

A MÃO DO REI E A FÉRULA PAPAL

Gabriel Pereira de castro, crítico de Francisco Suárez

Carlos Ziller Camenietzki*

RESUMO: No início do século XVII, quando se discutia em toda a Europa os limites das jurisdições eclesiástica e civil, o desembargador Gabriel Pereira de Castro questionou as teses de Francisco Suárez sobre a supremacia do Papa em temas envolvendo bens e pessoas religiosas. Sua crítica principal tratava dos limites da independência dos tribunais da Igreja diante do poder do Rei. O padre Suárez respondeu reafirmando suas teses sobre a autonomia da jurisdição eclesiástica. A controvérsia foi interrompida com a morte do jesuíta em 1617. A análise do debate revela a dimensão portuguesa de uma tensão importante que marcou a formação do Estado Moderno em toda a Europa.

PALAVRAS-CHAVE: Regalismo Português; Gabriel Pereira de Castro; Francisco Suárez.

The King's Hand and the Papal Ferula

Gabriel Pereira de Castro, critic of Francisco Suárez

ABSTRACT: At the beginning of the seventeenth century, when the limits of ecclesiastical and civil jurisdiction were discussed throughout Europe, Judge Gabriel Pereira de Castro questioned Francisco Suárez's theses on the Pope's supremacy in matters involving religious property and persons. His main criticism dealt with the limits of the independence of the Church's tribunals in the face of the King's power. Father Suarez responded by reaffirming his theses on the autonomy of ecclesiastical jurisdiction. The controversy was interrupted with the death of the Jesuit in 1617. The analysis of the debate reveals the Portuguese dimension of an important tension that marked the formation of the Modern State throughout Europe.

KEYWORDS: Portuguese Regalism; Gabriel Pereira de Castro; Francisco Suárez.

La mano Del Rey y la Férula Papal

Gabriel Pereira de Castro, crítico de Francisco Suárez

RESUMEN: A principios del siglo XVII, cuando se discutía en toda Europa los límites de las jurisdicciones eclesiástica y civil, el desembargador Gabriel Pereira de Castro cuestionó las tesis de Francisco Suárez sobre la supremacía del Papa en temas que involucra bienes y personas religiosas. Su crítica principal trataba de los límites de la independencia de los tribunales de la Iglesia ante el poder del Rey. El padre Suárez respondió reafirmando sus tesis sobre la autonomía de la jurisdicción eclesiástica. La controversia fue interrumpida por la muerte de los jesuitas en 1617. El análisis del debate revela la dimensión portuguesa de una importante tensión que marcó la formación del Estado moderno en Europa.

PALABRAS CLAVE: Regalimo Portugués; Gabriel Pereira de Castro; Francisco Suárez.

*Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris-Sorbonne em 1995. Atualmente é professor de História Moderna no Instituto de História da UFRJ. Em 2014 publicou o livro *O Paraíso Proibido*. Contato: Largo São Francisco de Paula, 1, Centro, CEP: 20051-070, Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: carloszillercamenietzki@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1830-9631>.

É coisa antiga, e certamente fundadora dos estudos da Renascença, a análise das relações entre a Igreja e o Estado Moderno. De fato, ao longo dos séculos XIV e XV, a organização do aparato jurídico e político nos diversos domínios europeus progressivamente ganhava terreno em todas as regiões do Continente. No tempo de Maquiavel, e nos seguintes, as diversas monarquias, os principados e as repúblicas urbanas ocuparam o cenário político com realizações até mesmo estrondosas cujos resultados duradouros foram decisivos nos séculos posteriores. Porém, de fato, construir o Estado não era coisa tão simples que se pudesse fazer aceleradamente no espaço de tempo de uma geração; tratava-se de combinar tradições, respeitar ou combater poderes estabelecidos, criar ou reorganizar funções, ofícios etc. Como era de se esperar, todos esses feitos fizeram-se acompanhar de consistente e demorada elaboração teórica e jurídica. Afinal, tratava-se de dar estabilidade e consistência ao que de novo e de diferente se estava realizando.

Como não poderia deixar de ser, a análise deste longo processo ficou bastante marcada pela pauta política ao longo dos últimos tempos. O problema da extensão do poder estatal sobre as sociedades dominou o terreno e acabou projetando-se sobre as interpretações do passado de forma bastante avassaladora. Principal testemunho disso é a longa discussão acerca do "Estado Absolutista" que ocupou papel central na última metade do século passado.

