se procediese con diligencia en la predicación y en el ejemplo de la conducta personal, sin pretender acabar de "una só vez" con todos los males, pues, advertía, esa actitud no daría buenos resultados<sup>119</sup>.

A día de hoy, no cabe hacer una valoración final del resultado de estas políticas. La repetición sistemática de las mismas órdenes en las cartas pastorales, en los libros de visitas, en las relaciones de misiones, no permite asegurar que el proceso tuviese un éxito absoluto y que se modificasen radicalmente las prácticas populares de vivencia del catolicismo o los comportamientos morales. En la segunda mitad del siglo XVIII, la Inquisición aún condenará a un humilde labrador de Mondim de Basto, que congregó a su alrededor un grupo de adeptos que predicaban la llegada de un diluvio de arena y la necesidad de regeneración de toda la comunidad<sup>120</sup>. Parecía imposible, casi doscientos años después de la aplicación de las políticas de vigilancia y de conformación de la religiosidad popular.

Las directrices que han venido siendo expuestas constituyeron ámbitos esenciales de aplicación de la reforma católica durante el periodo del Portugal filipino. Pero, como ha sido señalado acertadamente por Ignasi Fernández Terricabras, "la Contrarreforma o Reforma Católica no puede ser reducida a la aceptación mecánica y casi automática de los decretos del concilio de Trento en cada reino o en cada diócesis"<sup>121</sup>. Su éxito estuvo condicionado por otros factores, de carácter cultural, religioso, social y político. Por ello, pese al empeño de algunos obispos en la tridentinización de sus diócesis, conviene tener en cuenta que no dejó de haber factores contingentes que los desviarían de estos objetivos y les robarían un tiempo que no pudieron dedicar a esta tarea. Muchas de esas contingencias serían producto de la situación política y de algunas estrategias seguidas por la Corona con respecto a la Iglesia.

En los primeros años de la unión de los reinos ibéricos, buena parte del episcopado estuvo fuertemente implicado en el proceso político, interfiriendo en su acción pastoral y poniendo freno a las reformas en curso en las diócesis. Fue el caso de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires. El 11 de noviembre de 1580 escribió a Felipe II informándole

---

<sup>119</sup> António Moreira Camelo, *Parocho perfeito deduzido do texto sancto e sagrados doutores para a prática de reger e curar almas*, Lisboa, João da Costa, 1675, pp. 340-343.

<sup>120</sup> António Vitor Sanches Ferreira Ribeiro, *Um buraco no Inferno. João Pinto o lavrador heresiarca e a Inquisição*, Coimbra, Palimage, 2006.

<sup>121</sup> Ignasi FERNANDEZ TERRICABRAS, "Entre ideal y realidad: las élites eclesiásticas y la reforma católica en la España del siglo XVI" en Nuno G. F. MONTEIRO, Pedro CARDIM e Mafalda Soares CUNHA (coord.), *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p. 45.

de que había dictado provisiones de condena de aquellos clérigos que desde los púlpitos "disseram palavras contra o que se deve ao serviço de Vossa Magestade", le comunicaba asimismo su regreso a Braga después de haberse refugiado en Tui, junto con el obispo de Oporto, por las amenazas de los partidarios del Prior de Crato, y se lamentaba por haber constatado las penurias que su diócesis padecía con los cerca de quinientos soldados castellanos que en ella se encontraban, teniéndose que arruinar para poder darles de comer<sup>122</sup>. El propio legado pontificio, a pedido del monarca, solicitó a los obispos que instaurasen procesos contra los miembros de la iglesia que se habían visto envueltos en el debate político en torno a la sucesión, sobre todo contra los partidarios del Prior de Crato. Varios prelados así lo hicieron, entre los cuales, D. Teotónio de Braganza, que en 1584 todavía trataba asuntos de esa naturaleza<sup>123</sup>. Conviene además no olvidar aquellas diócesis que fueron decapitadas, como en el caso de Guarda, por causa de la oposición política de su obispo, D. João de Portugal, en el contexto de la sucesión<sup>124</sup>.

