

**REFORMAS RELIGIOSAS EM PORTUGAL DO SÉCULO XVI:
PROTESTANTISMO E HUMANISMO ERASMISTA NOS AUTOS DA
INQUISIÇÃO**

***RELIGIOUS REFORMS IN PORTUGAL IN THE XVIth CENTURY:
PROTESTANTISM AND ERASMIAN HUMANISM IN THE INQUISITORIAL
PROCESSES***

Amanda Cieslak Kapp*

RESUMO

A partir de meados do século XVI inúmeros processos inquisitoriais contendo acusações de culpas heréticas protestantes se desenrolaram em Portugal. O objetivo deste artigo é o de analisar o conteúdo de alguns destes autos, a fim de verificar a possibilidade de eles tratarem de uma adesão propriamente dita à teologia luterana ou, conforme se pressupõe, revelarem propostas humanistas erasmistas. Pretende-se, por fim, perceber os posicionamentos dos indivíduos neles apresentados e relacioná-los com o amplo processo de transformações religiosas que pôde ser verificado nas Reformas Protestantes, na Contrarreforma Católica e no desenvolvimento do humanismo, e que atingiram grande parte da Europa neste espaço temporal.

PALAVRAS-CHAVE: Protestantismo; humanismo erasmista; Portugal.

ABSTRACT

From the mid-sixteenth century numerous inquisitorial processes containing accusations of heretical Protestant guilt have taken place in Portugal. The objective of this paper is to analyze the contents of some of these processes in order to verify the possibility of their constitution as an actual accession to the Lutheran theology or, as assumed, a revelation of the erasmian humanists ideas. Ultimately, we intended to perceive the positioning of the individuals and relate them to the broader process of religious transformations that can be verified in the Protestant Reform, the Catholic Counter-Reformation and development of the humanism, which reached a great part of Europe in this time.

KEYWORDS: Protestantism; erasmian humanism; Portugal.

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná. Email: amandacieslak@yahoo.com.br.

Introdução

A partir da segunda metade do século XVI, inúmeros processos inquisitoriais contendo acusações de culpas heréticas relacionadas com o protestantismo se desenrolaram em Portugal. O objetivo deste artigo é o de analisar o conteúdo e as acusações desse tipo de autos, a fim de situá-los e compreendê-los no interior de um processo amplo de transformações religiosas que atingiu significativas partes da Europa neste espaço temporal.

No ano de 1562, Frei Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho, foi executado pelo Santo Ofício, acusado de “espalhar e pregar os erros da predita seita luterana e de outros hereges”. Testemunhas de seu processo, que teve início em 1560, declararam que, entre outras afirmações, o religioso teria dito que “esmolas deveriam ser dadas aos pobres e não à Igreja” e que “as orações não deveriam ser feitas aos santos”.

Apesar de, durante os primeiros interrogatórios, reconhecer suas culpas e “as coisas mal ditas” que havia proferido, e por elas pedir perdão,¹ o religioso não foi liberado. Enquanto permaneceu no cárcere, suas acusações foram novamente examinadas pelos réus. Entre as já citadas, somavam-se as afirmações de que “o Evangelho deveria ser entendido ao pé da letra”, de que o “purgatório não tinha lugar na Sagrada Escritura”, além de críticas às indulgências e ao intermédio dos santos.

Ao fim das investigações, Frei Valentim da Luz foi condenado como herege. Procurando atender aos desejos dos inquisidores e participando do jogo inquisitorial, mais uma vez o religioso rogou por perdão, dessa vez abjurando por ter acreditado em proposições luteranas. Sua confissão foi tomada como falsa e em auto-de-fé realizado em 10 de maio de 1553, o religioso “morreu de garrote”, ou seja, estrangulado e classificado como “herege, apóstata, seguidor de Lutero, Calvino e outros hereges”.²

Alguns anos antes, em 1547, Fernando Oliveira também foi processado pela Inquisição, acusado de luteranismo. Oliveira era dominicano, apesar de ter abandonado suas

¹ A estratégia de confessar os supostos crimes e abjurar, pedindo nova aceitação pela Igreja era comum entre os acusados, porque se sabia que a Inquisição estava mais empenhada, na maioria das vezes, em “reduzir” os acusados ao catolicismo do que condená-los a morte. (VAINFAS, 2010, p.286). Sendo assim, a execução de Frei Valentim da Luz foi uma exceção quando comparada ao desfecho dado a acusações consonantes com as suas.

² O processo inquisitorial de Frei Valentim da Luz encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo sob o número 8352. Sua transcrição foi realizada integralmente por José Sebastião da Silva Dias e disponibilizada na obra *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Frei Valentim da Luz*, 1975.

funções de religioso regular, alegando ter recebido permissão de seus superiores para atuar como padre secular. Pertencente ao círculo das letras portuguesas, exerceu a função de mestre de filhos de nobres, atuou como revisor na Universidade de Coimbra³ e escreveu e publicou diversas obras,⁴ entre as quais se destacam as relacionadas com temáticas náuticas, visto que a também foi marinheiro e construtor de embarcações. À época em que foi processado, acabava de retornar de uma temporada aproximadamente um ano na Inglaterra.^{5 6}

Neste momento, fervilhavam em terras inglesas discussões acerca da religião e de que caminhos deveriam ser tomados, em razão do cisma decretado na década de 1530. Em seu primeiro momento, a reforma henriquina foi caracterizada como estranha ao advento da entrada e do desenvolvimento das doutrinas de Lutero na Inglaterra. Sendo assim, o cisma com a Sé de Roma não representou uma ação reformista de cunho protestante, mas sim uma atitude política e econômica. Entretanto, a presença e a receptividade de religiosos e políticos de confiança de Henrique VIII às doutrinas luteranas, em consonância com o desejo do monarca de utilizá-las a serviço de sua causa, tornou a Reforma mais radical do que a princípio o soberano pretendia.