Ao lado de estudos de grande prestígio entre nós, como as *Linhagens do Estado Absolutista* de Perry Anderson, outras propostas floresceram em aberto contraste e conheceram alguma projeção, como os trabalhos de Emmanuel Le Roy Ladurie, Nicholas Henshall, de Ronald Asch e Heinz Duchhardt, de Fanny Cosandey e Robert Descimon¹. Especificamente no mundo ibérico, as reflexões de Antonio Manuel Hespanha dominaram o debate, atravessando o mar e ideias bastante sedimentadas na historiografia brasileira². Por outro lado, já desde o começo do corrente século, o problema da soberania dos povos, e de sua extensão, vem reemergindo solidamente e ocupando as atenções dos investigadores, especificamente Quentin Skinner e Pedro Calafate, mais recentemente³.

Pode-se dizer que, de certo modo, a reflexão sobre as origens do Estado Moderno acompanha de bastante perto os debates contemporâneos acerca de sua resolução em grandes corpos federados, como é o caso da Europa. De qualquer forma, os problemas ligados à estruturação da ordem política e jurídica em épocas pregressas permanecem como terreno de interrogação bastante importante cuja análise pode colaborar na resolução das dificuldades do tempo de agora.

Assim, e remontando a conclusões antigas de mais de um século, anda definitivamente sedimentado que o novo Estado realizou-se sobre os escombros das antigas estruturas políticas das sociedades, principalmente da Igreja. De fato, ao lado das antigas nobrezas tradicionais e, sobretudo na periferia do sistema eclesiástico, a Igreja de Roma foi um dos que mais perdeu desse processo. Mas ela não tardou muito a por em cena suas alternativas de ação, reestruturando a doutrina e fixando normas consistentes a partir do Concílio de Trento e do exercício de Sixto V, no final do século XVI⁴. Por essa época, os teólogos católicos se movimentaram na elaboração e formalização dos novos marcos das relações entre as instituições eclesiásticas e o poder monárquico, principesco ou civil. Certamente, há que se levar em conta que, nos domínios territoriais da Igreja, esse mesmo processo de organização política foi levado adiante pela Igreja de Roma, conforme brilhante estudo publicado há mais de trinta anos por Paolo Prodi.

Ao final do século XVI e no início do XVII, a reflexão sobre essas tensões apresentou-se ligada aos processos de maior tensão política, como seria esperável. Naquelas décadas o tempo urgia e os domínios do norte da Europa ardiem em convulsões sangrentas e ligadas às novas configurações da vida religiosa dos povos. O jesuíta Roberto Bellarmino, outrora Cardeal hoje santo, foi um dos mais destacados teólogos que participaram desse esforço teórico⁵. Sua formulação da tese do “poder indireto” do Papa em matéria temporal – naqueles assuntos relativos ao governo dos nascentes Estados europeus – ganhou projeção intelectual em todo o Velho Mundo. Tratava-se de renovar propostas mais antigas que buscavam assegurar um espaço de intervenção do chefe da Igreja nos assuntos temporais, sempre que a ação dos governos viesse a comprometer os fins espirituais da vida cristã ou aqueles fins que se considerasse merecedores de alguma ação efetiva.

Esta proposta permite antever soluções mais ou menos funcionais nos domínios em que a fé dos povos permaneceu vinculada a Roma. O “poder indireto” apresentava enormes possibilidades mas certamente não foi nenhuma unanimidade, e sequer foi acolhido pelos dirigentes católicos das sociedades. Mesmo entre os homens da Igreja, as teses do Cardeal jesuíta não foram aceitas consensualmente; longe disso, elas se tornaram mais um objeto de confronto e de dissenso. No entanto, para além do que o "poder indireto" poderia representar em termos de limites de governança nos jovens Estados da Europa, também na própria organização da vida social, essa tese reforçava em muito a distinção entre o que é temporal e o que é espiritual com todas as suas consequências. Na realidade, havia dois diferentes códigos de leis que regulavam duas dinâmicas diferentes: aquela da vida em comum e a outra,

da salvação das almas. Com isso, fazia-se necessária a existência vigorada de duas estruturas jurídicas paralelas e distintas: uma era religiosa e dependente dos bispos, arcebispos e do Papa; a outra era reinol, ou civil, e dependente das autoridades do Estado.

Talvez aquele tribunal que melhor pudesse representar uma interface entre as duas estruturas jurídicas nos reinos e domínios católicos era o Tribunal da Inquisição⁶. Sua função estava claramente ligada ao exercício do catolicismo de Trento por parte dos povos mas sua ação era regulada por regimentos dos diversos reinos. Desta forma, não será hipótese absurda imaginar que a ação da Inquisição, ao menos no reino de Portugal, bem representava o exercício do "poder indireto" da Igreja sobre os reinos.

É certo que essa dualidade do direito e da justiça iria tornar-se ela mesma uma fonte de conflitos ao longo dos tempos. Por exemplo, a sempre renovada Bula da Ceia, instrumento antigo de Roma para o enquadramento dos governantes temporais diante da imunidade eclesiástica, foi rejeitada por quase todos os monarcas católicos e pelas repúblicas no século XVI e seguintes⁷, gerando tensões e conflitos entre o aparato eclesiástico e o poder laico em quase toda a cristandade.