Posteriormente, en el periodo final de la unión de las dos coronas, la agitación política volvió a subir de tono y de nuevo varios prelados se vieron envueltos en esos procesos. En 1638, fueron llamados a Madrid los arzobispos de Braga, Évora y Lisboa. En esa ocasión, el conde-duque de Olivares decidió extinguir el Consejo de Portugal y crear dos juntas para gobernar los asuntos de Portugal, colocando como presidente de la primera al arzobispo de Braga, D. Sebastião de Matos Noronha (1636-1641), y en la segunda al arzobispo de Évora, D. João Coutinho (1635-1643), que había desempeñado un papel valiosísimo a la hora de parar los motines populares anti-fiscales ocurridos en aquella ciudad, en 1637<sup>125</sup>. Como el obispo D. João Mendes de Távora (1632-1638) en Portalegre, D. João Coutinho, en Madrid, propondrá medidas fuertemente represivas contra los amotinados, de modo que, cuando regresó a su diócesis, fue recibido con odio y pasquines en los que se decía que lo habían de quemar<sup>126</sup>. Finalmente sería trasferido al obispado de Coímbra.

---

<sup>122</sup> AGS, Estado, legajo 419, fl. 150.

<sup>123</sup> Federico Palomo, Para el sosiego [...], op. cit., pp. 76-78.

<sup>124</sup> Sobre la posición de los obispos portugueses en la sucesión al trono, en 1580, véase José Pedro PAIVA, "Bishops and politics: The Portuguese episcopacy during the dynastic crisis of 1580" en *E-Journal of Portuguese History*, vol. 4, nº2, 2006.

<sup>125</sup> Joaquim Veríssimo SERRÃO, *História de Portugal*, [s. l.]: Editorial Verbo, 1990, vol. IV, p. 136.

<sup>126</sup> António de OLIVEIRA, *Movimentos sociais e poder em Portugal no século XVII*, Coímbra: Instituto de História Económica e Social; Faculdade de Letras, 2002, pp. 495, 497 y 510.

La política de promociones de los preladados desde diócesis menos importantes a otras más prestigiosas fue, por lo demás, un aspecto que no dejaría de tener importantes consecuencias sobre la actividad episcopal. La tendencia se intensificó durante el periodo filipino, particularmente en tiempos de Felipe IV<sup>127</sup>. En la práctica, esto suponía que muchos obispos estuvieran al frente de las diócesis por poco tiempo, impidiéndoles realizar políticas de reformas consistentes y duraderas. En 1642, el titular de la diócesis de Elvas, D. Manuel da Cunha, criticaba con severidad este fenómeno, afirmando que los obispos:

"nunca estam com o animo quieto em o seu bispado nem tratão dele como pastores senão como mercenarios e daqui vemos que os bispados mais pequenos cada vez estam de pior condiçam e sem melhoramento algum em suas propriedades e cousas porque ninguem quer gastar no que cuida ha-de largar cedo"<sup>128</sup>.

Del mismo modo, algunas políticas planteadas en relación con la Iglesia, principalmente por Felipe III y Felipe IV, encontraron la oposición de los obispos y provocaron perturbaciones en el gobierno de las diócesis. La estrategia fue de afirmación de la esfera secular sobre la Iglesia portuguesa y de profundización de la autonomía frente a las injerencias de Roma sobre la vida eclesiástica del reino. La ofensiva filipina procuró asimismo limitar el poder de la Iglesia portuguesa, cercenándole la posesión de bienes, imponiendo tributos fiscales sobre el clero y restringiendo los límites de la jurisdicción eclesiástica. Todo ello generó protestas y conflictos, que no es posible analizar aquí<sup>129</sup>, pero que en algunos casos, sobre todo en aquellos motivados por cuestiones de jurisdicción, ya comenzarían a plantearse en los años finales del reinado de Felipe II. De ello daría buena cuenta D. Afonso de Castelo Branco, que, en octubre de 1596, escribió a su confidente romano, diciéndole que, tras haber publicado la bula *In coena dominis* (objeto de muchas disputas con el poder secular), el rey la había mandado retirar de circulación, que su vicario general había sido llamado a Lisboa por los *juízes da Coroa* al no haber querido cumplir dos sentencias de la *Relação do Porto*, que él mismo había ordenado que no se cumplieran

<sup>127</sup> José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal* [...], op. cit., p. 387-390.