Foi central durante esse processo a crítica ao culto das imagens e das relíquias, defendida tanto por reformistas inspirados nas premissas protestantes como por humanistas cristãos, ambos os grupos presentes na corte inglesa. Para os primeiros, a crítica era realizada pelo motivo claro de que não acreditavam na santidade e na capacidade desses homens de interferirem no destino humano. Para os segundos, a crítica fazia sentido na medida em que lhes preocupava o culto exagerado e o uso que a Igreja fazia das chamadas superstições populares.⁷

³ O nome de Fernando Oliveira como lente da Universidade consta no tomo II da *História da Universidade de Coimbra* (BRAGA, 1892, p.162-163).

⁴ Para um estudo de sua trajetória e produção ver KAPP, 2013.

⁵ Segundo seu processo inquisitorial e de documentos referentes a este contexto, Oliveira participou como piloto de embarcações em batalhas entre França e Inglaterra. Pertencente ao lado francês, após ser aceito em parada de abastecimento que as galés desse país fizeram no Rio Tejo, Oliveira não se sabe se inicialmente como prisioneiro, foi parar em terras inglesas após a derrocada da França (KAPP, 2013, p. 69-75).

⁶ Para mais informações sobre a trajetória de Fernando Oliveira ver MENDONÇA, 1898.

⁷ A perspectiva tradicional da Reforma, construída por pesquisadores como A.G Dickens e G.R. Elton defendia que a contestação à autoridade da Igreja Católica obteve apoio popular. Além das causas políticas, entendia-se tal aceitação invocando o anticlericalismo, explicado pela venda de bens espirituais e pelo distanciamento dos religiosos. Porém, trabalhos posteriores relativizam o apoio da população para a instituição de uma religião protestante. Apesar da insatisfação em relação ao mando de Roma no que tange a autonomia inglesa, o apego à religião católica e seus ritos foi majoritário, afirmação que pode ser observada na prática de esconder imagens da Virgem e de santos (DICKENS, 2003; SHAGAN; 2003).

Durante seu reinado Henrique VIII tentou orquestrar os rumos para que a Reforma fosse mais amena e não seguisse completamente os caminhos do protestantismo.⁸ Porém, no final de sua vida, muito em razão da influência de sua esposa Catarina Parr e do futuro regente Edward Parr, o grupo protestante começou a adquirir uma posição de hegemonia, que se consolidou no reinado de Eduardo VI, iniciado em 1548.⁹

Mesmo antes da consolidação de uma Igreja reformada conforme os princípios protestantes, a Inglaterra era considerada a meca para onde iam, em razão da liberdade que lá podiam desfrutar, protestantes e simpatizantes da Reforma de vários locais da Europa. Foi nesse ambiente de circulação e discussão de princípios reformistas e protestantes que, livre da malha inquisitorial que existia em Portugal, Fernando Oliveira circulou.

Quando de seu regresso a Portugal, em 1547, Oliveira foi preso por “luteranismo”. Do seu processo faziam parte acusações de deserção da Ordem de São Domingos e de defesa do cisma efetuado por Henrique VIII. Segundo seus delatores, Oliveira afirmou publicamente que os ingleses não eram hereges por terem se retirado da obediência do Santo Padre, já que os príncipes não deviam obediência aos papas.

A esta afirmação se somavam as acusações de que concordava com a opinião herética de não existirem frades nem ordens e de que aprovava a destruição, por parte dos ingleses, dos mosteiros e Igrejas. Para justificar suas afirmações, o acusado teria dito que no tempo de Cristo não existiam frades.

Oliveira permaneceu preso por dois anos e foi solto após abjurar e dizer-se arrependido de suas ações.¹⁰ Assim como ele e Frei Valentim da Luz, muitos outros foram acusados de luteranismo, termo utilizado pelos inquisidores naquele momento. Mais um exemplo é o do Frei Agostinho da Paixão, prior da Graça de Lisboa, que em 1571 foi processado por, em seu púlpito, denunciar os “clérigos que viviam amancebados e que entesouravam a custa da venda de missas e sermões” (MARQUES, 1995, p. 81-82).

⁸ Prova disto foram os *Six Articles* aprovados pelo parlamento inglês em 1539. Sendo os primeiros da religião anglicana, eles continham prerrogativas claramente católicas, como a crença na transubstanciação, a validade dos votos de castidade, a afirmação do celibato clerical e a confirmação da confissão.

⁹ Para uma discussão sobre a historiografia acerca da Reforma Inglesa ver HAIGH, 1987.

¹⁰ O processo inquisitorial de Fernando Oliveira encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, sob o número 12.099. Sua transcrição completa foi realizada por Henrique Lopes de Mendonça e disponibilizada em obra já citada.

Reformas religiosas: protestantismo e humanismo erasmista

Os casos acima aqui, embora com teor e intensidade distintos, revelam, em consonância com outros autos inquisitoriais datados do mesmo espaço temporal, que muitas das acusações de luteranismo diziam respeito a práticas e crenças que, apesar de flertarem com algumas premissas protestantes, se aproximavam igualmente das proposições do humanismo cristão de tendência erasmista.

Dessa forma, este artigo propõe uma análise acerca da natureza desses processos a fim de verificar de que maneira eles se encontram em consonância com os principais movimentos e tendências religiosas daquele momento. Questiona-se sobre a possibilidade destes processos tratarem de adesão real a teologia protestante e parte-se da hipótese de que, na verdade, diziam respeito a ideias e indivíduos em dúvida e indagação e que se encontravam muito mais próximos de uma proposta de reforma no seio da própria Igreja do que com a ruptura de Lutero.