Em tempos de fortalecimento dos Estados, a convivência de duas jurisdições, uma temporal, real, e outra espiritual, eclesiástica, não poderia ficar isenta de tensões. Em primeiro lugar, e sempre muito destacada, a questão das imunidades eclesiásticas se colocava como problema da pauta jurídica e política das sociedades. A Igreja era um complexo de organizações com larguíssimo prestígio e com o controle de parcelas significativas das terras cultiváveis, e com a sua gestão. Ela controlava politicamente parte expressiva da Itália central, e se desejava convergente em torno do Sumo Pontífice e de suas instituições romanas, ao menos a partir das décadas finais do século XVI. Por outro lado, a vigorosa emersão de um poder ligado exclusivamente à vida material e política – o Estado – abriria possibilidades outras na resolução dos problemas mais comuns entre as pessoas e o clero. Some-se a isso a noção singela de que os religiosos não deixavam de ser humanos membros daquelas sociedades e, em alguns casos, também eles delinuíam. Com isso, foi relativamente frequente ao longo das primeiras décadas do século XVII, nos domínios católicos, largas controvérsias sobre a imunidade eclesiástica e até mesmo acirrados problemas políticos entre os Estados e o Vaticano a propósito da jurisdição sobre crimes de direito civil cometidos por homens da Igreja, ou ainda sobre recursos aos Reis em matéria envolvendo eclesiásticos e suas organizações.

Caso exemplar desse tipo de problema foi o episódio conhecido na historiografia como o *Interdetto de Venezia*, de 1606. Tratou-se de um severo conflito de jurisdição entre a Sereníssima e o Vaticano a propósito de dois religiosos que haviam cometido crimes comuns – homicídio e roubo. A República prendeu e decidiu julgar os padres, o Papa Paulo V não aceitou e exigiu a entrega dos criminosos para julgamento eclesiástico e aproveitou para exigir também a abolição de uma lei de Veneza que proibia a criação de novas igrejas em seus domínios – é importante lembrar que os recursos mobilizados para a manutenção de uma nova igreja saíam dos espaços de tributação por parte da República. Leonardo Donà, o Doge na ocasião, enfrentou o Papa e não aboliu lei alguma nem mostrou boa vontade com os criminosos. Paulo V não poderia administrar esse gesto, logo entendido como desafio. Ele excomungou a *Signoria* e interditou o ofício religioso nos domínios da Sereníssima. A reação foi proporcional e o édito da interdição teve sua publicação local proibida pela República. O clero veneziano respeitou a posição da *Signoria* e aguardou os acontecimentos no exercício de suas atividades, salvo a Companhia de Jesus, que acompanhou a decisão do Papa e acabou expulsa de Veneza. Quando já se estava bastante perto das vias de fato, um arranjo permitiu ao menos salvar momentaneamente a paz⁸.

O problema de Veneza com o Vaticano envolveu também questões diplomáticas referentes a domínios territoriais, além de clássicos temas religiosos e a insistente tolerância da República com heréticos diplomatas ativos em seus domínios. No entanto, o que mais importa no momento é a expressão intelectual do conflito. Tão logo se caracterizou a decisão de julgar os religiosos em tribunais da cidade, Roma colocou em cena seu mais prestigiado teólogo daqueles anos, Roberto Bellarmino. A postura da República foi defendida por Fra Paolo Sarpi, servita, e a controvérsia se alongou pelos tempos a seguir com publicações e folhetos em aberto contraste sobre a jurisdição temporal em crimes do direito civil⁹. A disputa, e o conflito político, chamou a atenção das diversas cortes da Europa, animando as posições regalistas e recrudescendo o romanismo.

O assunto não ficou restrito aos domínios da Itália, nem mesmo àqueles que já de décadas antes de 1606 vinham em linha de ruptura com o Vaticano. Por exemplo, na Galiza, durante as primeiras décadas do século XVII, problemas ligados à renovação das enfiteuses eclesiásticas fizeram o jurista Francisco Salgado de Somoza sair em disputa da supremacia dos tribunais reais diante daquilo que considerava uma extensão indevida da jurisdição eclesiástica sobre problemas relativos ao direito comum do reino¹⁰. Segundo as disposições da Bula da Ceia, e segundo uma interpretação eclesiástica então corrente, uma causa civil que

envolvia um eclesiástico ou um monastério, embora em nada relacionada à salvação de ninguém, deveria ser julgada somente pelo Bispo local sem que os tribunais do reino nada pudessem fazer. Desse modo, devido ao envolvimento de religiosos no conflito, estariam os súditos expostos a uma justiça externa ao reino e autônoma; sendo que em muitos casos o próprio juiz (o bispo) era o superior hierárquico de uma das partes. Salgado de Somoza trata dessa matéria em termos de “opressão” dos súditos do Rei pelos prelados¹¹.