<sup>128</sup> BA, Do governo de Portugal. Propostas e pareceres de ministros, tomo VI, código 51-IX-6 (20), fl. 40v.

<sup>129</sup> Una síntesis en José Pedro PAIVA, "A Igreja e o poder" en Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História* [...], op. cit., vol. II, p. 154-158.

otras dos por ser contrarias a las resoluciones del concilio de Trento, lamentándose además de que la justicia secular a menudo no respetase los cánones tridentinos<sup>130</sup>.

Hubo además varias políticas relativas a la Inquisición portuguesa, desencadenadas por los intereses de la Corona, que implicaron activamente a los obispos portugueses en defensa del Santo Oficio, apartándolos de sus diócesis. Fue el caso del perdón general de 1604-1605, que, desde finales de la década de 1590 movilizaría a los obispos para evitar que se avanzase con aquél y que llevó a los tres arzobispos portugueses a Madrid, en 1602. Fue igualmente el caso del recelo que hubo a un nuevo perdón general, en el que la defensa de las prerrogativas del Santo Oficio motivó la celebración de una congregación del episcopado durante algunos meses (de mayo a agosto de 1629), conocida como Junta de Tomar, preparada bajo el impulso del obispo de Coímbra, D. João Manuel, desde 1626.

A estos y otros problemas con los que tuvieron que enfrentarse los obispos, hay que añadir los ya referidos y constantes litigios con las órdenes militares, los cabildos y otras corporaciones religiosas, que objetivamente consumían las energías del episcopado y creaban obstáculos para la aplicación de la reforma tridentina. De ello se quejaba uno de los prelados más ejemplares de este periodo de la Iglesia portuguesa, D. Teotónio de Braganza, que incluiría en sus críticas al propio papado, considerando que, frente a las dificultades y desafíos que se le planteaban al episcopado, el pontífice romano no daba el apoyo necesario para tan gigantescas tareas. Escribiendo a Clemente VIII, en octubre de 1592, contaba que los obispos portugueses intentaban aplicar los decretos del concilio, pero que tenían mucha dificultad, pues las órdenes militares y los cabildos de las diócesis les ponían muchos obstáculos, quejándose particularmente de que había quien recurría constantemente a los representantes de papa, con lo que se "perde e tolhe" la autoridad episcopal<sup>131</sup>. Meses más tarde, en mayo de 1593, sus quejas serán más agrias. Recordaba a Clemente VIII que los obispos eran sus "ovelhas" y que los debía apoyar al máximo, sobre todo en las zonas más alejadas, como era el caso de Portugal: "doveria scriverci, et animarci, et essercitarci, et stimularci a fare il debito nostro"<sup>132</sup>. En el fondo, pretendía un apoyo más sólido y constante del papado a los obispos reformadores, lamentando que el papa, regularmente, dejase sin respuesta las cartas o a los agentes que se le enviaban.

<sup>130</sup> ASV, Fondo Confalonieri, vol. 33, fl. 123.

<sup>131</sup> ASV, Segretaria Stato, Portogallo, vol. 6, fl. 23-24.

<sup>132</sup> ASV, Segretaria Stato, Portogallo, vol. 6, fl. 36-37v.

Paradójicamente, como el colector Fontana, a través de las opiniones con las que se abría este estudio, los obispos también se lamentaron por la falta de apoyo del papado en la aplicación del concilio. Pero, pese a estas limitaciones y como se ha tratado de mostrar, la reforma católica en Portugal conoció, durante el periodo filipino, triunfos muy significativos.