Para que a questão proposta possa ser entendida faz-se necessário contextualizar, ainda que de forma geral, o cenário de transformações religiosas que perpassou grande parte da Europa no século XVI. Verificou-se uma preocupação com a valorização do comportamento moral do homem, que, em associação com a recuperação das fontes clássicas, impulsionou a formação do humanismo cristão, cujo um dos objetivos era o de renovar a religião e os costumes.¹¹

O desenvolvimento de uma nova postura diante da fé levou a uma longa crise que atingiu a Igreja Católica. Esta problemática se prolongava desde o século XIII. Movimentos como o dos cátaros e albigenses, considerados heresias medievais, já defendiam a imitação da vida dos apóstolos, com o intuito de se oporem ao luxo da Igreja, das cerimônias religiosas e do clero. Além disso, estes mesmos grupos negavam a hierarquia eclesiástica, o sacerdócio, a veneração dos santos e as indulgências. Conforme atentou Pierre Chaunu, desde os séculos XIII e XIV se verificou o desenvolvimento e a intensificação da *Devotio Moderna*, ou seja, da crítica e da depreciação da celebração litúrgica e da hierarquia da Igreja em benefício da meditação e oração pessoais (1975, p.9).

¹¹ O desejo de renovação da fé que desencadeou as Reformas Religiosas, às quais se deve acrescentar também o humanismo cristão, foi, segundo Jean Delumeau, também uma resposta religiosa para a grande angústia dos fins da Idade Média, quando toda uma série de catastróficos acontecimentos (entre os quais o historiador pontua a Guerra dos Cem Anos, a peste negra, as fomes frequentes e o Cisma do Ocidente) atingiram a cristandade (1967, p.6).

Deste momento é também a formação das ordens mendicantes, como a dos franciscanos, que mesmo não negando a autoridade papal, preconizava a ação da caridade dos religiosos e exaltava a simplicidade e a pobreza como valores essenciais para os cristãos. A crise viu-se ainda mais fortificada no século seguinte, com Grande Cisma do Ocidente (1378-1417), que dividiu a Igreja em duas e elegeu dois papas, Urbano VI e Clemente VII. Assim, na passagem para a Idade Moderna, a Igreja carregava uma herança de vários problemas que advinham de séculos antes, e que se intensificaram durante o século XVI. Lucien Febvre atentou que se deve levar em consideração a intensa religiosidade vivida na Europa, no final do século XV e início do XVI, para que o advento das reformas faça sentido. Esta nova relação com a religião significava fidelidade às velhas crenças, devoção tradicional e o sucesso de livros escritos no século XV, como a *Imitação de Cristo*, de Tomás de Kempis.¹² Entretanto, se esta devoção era forte, entre ela e o clero existia um abismo (2009, p.267-288).

Michael Mullet denominou tal quadro como o das regenerações religiosas individuais acumuladas. Para ele, os europeus de todas as crenças religiosas atravessaram a mesma sequência de angústia espiritual, colapso nervoso e libertação através da conversão, por exemplo. Esta mudança na forma de vivenciar a religião, apoiada pela crise social, iniciada no século XIV e acentuada nos dois séculos seguintes, acarretou uma tendência reformadora, que produziu a Reforma e a Contrarreforma Católica e também serviu de inspiração para o humanismo que se desenvolveu em consonância com os princípios cristãos (1985 p. 14-15).

Na Península Ibérica, o entrelaçamento entre aspectos da cultura e da religião, típicos do chamado humanismo cristão, foi muito vivo. A presença dos princípios defendidos por Erasmo de Roterdã e a leitura de suas obras foi significativa no espaço em questão. Suas produções¹³, apesar de apresentarem temáticas e objetivos distintos, contêm um traço que as une: a presença do desejo de renovação da fé e dos hábitos cristãos e de uma religião mais pura e verdadeira, por meio, especialmente, do retorno aos Evangelhos e de sua livre leitura e discussão.

Muitas ideias pautadas nesse princípio parecem ter ganhado terreno e adeptos em Portugal. De forma muito geral, pode-se dizer que dentre os pressupostos erasmistas

¹² Esta foi uma das obras de referência para os Irmãos da Vida Comum, “uma ordem monástica que, ao contrário de muitas outras, se aplicava a viver os ensinamentos do catolicismo. Avessos ao misticismo e às teorias teológicas, consagravam-se à imitação da vida e das ideias de Cristo (DRESDEN, 1968, p.115).

¹³ Entre outros, Erasmo escreveu *A arte epistolar*, *O Método de Estudo*, *As fórmulas do colóquio familiar*, *A civilidade pueril*, os *Adágios*, que são uma coletânea de mais de oitocentos provérbios e sentenças oriundas dos clássicos, o *Manual do Cavaleiro Cristão* e *O Elogio da Loucura*. Em 1539, alguns anos após a sua morte, todas as suas obras foram inseridas no *Index Prohibitorum* pelo Vaticano.

estiveram em circulação e discussão principalmente os relacionados à crítica a hierarquia adotada pela Igreja, a defesa de um modo de vida pautado no comportamento de Jesus e a refutação da escolástica na apreensão da religião. Do método escolástico se discordava da utilização da repetição, do plágio e do uso da prolixidade que dificultava o entendimento e o acesso aos textos. Erasmo criticava a preconização da leitura dos imensos comentários feitos pelos teólogos que se diziam conhecedores do Evangelho, em detrimento do mergulho nas próprias Escrituras (DESIDÉRIO, 2003, p.8, 13, 31).