De fato, estamos diante de um problema envolvendo conflitos de jurisdição que revela enorme a dificuldade de se fazer funcionar duas estruturas jurídicas nos Estados – tribunais eclesiásticos e civis – e seus limites efetivos de atuação. Esse problema relaciona-se ainda às próprias definições das pessoas eclesiásticas. Seriam os clérigos súditos dos reis? Estariam submetidos às leis do reino? Em tempos de uma profunda mudança na arquitetura política, esses problemas sempre emergiam com forte peso na vida das sociedades. Afinal, o Estado Moderno foi construído sobre antigas estruturas jurídicas e políticas, e não seria coisa simples a afirmação da nova ordem.

O tema ganhou importância nas décadas que se seguiram, chegando até o século XIX em larga controvérsia que envolvia a aprovação real para a publicação de quaisquer determinações papais nos reinos e domínios católicos, ainda que elas se referissem aos assuntos próprios do direito canônico. Trata-se da discussão sobre a necessidade do beneplácito real para a validação dos decretos eclesiásticos.

Em meio a essas tensões, e bastante atento ao que se passava além-Mancha, o padre Francisco Suárez, jesuíta e professor em Coimbra, publicou em meados de 1613 seu volumoso tratado contra James II, Rei da Inglaterra e animado renovador das relações entre o clero e o Estado. Suárez fora padre da mais ativa e brilhante geração de intelectuais da Companhia de Jesus; sua *Metaphysica*, por exemplo, correu mundo nas escolas. A obra em questão, *Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, é bastante conhecida e foi, em seu tempo, combatida insistentemente por inúmeros pensadores da política e do Estado, Hobbes entre esses. Ela foi também execrada publicamente em Londres e em Paris¹². Seu tratado segue uma estratégia bastante diferente daquela adotada pelo Bispo de Silves, D. Jerônimo Osório no século anterior em seus contrastes também com os reformados ingleses¹³. O *Defensio fidei* é tratado jurídico em que o padre tenta assentar o princípio de que o Papa teria uma *vim directivam in temporalem* diante dos reis, dos príncipes e das repúblicas. Esse problema vem tratado com mais detalhes nos livros III e IV de sua

obra, acerca da excelência e poder do Sumo Pontífice sobre os Reis e da imunidade eclesiástica, respectivamente.

Para além do impacto da obra em terras de Reforma, *Defensio fidei* incomodou também nos domínios da Monarquia Católica. Em particular, incomodou a Gabriel Pereira de Castro, brilhante jurista e poeta de Portugal. Bem menos conhecido que Suárez, ele doutorou-se em Direito pela Universidade de Coimbra, onde foi encarregado de cursos regulares e sua carreira foi bastante desembaraçada: desembargador no Porto, em 1606, membro da Casa da Suplicação de Lisboa, em 1615, corregedor do crime, em 1623, e ainda procurador das Ordens Militares e finalmente Chanceler-Mor do reino. A obra jurídica de Pereira de Castro resume-se a três títulos: *Decisiones supremi eminentissimique senatus Portugaliae*, de 1621; *De Manu Regia*, de 1622-5; e *Monomachia sobre as concórdias que fizeram os Reis com os prelados de Portugal*, publicada apenas em 1737. O primeiro desses títulos foi reeditado diversas vezes ao longo dos tempos e o segundo conheceu ao menos uma segunda edição feita em Lyon, em 1673. Para além desses trabalhos, o jurista também compôs um poema, *Ulyssea*, publicado em 1636, que conheceu diversas edições, inclusive uma recente com aparato crítico bastante desenvolvido¹⁴. Seu colega, o famoso Tomé Pinheiro da Veiga lhe escreveu um panegírico que ficou manuscrito: *A vida do Dr. Gabriel Pereira de Castro, corregedor do crime da Corte e Chanceler-Mor do Reino de Portugal*¹⁵. Seus escritos não chamaram muita atenção dos estudiosos dos tempos mais recentes: poucas, e muito ligeiras, são as referências a seus trabalhos e a suas ideias acerca das difíceis relações entre o Estado e a Igreja na primeira metade do século XVII.

Gabriel Pereira de Castro devia seguir atentamente as discussões jurídicas de seu tempo, no mínimo por dever de ofício. Ademais, o debate sobre os temas de sua predileção estava bastante animado em toda a Europa e ele não poderia ficar alheio a uma publicação como o *Defensio fidei* de Francisco Suárez, que inquietava juristas e políticos de diversos domínios. Além disso, ele deve ter conhecido pessoalmente o autor, que ingressou como professor na Universidade de Coimbra nos tempos em que ele ainda estava por lá.

Ao se levar em conta seus próprios ditos, enquanto trabalhava no Porto, Gabriel Pereira de Castro teve a enfrentar processos em que prelados teriam se servido do livro de Suárez como argumento a seu favor na Relação do Porto¹⁶. Em destaque, a recusa de prelados em se submeter à lei real que proibia o porte de armas em determinados horários nas cidades portuguesas. Com isso, e com a constatação de que a tese enunciada no *Defensio fidei* sobre as imunidades eclesiásticas e sobre a supremacia do Papa diante dos reis “*ofendia as nossas*

*leis e costumes tão longamente usados com que igualmente como o ar esta República respira*¹⁷, o jurista inicia uma discussão com o já então velho teólogo jesuíta. O material dessa controvérsia foi recolhido e publicado mais de cem anos depois, num contexto por si só bastante interessante, mas que foge inteiramente ao escopo do presente estudo.

A obra em questão é *Monomachia*, cujo título já sugere muito de seu conteúdo¹⁸. O livro recolhe cartas trocadas entre Gabriel Pereira de Castro e Francisco Suárez no final de 1614 sobre os limites das jurisdições eclesiástica e real e agrega uma longa lista de concórdias entre os reis de Portugal e o clero do reino, desde D. Afonso II até D. Sebastião. O duelo foi intermediado pelo governador da Relação do Porto, Diogo Lopes de Souza e só foi publicado em Lisboa muito tempo depois de mortos os debatedores, por José Francisco Mendes, livreiro.

O jurista abre a polémica centrado na discussão exposta no *Defensio fidei* acerca das explicações de ações contra as liberdades eclesiásticas realizadas por magistrados dos Reis. De fato, Suárez havia elencado em sua obra seis tipos de argumento utilizados pelos magistrados quando “invadiam” a imunidade eclesiástica: a ignorância, a necessidade, o costume, a concórdia, o privilégio e a justa defesa. O jesuíta havia tratado desses argumentos um a um, buscando mostrar sua insuficiência, fundado sempre na ideia da centralidade romana do poder espiritual. Ou seja, a ingerência dos magistrados reais sobre causas que envolviam os bens e as pessoas eclesiásticas seriam inteiramente injustificáveis para ele. Sobre as concórdias entre o Rei e o clero permitirem essa “invasão”, por exemplo, Suárez afirma:

Sobre essa desculpa, deve-se advertir em primeiro lugar que todas as concórdias entre os Bispos, mesmos reunidos em Concílios Provinciais ou Nacionais, e os Reis ou os Senados, nada podem fazer contra o privilégio da imunidade se não for aceita ou confirmada pela autoridade do Sumo Pontífice¹⁹.

Suárez era jesuíta e convicto defensor do poder eclesiástico e esse tema da centralidade romana sobre o conjunto da Igreja não poderia ter outra solução, para ele, além do reforço do controle vaticano sobre os Bispos e as igrejas de toda a cristandade. Como já ficou demonstrado inúmeras vezes, o programa de solidificação do catolicismo passou efetivamente pela concentração do poder espiritual no Papa, em Roma: o “primado de Pedro”²⁰.

As diversas tensões derivadas dessa estratégia diante das Monarquias e dos Estados em organização não demoraram muito tempo a se fazer sentir, especialmente na Igreja francesa, com seu galicanismo renitente. Como sabemos há já muito tempo, as alternativas de

centralização religiosa do Vaticano não foram consensuais e nem mesmo foram muito bem recebidas no mundo católico. Ainda durante o Concílio de Trento, algumas vozes dissonantes chegaram a se fazer sentir, como a do Arcebispo de Braga, Bartolomeu dos Mártires, que se opôs a esse modelo de organização da vida eclesiástica (para ficar restrito apenas a autores portugueses), conforme pode ser visto em estudo publicado há alguns anos²¹.

Neste tema, Gabriel Pereira de Castro não cede nada em seus argumentos. Para ele, o equilíbrio das duas jurisdições deveria passar por caminhos que levassem em consideração o próprio passado dos povos e de suas formas de governo; afinal, os reinos e os Reis são muito anteriores à Igreja! Com isso, a História vem a seu favor, como ele mesmo assegura:

A jurisdição temporal não foi concedida aos Reis pelos Sumos Pontífices pois antes que Deus Nosso Senhor viesse ao mundo, de quem o poder eclesiástico derivou a S. Pedro, chefe do apostolado de Cristo, e dele a seus sucessores, havia Reis que tinham jurisdição temporal dada imediatamente por Deus e mediatamente pelas gentes²².