Outras de suas mais contundentes críticas, que encontraram ressonância em diversos pensadores, religiosos e em parte da população, foram às dirigidas a adoração das imagens, ao pagamento de dízimos, as superstições e as indulgências. Sobre os fiéis que acreditavam alcançar a salvação por meio das indulgências, considerou:

Que direi dos que repousam tranquilamente sobre as indulgências, contanto de tal maneira com sua eficácia que medem como por uma clepsidra o tempo que devem ficar no purgatório, calculando assim os séculos, os anos, os meses, os dias e as horas com tanto exatidão como se tivessem feito tabelas matemáticas? E daqueles outros que cheios de confiança em certos amuletos, em certas preces mágicas que algum devoto impostor terá inventado para seu prazer ou seu proveito, prometem-se nada menos que riquezas, honrarias, enfim, um lugar no céu, ao lado de Jesus Cristo? (DESIDÉRIO, 2003, p.70).

Em um de seus *Colóquios*,¹⁴ Erasmo tratou especialmente da questão religiosa. Foi durante o *Convivium religiosum*, escrito e publicado em 1522, mas revisado e complementado em edição de 1533. Como cenário para sua narrativa e conselhos, o humanista criou um encontro entre vários homens letrados, que se reuniam para realizar uma refeição e discutir diversos assuntos. Todas as pautas, independente de suas temáticas, foram voltadas para uma mais ampla: as práticas do cristão em sua esfera de atuação e a forma como a religiosidade deveria ser nutrida e vivenciada. Ao propor que vários homens, sem serem exclusivamente religiosos, se reunissem para estudar e discutir elementos da teologia e das Escrituras, Erasmo demonstrou, mais uma vez a sua defesa da interpretação da Bíblia e de sua constante leitura pelos fiéis.

¹⁴ Para um estudo aprofundado acerca dos *Colóquios* e de sua publicação em Portugal no século XVI ver OSÓRIO, Jorge Alves. *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*. 2 tomos. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1978.

Outra pauta envolvia as ordens religiosas. Em determinado diálogo, o tema dos mosteiros veio à tona. A questão posta entre os convivas se desenvolveu em torno do que era oferecido para as casas religiosas, e se era esse um dinheiro bem gasto. A resposta foi de que sim, mas somente caso algo fosse oferecido em prol da necessidade, e não da extravagância. E mesmo assim, só deveriam ser agraciados os mosteiros e religiosos que demonstrassem zelo pela “verdadeira religião” (DESIDÉRIO, 1997, p.199-203).

As várias considerações acima expostas, mais do que críticas construídas por Erasmo à algumas das práticas instituídas e apoiadas pela Igreja naquele momento, são também proposições da busca de um conhecimento, pautado e inspirado na herança dos antigos e voltado para a manutenção de uma fé mais esclarecida e verdadeira. Assim como Erasmo, muitos outros humanistas e religiosos tinham como prática constante a leitura da Bíblia e sua interpretação. O redescobrimto das Escrituras e a “limpeza das impurezas que a deformavam” estimulou a busca de uma religião mais sincera, vívida, pautada pelo Evangelho, com poucos dogmas ou cerimônias supersticiosas (DELUMEAU, 1967, p.24). Buscava-se uma interação entre a herança clássica, o cristianismo e as resoluções dos problemas deste. Entretanto, como atentou Elisabeth Hirsch, qualquer um que se dedicasse a absorver a literatura da Antiguidade defrontava-se com um sério problema:

(...) a antiguidade pagã fazia parte de um determinado cosmos que incluía os deuses porque, ao contrário do que sucedia com o deus-criador cristão, não fora revelada mensagem alguma destinada a ser seguida pelos homens. Desse modo, os filósofos da Antiguidade especulavam livremente sobre a existência do homem, ao passo que os cristãos acreditavam na veracidade da Bíblia (2002, p.6).

Para resolver a este impasse, os humanistas cristãos sempre afirmaram acreditar que os princípios do cristianismo se situavam num plano ético mais elevado do que os ensinamentos dos antigos filósofos, mas julgavam que o estudo dos antigos autores pagãos conduzia a uma compreensão mais profunda das doutrinas cristãs. A concepção de uma “fé culta”, fortificada e não enfraquecida pelo saber humanista, influenciou grande parte da Europa. Esta fé “diferia da das gerações anteriores, menos familiarizadas com a herança da civilização antiga, ou de uma fé de simples submissão a um ser superior” (HIRSCH, 2002, p.6). O desejo era o de conciliar o humanismo com uma reforma do catolicismo.

Em Portugal do século XVI, pode-se dizer que o humanismo adquiriu três contornos principais: “o sentido do profano, em termos de valores e de saberes; o anseio evangélico (...)

do humanismo cristão; e a consciência das realidades históricas nacionais, sobretudo na dimensão do país descobridor” (RODRIGUES, 1981, p.163-164). Esta última, que pode ser identificada na prática marítima derivada das Grandes Navegações, diz respeito ao papel da observação e da experiência como pontos primordiais para a construção do conhecimento.

Durante parte do reinado de Dom João III (1521-1557) aconteceu um grande desenvolvimento da corrente de humanistas e tentativas de instituir um ensino reformado, pautado nos mestres da Antiguidade clássica. Uma das preocupações do rei foi a de renovar a cultura portuguesa e reestruturar o sistema escolar de acordo com as exigências humanistas e renascentistas.

Houve um grande fluxo de humanistas ensinando ou trabalhando em Portugal e igualmente um elevado número de portugueses, entre os quais Damião de Góis, André de Resende, Diogo Pacheco, Francisco de Holanda e Aires Barbosa, que receberam bolsas de estudos, quer de seus governantes, quer de seus superiores hierárquicos, para estudar em diversas partes da Europa, como Paris, Bordeaux, Lovaina, Florença, Bolonha e Pisa. Eclesiásticos, ensaístas, pedagogos, filólogos, teólogos, artistas, juriconsultos e literatos, que no estrangeiro conviveram com figuras como Erasmo, Luís Vives, Guilherme Budé e Melancton voltaram transformados pelo contato com os arautos do humanismo literário e científico. Quanto às mudanças nos principais centros de ensino do reino, deve-se atentar para a reforma do ensino preparatório do mosteiro de Santa Cruz, localizado em Coimbra. Foram convidados professores estrangeiros, abandonou-se o plano de estudos medieval, deu-se grande importância para a docência de línguas eruditas, valorizou-se a literatura e a cultura clássicas e introduziu-se o ensino da teologia.

Reformas na universidade também ocorreram. Depois de várias tentativas de reestruturação em Lisboa, esta foi transferida para Coimbra, cidade em que seu corpo docente foi transformado junto com o sistema pedagógico. Os mestres, procurando colocar o ensino da teologia em dia com o que se passava nos centros mais cultos da Europa, substituíram os ensinamentos escolásticos dialéticos. Além disso, se observou interesse cada vez maior pelos estudos das escrituras bíblicas. Foi criada uma cadeira exclusiva para a Exegese em 1545, sendo dividida em duas: uma destinada à análise do Antigo e outra ao Novo Testamento (RODRIGUES, 1981, p.154-157).

Uma das principais expressões da tentativa de renovação e do humanismo português foi a criação do Colégio Real das Artes e Humanidades, frequentado por membros das congregações religiosas e todos os que aspirassem matrícula nas universidades. Desde os anos

de 1542 e 1543, Dom João III negociava com professores estrangeiros sua vinda para lecionar na instituição. Nesse tempo, convidou André de Gouveia, um dos principais de Colégio de Guyenne, em Bordeaux, para dirigir o Colégio das Artes e formar o corpo docente.

Feita a negociação, chegaram em 1547 em Portugal, acompanhados de Gouveia, diretor do colégio, alguns dos nomes escalados para seguirem como mestres no Colégio, entre eles os franceses Nicolau Gruchio, Guilherme Guerente, Elias Vinet e Arnaldo Fabrício, o escocês Jorge Buchanan e os portugueses Diogo de Teive, João da Costa e Antônio Mendes. Estima-se que durante o primeiro ano de funcionamento do Colégio os alunos passavam de mil, número bastante significativo para a época.

Mas, ainda em 1548, algumas situações começaram a desestabilizar o bom funcionamento do Colégio. A primeira delas foi a morte do principal André de Gouveia. Em seu lugar assumiu seu primo Diogo de Gouveia Junior, chamado Diogo, o Moço. Tanto André como Diogo eram sobrinhos do famoso mestre Diogo de Gouveia, português que atuava no Colégio de Santa Bárbara em Paris. Diogo, chamado o Velho, tornou-se conhecido por sua ortodoxia e defesa do escolasticismo. Na Universidade de Paris, foi o representante máximo de um grupo de teólogos e professores que rejeitaram Erasmo e a tentativa de consolidação de um humanismo cristão. Ele foi um dos primeiros beneficiados com a política de bolsas de estudo para o exterior do governo português, ainda durante o reinado de Dom Manuel I.

Em 1520, com patrocínio do mesmo monarca, Diogo, o Velho, comprou o Colégio de Santa Bárbara, em Paris. O teólogo tornou-se seu reitor e o transformou em uma instituição portuguesa na Universidade de Paris. Nela estudaram nomes como os dos futuros jesuítas Inácio de Loyola e Francisco Xavier. Diogo, o Moço, sucessor de André na direção do Colégio das Artes seguiu os passos de seu tio no que tange a ortodoxia. Essa diferença crucial entre ele e seu primo André na maneira de enxergar e visualizar o ensino criou um ambiente de desavenças e discordâncias. Por tal razão, ainda em 1549, Arnaldo Fabrício e Elias Vinet deixaram suas funções e voltaram para suas terras de origem (SOARES, 1982, p.265-283).

Dom João III, percebendo a complicada situação e, muito provavelmente descontente com os rumos que a instituição que planejou para ser uma das referências do humanismo na Europa vinha tomando, nomeou, em substituição de Gouveia, o português João da Costa para o cargo de diretor. Entretanto, sua atuação durou pouco tempo, já que no ano seguinte ele e seus companheiros Diogo de Teive e Jorge Buchanan foram processados pela Inquisição, também acusados de luteranismo.

Após a tramitação do processo, João da Costa, Diogo de Teive e George Buchanan foram condenados e exonerados de suas funções como mestres do Colégio. Os três foram afastados de Coimbra e enviados para mosteiros localizados em território português. Porém, em 1551, a eles foi concedida a liberdade. No lugar de Costa, foi nomeado como principal do Colégio, Paio Rodrigues de Vilarinho, antigo professor de teologia que manifestava tendências humanistas “contidas”, sempre em consonância com a ortodoxia católica. Manteve-se no cargo até 1554, quando, mais uma vez, Dom João III intercedeu e demonstrou sua simpatia ao movimento humanista, escolhendo como diretor o recentemente acusado de adesão ao protestantismo, Diogo de Teive.¹⁵

A partir da segunda metade do século XVI esse cenário de incentivo ou ao menos tolerância ao humanismo de influencia erasmista começou a se modificar de forma brusca. Qualquer forma de ameaça aos dogmas católicos fossem contidas e reprimidas. Dom João III, mesmo favorável a uma posição mais maleável, viu-se obrigado a retroceder e, em 1555, entregou a direção do Colégio das Artes à Companhia de Jesus. A instituição continuou a ser referência tanto em Portugal, porém, a partir deste momento não mais como um centro de livres e claras tendências erasmistas.

O conteúdo dos processos inquisitoriais expostos neste artigo apresenta consonância com as tendências humanistas acima descritas. São eles, embora de formas distintas, exemplares da defesa do irenismo, ou seja, do reconhecimento de membros de outras religiões enquanto cristãos, das críticas às superstições populares como prejudiciais à verdadeira fé, da defesa da extinção dos mosteiros e dos claustros, e do incentivo a leitura e interpretação das Escrituras. Sendo assim, como já se considerou acima, eles revelam muito mais indivíduos que questionavam a estrutura interna da Igreja e desejavam reformá-la, do que propriamente homens adeptos do cisma e da teologia proposta por Lutero – apesar de não ser possível esclarecer se, e em que medida, eles simpatizavam ou flertavam com ela. Pergunta-se então por que em seus processos receberam a acusação de luteranos e hereges?