O jurista sustenta seu posicionamento com base no Direito Romano e em autores de seu tempo, citando sobretudo religiosos da Companhia de Jesus como Bellarmino e Luís de Molina. O homem não era um iniciante e, no afrontamento, ele condena as pretensões jurídicas de teólogos com pouca dedicação ao Direito, como o também jesuíta Juan Azor²³, em quem Suárez teria baseado uma parte de seus fundamentos. Afinal, para tratar de matéria jurídica há que ser jurista e não teólogo: “mas como o alheio sempre nos contenta, mais trabalhamos por nos mostrar no que menos sabemos; e quem pudera ser perfeito teólogo se mostrou que era mediano legista”²⁴.

Para Castro, as leis gerais são para todos os membros da república, sejam eles de qual estado forem, eclesiásticos, nobres ou povo. A isenção do eclesiástico geraria uma desigualdade jurídica que acabaria por comprometer o caráter geral dessas leis: “a lei geral compreende assim os leigos como os clérigos naquelas coisas que tocam ao bom governo público”²⁵. Portanto, os religiosos de Portugal devem se submeter a elas e, no caso específico que é o móvel da intervenção do jurista, não devem portar armas nos horários proibidos.

O problema, é claro, não se limita a essa obediência, trata-se de coisa bem mais abrangente que é desenvolvida na carta que ele enviou ao jesuíta. O jurista interpreta as relações entre os tribunais de forma bastante diferente daquela de Suárez, ainda que reconheça a autonomia da justiça da Igreja. Para ele, no caso de opressão dos vassallos pelo juiz eclesiástico, os magistrados reais poderiam pedir os autos dos processos e até mesmo recolhê-los à força para conhecimento e informação. Poderia o Rei de Portugal, na condição de Rei,

ter acesso a todos os processos ativos no reino, mesmo aqueles da justiça eclesiástica; e no caso da perseverança religiosa na opressão de seus vassallos, caberia até mesmo a expulsão do juiz dos domínios da coroa. Em suma: não pode o Rei alterar a conclusão do juiz eclesiástico, mas pode impedi-lo de chegar a seu juízo.

No caso oposto, que vê o eclesiástico diante dos temas da lei comum, o jurista não cede nada aos exageros de Suárez quanto à imunidade. Afinal, a isenção dos clérigos em questões cíveis não é matéria do direito divino ou natural; ao contrário, é do direito humano e por isso os religiosos que delinquirem do direito civil devem ser julgados nos tribunais do reino, salvo se houver aceitação do Rei quanto à matéria.

Os últimos movimentos de Castro em seu duelo visam sobretudo o estatuto das concórdias entre o clero do reino e o Rei. Ele não era um herético reformado. Ao contrário, era católico e bastante católico que reconhecia até mesmo o poder do Papa de depor o Rei caso se verificasse perigo espiritual das almas. Não se trata aqui de um jurista da “Época das Luzes”²⁶. Para ele, trata-se de contratos firmados entre partes desiguais, certamente, mas ambas contratantes e iguais nesta condição. A ideia adversa de que o Papa é Vigário desses contratos e que a forma jurídica que melhor exprime essa condição é a do privilégio dado pelo chefe da Igreja aos contratantes é duramente combatida. Afinal, um privilégio poderia ser revogado sem causa demonstrada, pois tratar-se-ia da isenção de uma pessoa, ou grupo, das obrigações da lei. Gabriel Pereira de Castro sustenta o contrário: sendo contrato, a concórdia pode ser revogada licitamente por uma das partes apenas com causa demonstrada, ainda que uma delas seja superior à outra; e fecha seu argumento com uma frase bastante forte:

Toda outra doutrina terei mais por adulação que por verdadeira, atribuindo à superioridade do poder não guardar palavra, nem contrato; que parece mais defeito que poder, porque todo absoluto passa em tirania²⁷.

Assim, revogar unilateralmente concórdias entendidas como contratos só seria aceitável havendo causa demonstrada, e isso seria possibilidade comum a ambas as partes, ainda que uma delas fosse o Papa. Caso contrário, aquele que não reconhece superior teria seus atos caracterizados como tirania, palavra hedionda naqueles e em outros tempos.

Diante das considerações críticas de Gabriel Pereira de Castro, Francisco Suárez responde em onze de novembro de 1614 ao intermediário da Relação do Porto ressaltando que não poderia estar de acordo pois o jurista “*inclina mucho a la potestad temporal*”. De fato, sempre é bom lembrar, ele era jesuíta e muitíssimo defensor do Papa para ceder diante do que Castro lhe criticara.

Os argumentos em resposta vêm estruturados e muito bem arrumados, como seria esperável, tendo em vista a rigorosa ordenação de todos os seus textos. O teólogo aceita que as leis gerais se impõem a todos dos domínios da jurisdição real, clérigos ou não. Mas não concede exatamente no argumento histórico, e com isso, assegura a supremacia romana em matéria relativa à estruturação jurídica dos reinos. De fato, foram os reis de Portugal que conquistaram, *manu militare*, o reino aos mouros. Porém, sua modelagem moral e jurídica não foi constituída dessa forma. A conquista ter sido feita por Rei cristão não o coloca, de forma nenhuma, como governante autônomo diante de opções variadas de organização política e jurídica de suas realizações. A faculdade de organizar uma sociedade de cristãos instituída sobre as conquistas é possibilidade concedida em virtude de seus serviços à cristandade e não de concórdias, ou contratos, entre os prelados e o governante. Afinal, o Rei era cristão e agia na expansão do cristianismo, estruturando as sociedades nos moldes cristãos, sobre o que o chefe da Igreja tem, por si só, a supremacia espiritual. Ou seja, a condição cristã do governante não lhe possibilita a liberdade de organizar a seu arbítrio a sociedade. Suárez punha em causa uma ideia de homem cristão, e de seus deveres, que já comportaria a centralidade espiritual do Papa.

Desse modo, Roma teria assegurado seu lugar na estruturação política do reino e nas relações com o bélico governante, antes mesmo de sua efetiva conquista. Os argumentos do tridentino teólogo partiam efetivamente de princípios bastante diferentes daqueles adotados nos séculos posteriores.

O Papa teria então concedido ao Rei a possibilidade de organizar concórdias com os prelados do reino – portanto elas seriam privilégios – pelo próprio trabalho da expansão cristã. Ou seja, Suárez inverte a tese histórica de Castro sobre a supremacia real, com um argumento baseado na separação entre a conquista material e a estruturação jurídica. Por ser cristão e por realizar seus feitos em nome da cristandade, o Rei já se veria diante da necessidade de considerar o Papa seu superior espiritual. E a organização política do reino já estaria numa condição em que as concórdias com o clero português só poderiam ser feitas por concessão, segundo o jesuíta. Desta forma, ainda que tendo tomado e conquistado o reino, os reis dependiam de Roma para poder estruturá-lo juridicamente nos moldes do cristianismo.

O jesuíta efetivamente concentrava esforços naquelas teses que considerava essenciais. Seu tema próprio era a supremacia eclesiástica centralizada no Papa sobre os Reis. Para ele, todas as concórdias que possibilitaram a estruturação jurídica do reino nada mais poderiam ser que privilégios concedidos pelo Papa e, portanto, revogáveis unilateralmente e sem causa

suficiente demonstrada. O padre disputava algo que era, para ele, o fundamento de todo o seu trabalho e, na sua visão, o lugar político da Igreja de Roma diante do Estado Moderno em seus primeiros passos.

Por outro lado, na sua construção teórica, a imunidade eclesiástica seria um instituto de direito divino, contra o que nada poderia ser feito pelos reis, nem mesmo pelo Papa. Afinal, tratava-se de questão debatida em toda a Europa naqueles anos e de problema que incomodava em todos os domínios cristãos, de Veneza a Paris e a Londres, de Lisboa a Varsóvia e Viena: como julgar religiosos que delinquiriam contra o direito civil? Como tratar, nos diversos domínios aqueles religiosos que roubavam, assassinavam, oprimiam as populações? Esse era um ponto importantíssimo da cristandade em tempos de regicídios e de Guerras de Religião.

O padre Suárez deixa bastante clara sua ideia sobre essa questão:

Mas agora añado que tengo por falsa la opinion que dize ser de jure humano la exempcion de los clerigos in causis civilibus [...] esta sentencia es mas fundada, y mas pia y favorable a la Religion Catholica y que mas se aparta de las heregias destes tiempos y assi que debe qualquier hombre prudente inclinarse mas a ella²⁸.

Sendo de direito divino, a imunidade não poderia de forma nenhuma ser limitada pelo aparato legal dos reinos, por concórdias e contratos. Ela também estaria garantida em terrenos de conquista, pois é anterior do ponto de vista cronológico e superior do ponto de vista lógico à Igreja, aos reinos e à própria organização das sociedades. Suárez identifica o caráter central dessa tese e concentra argumentos exatamente nela:

... el dicho fundamento esta tomado del Derecho Divino, y fundado en el, o porque la exempcion ecclesiastica es de Derecho Divino, como es lo mas pio, y mas probable; o porque a lo menos el Papa tiene de Derecho Divino instituilla, y conservalla, o restituilla, como y quando convenga al mayor bien de la Iglesia, la qual potestad no se puede diminuir por ninguna Concordia, ni por ningun consentimiento, que el mismo Papa, o sus predecesores hayan dado; e assi dato, et non concesso, que los Reyes temporales dixessen algo contra esto, importa poco, porque su dicho en estas materias no haze fé, y estan obligados a obedecer a la Iglesia²⁹.

Suárez não deixa muito terreno para o poder temporal diante dos eclesiásticos: sua imunidade é de direito divino e não há o que se possa fazer em concórdias, acordos, privilégios ou contratos. Nem mesmo a ordem do tempo, os feitos conquistadores dos Reis, sequer o Papa pode alterar essa disposição, segundo o jesuíta.