Essa problemática pode ser entendida a partir da situação pela qual passava a Igreja na época. O avanço do protestantismo e o início de uma Contra-Reforma Católica, pautada nas prerrogativas do Concílio de Trento (1545-1663), fez com que qualquer defesa de premissas humanistas cristãs que pudessem de alguma forma, abalar a já desestabilizada Igreja e propor dúvidas em relações aos seus dogmas, fossem desestimulados e reprimidas.

¹⁵ Para mais informações sobre a criação do Colégio das Artes e seu funcionamento, ver BRANDÃO, 1924 e TAVARES, 1948.

Erasmus, que nunca havia idealizado um cisma, e sim uma transformação interna na Igreja Católica, passou a ser identificado como uma perigosa influencia para os pensadores e fiéis católicos. Se anteriormente, a sua proposta de um humanismo cristão era bem vinda, agora representava uma ameaça perigosa para a Igreja. Para muitos, ele foi o precursor de Lutero porque semeou dúvidas que dividiram a cristandade. Sua proposta de um humanismo cristão não sofreu resistências e perseguições apenas em Portugal ou na Península Ibérica. Ainda na década de 1530, vários de seus livros foram proibidos de serem lidos em Lovaina – uma das principais universidades da Europa da época. Mas especialmente em Portugal e também na Espanha, em razão da tradição religiosa católica e pelo fato de existir nos países tribunais da inquisição, a repressão aos seguidores do humanismo de referência erasmista parece ter sido mais acalorada e intensa.¹⁶

Um exemplo do receio em relação a Erasmo e sua produção pode ser encontrado ainda em 1527, com a convocação do inquisidor-mor espanhol Dom Alonso Manrique, da Assembleia de Valladolid. Esta, ocorrida em Salamanca, tinha por objetivo a análise teológica do pensamento erasmiano. Entre os presentes encontravam-se Pedro Ciruelo, Bernardina Vásquez de Oropesa, Frei Diego de Astudillo, Frei Antonio de Guevara, Sancho Carranza de Miranfa, Alonso de Virués, Pedro de Lerma, Luis Coronel, Francisco de Vitoria e os portugueses Pedro Margalho, Dom Estevão de Almeida e Diogo de Gouveia Sênior. Ao todo, foram discutidos cerca de trinta pontos de vista Erasmo que já se encontravam fortemente divulgados na Espanha. Nesta ocasião, o jurista espanhol Francisco de Vitoria afirmou:

É muito provável que todas as frases repreendidas na obra de Erasmo sejam entendidas por ele no sentido mais católico; e isso é crível. Mas dele não se pode esperar nada bom para a consolidação da fé e sua leitura pode prejudicar de grande maneira a fé dos fracos, dos irreflexivos e dos jovens. Com efeito ao lê-las podem se ver levados a dúvidas diversas e a dizer que as verdades da fé não estão talvez tão bem estabelecidas como até então haviam acreditado. Não se pode perder de vista o escândalo dado assim aos humildes, e é preciso evitar que semelhantes assuntos andem de boca em boca, o que não é possível a não ser com a condição de corrigir ou suprimir estas frases de Erasmo e outras parecidas. E eu creio que Erasmo mesmo não me tomara mal por ter lhe dito. (*Apud* RODRIGUES, 1981, p. 149)

¹⁶ Entre 1547 e 1597 foram escritos em Portugal nove índices de livros proibidos. As obras de Erasmo constavam em todos eles. Até a publicação do primeiro índice os *Colóquios* circularam livremente. A eficácia da ação da Inquisição precisa, entretanto, ser relativizada, visto que mesmo com a proibição sabe-se que as obras de Erasmo e de outros autores proibidos continuaram circulando entre os homens de letras (MATOS, 1987, p.131-146).

As palavras de Vitória dão mostras do receio, por parte dos religiosos preocupados com a manutenção da ortodoxia católica, que as proposições de Erasmo causavam. A ambiguidade e a simpatia da doutrina protestante que a obra de Erasmo poderia causar, era mais perigosa, segundo afirmou seu contemporâneo português Amador Arrais em 1589, do que a heresia declarada – visto que esta era mais fácil de identificar e combater. (MARTINS, 1973, p.156).

No início, Erasmo demonstrou ter uma discreta simpatia pela Reforma, chegando a saudar as noventa e cinco teses e enviando esforços para que Lutero não fosse julgado antes que as autoridades imperiais o escutassem. Segundo Quentin Skinner, com o tempo, o humanista foi se mostrando mais distante. Prova disso é uma carta que enviou ao cardeal inglês Thomas Wolsey, no ano de 1519, em que negou qualquer leitura da obra de Lutero. Enviou mais uma, na mesma época, ao próprio reformador, aconselhando-o a agir com mais cautela. Em 1521, insistiu que “se opusera mais do que ninguém aos panfletos de Lutero”, e dois anos depois, cedeu ao pedido do papa e de Henrique VIII, a esta época ainda católico, para que redigisse um tratado antiluterano. Entretanto, sua oposição mais ferrenha a Lutero veio com a publicação de seu tratado *Sobre a liberdade da vontade*, obra em que, além de contestar as ideias de Martinho, refutou sua argumentação em torno da incapacidade da natureza humana. Lutero não perdeu a oportunidade e, tão logo, em 1525, escreveu uma resposta a Erasmo, denominada *A servidão da vontade* obra em que apresentou “sua doutrina anti-humanista e ultra-agostiniana do homem” (SKINNER, 2000, p.286). Neste escrito:

Opõe-se de forma implacável, à tese central e tipicamente humanística de Erasmo, segundo a qual o homem tem a sua frente a possibilidade de utilizar seus poderes racionais para descobrir como Deus quer que ele aja. Lutero insiste, repetidas vezes, em que, nesse contexto, toda a capacidade racional do homem é apenas “carnal” e absurda (SKINNER, 2000, p.287).

Mesmo os dois religiosos divergindo completamente acerca do poder de ação do homem junto aos planos de Deus, alguns dos desejos de reforma, propostos pelos humanistas, aos olhos dos inquisidores, soavam como protestantismo. Dessa forma, a perseguição às propostas erasmistas e sua associação com o luteranismo deve ser entendida também a partir da novidade que este representava e do desconhecimento inicial de sua proposta teológica.

Conforme apontou Rui Oliveira, no monitório de 1536, logo após sua instauração, a Inquisição portuguesa englobou como Luteranismo não apenas o movimento iniciado por

Lutero, mas sim todos os movimentos cismáticos surgidos, aproximadamente, na mesma época. Entre as práticas consideradas luteranas, e por este motivo anticristãs pelos católicos, estavam dentro de um total de vinte e oito artigos: a incredulidade acerca da vida para além da morte, a incredulidade acerca da existência de Paraíso e de Inferno, a incredulidade na presença de Cristo na Eucaristia, a dúvida acerca do efeito de sacrifícios, orações e missas em sufrágio das almas, a recusa do reconhecimento de qualquer autoridade religiosa ao Papa e aos bispos, a recusa da confissão dos pecados, a crença na transmigração das almas, a crença na salvação, independentemente da pertença religiosa, a crítica e recusa de qualquer culto mariano a ainda o não reconhecimento da sua virgindade, as dúvidas quanto à divindade de Jesus, a não aceitação do sacramento do matrimônio, a invocação dos demônios e a bruxaria, e a posse de livros heréticos e proibidos.

Em 1594, as reformas passaram a ser chamadas de protestantismo e não mais luteranismo, provavelmente em razão dos diversos movimentos cismáticos e suas diferenças. Entretanto, dos primeiros vinte e oito artigos, restaram apenas cinco para a delimitação de heresia protestante. Eram eles: a negação do sacramento da Eucaristia, a negação do sacramento da Confissão, a negação do purgatório, a negação dos artigos de fé e da maioria dos sacramentos da Igreja e a negação do livre-arbítrio e do valor das obras, na salvação (OLIVEIRA, 2006, p.77).

Essa mudança e diminuição dos artigos devem-se, muito possivelmente, a duas razões. A primeira delas situa-se na escolha de elementos que eram essenciais e faziam parte de todos os movimentos reformadores, independente de suas outras especificidades. A segunda delas é resultado da passagem do tempo, ou seja, do conhecimento acumulado que os católicos foram obtendo sobre as novas teologias protestantes para, assim, poderem descartar do monitório alguns elementos que em nada se encaixavam ao protestantismo, como a invocação dos demônios e a bruxaria. Entretanto, no início da segunda metade do século XVI e mesmo durante seu desenrolar, o conhecimento sobre o que significava a doutrina protestante ainda era muito pequeno.

Por esse motivo, conforme apontou Jorge Osório, para a maioria dos portugueses, luteranismo era uma palavra cujo significado pouco tinha relação com a doutrina proposta por Lutero. Na perspectiva dos religiosos ortodoxos, qualquer um que fosse inclinado a uma teologia mais evangélica “cheirava à farinha de Lutero”. Para os inquisidores, o nome de Erasmo acionava receios, já que sua leitura e influencia poderiam conduzir a desprezo pelas cerimônias e pelos sacramentos. Sendo assim, simpatizar com ideias expostas por Erasmo,

possuir livros de sua autoria ou corroborar com alguns dos princípios humanistas cristãos passou a ser motivo de desconfiança e argumento para acusação de simpatia por luteranismo (OSÓRIO, 1978, p.245,246).

Entre os dois, e sendo assim, entre o protestantismo e o humanismo existiam diferenças cruciais. Segundo apontou Jean Delumeau, o protestantismo se apoiou em três doutrinas principais: da justificação pela fé, do sacerdócio universal e da infabilidade baseada apenas na Bíblia. Dessa forma, é pouco convincente para o autor a tese que afirma que os reformadores abandonaram a Igreja Roma “porque esta estava corrompida pela libertinagem e dominada pela impureza.” Exemplo disso foi a conduta de Erasmo. Já no *Elogio da Loucura*, escrito em 1511, o humanista atacou ferozmente os sacerdotes, os monges, os bispos e os papas da sua época. Isso não significa que aderiu ou pretendesse aderir à Reforma (DELUMEAU, 1967, p.5).

Como já afirmado, a perseguição aos acusados por protestantismo apenas se desenvolveu de forma mais sistemática a partir da década de 1540. Francisco Bethencourt atentou que o nível de violência empreendido contra esses réus não foi o mesmo que o verificado para com outros grupos, como os cristãos novos. Isto não significa que não houve perseguições e execuções públicas de reformistas. Como exemplo, segundo atentou MUNHOZ (2011) podem-se citar cinco autos de fé, ocorridos entre 1599 e 1562, em Valladolid e em Sevilha. Foram condenadas mais de duzentas pessoas, entre elas religiosos, homens e mulheres. Desse total, mais de cinquenta foram queimadas na fogueira. Ações como essas, em sincronia com outras parecidas orquestradas em outros locais onde a Inquisição exercia seu poder, levou a um fluxo de refugiados, originários principalmente da Itália e da Espanha, para regiões protestantes da Suíça, da Alemanha e dos Países Baixos.

A imigração dos protestantes, ou, como os denomina Bethencourt, cristãos heterodoxos, nunca adquiriu uma proporção demográfica tão expressiva como a dos judeus e cristãos-novos, em razão de seu caráter minoritário em um contexto adverso. Outra característica da imigração protestante era a existência de países ou regiões protestantes que podiam receber os perseguidos e até mesmo exercer pressão sobre os governos menos influenciados e dependentes de Roma, incitando-os a desenvolver uma política mais sutil em relação à dissidência religiosa. Tais concessões eram realizadas, na maioria das vezes, por motivos de ordem militar, financeira ou comercial (BETHENCOURT, 2000, p.344,345).

Em Portugal, segundo Oliveira Costa, se analisado o contexto geral, foi pouco expressiva a presença de protestantes. Sobre este assunto, um contemporâneo da época, Dom

Jerónimo de Azambuja, delegado português, afirmou no Concílio de Trento, em 1563, que “graças à Providência divina e aos cuidados no nosso rei mui cristão, não se vislumbram em Portugal quaisquer sinais da heresia luterana que enche o mundo” (2006. P.77). Este sucesso e permanência do catolicismo não se deviam simplesmente à recusa da população em abandonar as práticas religiosas tradicionais, mas também a apertada malha da vigilância inquisitorial e pelas propostas de reforma no comportamento dos membros da Igreja Católica, advindas da reforma tridentina. Outra possível razão para o escasso número de protestantes presentes em terras lusas é a já explicada por Bethencourt. Os indivíduos realmente protestantes, que haviam aderido à teologia de Lutero ou a qualquer outra, dificilmente permaneceriam em Portugal, local em que não teriam nenhuma liberdade religiosa e viveriam às escuras. Estes, sem dúvida, se possuíssem condições financeiras, imigravam para regiões da Europa em que fossem aceitos.

Considerações finais

Sendo assim, pode-se concluir que os processos inquisitoriais privilegiados neste artigo, em consonância com outros de tônica parecida, ou seja, acusação de simpatia, adesão e/ou propagação do protestantismo, diziam respeito, muito mais a indivíduos influenciados pelos princípios erasmistas, do que propriamente a adeptos da teologia luterana. A forma como os réus foram classificados e julgados pelos inquisidores revelam ainda duas considerações.

A primeira diz respeito ao receio que se tinha de que os pressupostos do humanismo cristão abalassem ainda mais a já desestabilizada Igreja Católica, que procurava se fortalecer por meio das medidas empregada pela Contrarreforma. A segunda se refere ao desconhecimento do que significava e propunha a doutrina idealizada por Lutero, tanto por parte dos inquisidores, da sociedade portuguesa em geral, e, quem sabe, até mesmo dos próprios réus, que, pode-se dizer, estavam mais interessados em uma reforma no interior da própria Igreja Católica do que a entender e interiorizar a teologia protestante formulada por Lutero.

Referencias Bibliográficas

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRAGA, Teóphilo. *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a Instrução Publica Portuguesa*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1892.

BRANDÃO, Mário. *O Colégio das Artes*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924.

CHAUNU, Pierre. *O tempo das reformas. (1250-1550). II – A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 1975.

DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Calabria/Barcelona: Editorial Labor, 1967.

DESIDÉRIO, Erasmo. *Collected Works of Erasmus. Colloquies*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

_____. *Elogio da Loucura*. Porto Alegre: LP&M, 2003.

DIAS, José Sebastião da Silva. *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Frei Valentim da Luz*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias, 1975.

DRESDEN, Sem. *O Humanismo no Renascimento*. Porto: Editorial Inova, 1968.

DUFFY, Eamon. *The Stripping of the Altars*. New Haven: Yale University Press, 1992.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI. A Religião de Rabelais*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

HAIGH, Christopher. *The English Reformation Revised*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HIRSCH, Elisabeth. *Damião de Góis*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KAPP, Amanda Cieslak. *Fernando Oliveira e o humanismo português no século XVI*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, 2013.

MARQUES, João Francisco. Para uma história do protestantismo em Portugal. *Revista da Faculdade de Letras*. Porto, II série, v. XII, 1995, pp. 81-82.

MARTINS, José V. de Pina. *Humanismo e Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI. Estudo e textos*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1973.

MATOS, Manuel Cadafaz de. Erasmo e os índices inquisitoriais portugueses no século XVI. *II Simpósio Nacional de Humanismo, Erasmo na Cultura Portuguesa*. Academia das Ciências de Lisboa, 1987.

MENDONÇA, Henrique Lopes de. *O padre Fernando Olivera e a sua obra náutica. Memoria comprehendendo um estudo biográfico sobre o afamado grammatico e nautografo e a primeira reprodução typographica do seu tratado inedito Livro da Fabrica das Naos*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1898.

MULLET, Michael. *A Contra-Reforma e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.

MUÑOZ, Tomás López. *La Reforma em la Sevilha del sigli XVI*. Madrid: Eduforma, 2011.

OLIVEIRA, Rui A. Costa. Resquícios históricos da presença da Reforma no espaço lusófono durante o século XVI. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano V, 2006, nº9/10

OSÓRIO, Jorge Alves. *O humanismo português e Erasmo. Os Colóquios de Erasmo editados em Coimbra no século XVI. Estudo e apresentação crítica do texto*. 2 tomos. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1978.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal. *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. Volume 3, 1981.

TAVARES, Severino. Centenário do Colégio das Artes (1548-1948). *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo 4, fascículo 2, abril-junho, 1948.

SHAGAN, Eyhan H. *Popular politics and the English Reformation*. Cambridge University Press, 2003.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOARES, Luís Ribeiro. Diogo de Gouveia, O Velho. *Presença de Portugal no Mundo, Atas do Colóquio*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1982.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém Colonial. Judeus portugueses no Brasil holandês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Recebido em 12/2/2015/
Aprovado em 03/5/2015.