A situação específica do porte de armas pelo clero nas horas proibidas poderia se resolver sem dificuldade e sem atentado à isenção dos religiosos, bastando para isso a ação local dos

superiores eclesiásticos. Afinal, para Suárez, preservar a imunidade eclesiástica constituía o centro de suas preocupações quando todo o aparato jurídico dos reinos se fortalecia. Ou seja, se os Bispos e Arcebispos assumissem para os religiosos de sua jurisdição aquelas disposições legais do reino que não atentavam contra o Direito Divino – como o uso de armas, a renovação das enfiteuses etc. – os conflitos ficariam sensivelmente reduzidos e o princípio preservado, sem que a imunidade eclesiástica fosse posta em questão.

Mas Suárez não parece tão conciliador quanto ao problema da supremacia real sobre os processos cívicos. Aceitar que os tribunais do Rei pudessem interferir de qualquer modo nos processos eclesiásticos, ainda que fosse para adiar o juízo, equivaleria à aceitação da superioridade real sobre a Igreja em matéria jurídica, o que estava absolutamente fora de questão para ele. A defesa dos vassalos porventura oprimidos por eclesiásticos poderia ser assegurada pelo recurso a instâncias superiores da própria justiça eclesiástica, à Mesa do Bispo, ao Legado Pontifício etc. Ou seja, a própria estrutura da Igreja disporia de caminhos para quem estivesse em situação de opressão pelos tribunais de sua justiça. Os religiosos que roubavam, matavam etc. seriam bem julgados pelos próprios tribunais da Igreja, sem que se fizesse necessário o recurso à coroa.

Embora sem indicação, logo após terminada a carta de Suárez, na mesma sequência de parágrafos, há duas páginas de Gabriel Pereira de Castro em que o jurista rebate os argumentos expostos por seu oponente.

Destas respostas do Padre Francisco Suárez se vê claramente o que em seu livro trata contra os costumes e leis deste Reino, e como para fugir das dificuldades lhe foi necessário subir-se àquele alto de dizer que a isenção dos clérigos nas causas cívicas era de Direito Divino [...] depois disto, negando as Concórdias, e querendo que forçadamente sejam privilégios que o Papa pode revogar com causa ou sem ela validamente³⁰.

A discussão não parece ter prosseguido muito além do que mostram os documentos publicados, Suárez morreu dois anos depois e o desembargador seguiu sua carreira de jurista e poeta. No entanto, os temas tratados estavam numa esteira que projetava o núcleo do debate para muito além dos conflitos portugueses entre a jurisdição eclesiástica e a temporal. Gabriel Pereira de Castro veio a público em 1622 com um tratado jurídico sobre o poder dos Reis buscando mostrar que a mão real protege a liberdade eclesiástica sem a necessidade de quaisquer bulas³¹. Sua pauta segue de bastante perto os temas do debate com Suárez a propósito das teses expostas no *Defensio Fidei*.

O jurista apresenta sua tese sobre o poder real diante da Igreja baseado na tese, exposta mais acima, de que as concórdias não são concessões papais aos reis, não são privilégios. São elas contratos e devem ser respeitados como tal. De fato, a exposição dos argumentos de Pereira de Castro neste livro acompanha o elenco de seis argumentos apresentados pelo jesuíta como justificativos daquilo que seria a invasão da imunidade eclesiástica pelos magistrados reais. De fato, *De Manu Regia* é obra de combate às proposições do padre Suárez.

Quer ele mostrar que o Rei de Portugal pode tomar conhecimento dos processos eclesiásticos segundo assenta o direito do Reino, seus costumes e as concórdias feitas com a Igreja; ao contrário do que defendia o jesuíta. Suas propostas nessa matéria são efetivamente muito assemelhadas àquelas defendidas na Galiza e em Castela por Salgado de Somoza: em matéria civil, estão os tribunais do Rei a serviço do combate à opressão dos povos pelo poder eclesiástico.

Mas, sempre é importante lembrar que o padre Suárez escrevera seu tratado para os reinos da Europa, que naqueles anos buscavam reassentar seus domínios sobre um alargamento e uma consolidação do poder temporal sobre sociedades que não mais viviam com uma Igreja única e exclusiva para toda a cristandade. O jesuíta não falava apenas para Portugal e não reconhecia apenas nas leis locais os atentados em potencial à imunidade eclesiástica. Ele agia em defesa da Bula da Ceia, de seus princípios e assentos relativos à isenção dos religiosos diante das leis dos reinos. De fato, essa Bula era editada e reeditada a cada ano por pontífices sucessivos e sua publicação fora dos domínios territoriais do Vaticano sempre foi problema sério no século XVI, em todos os reinos da cristandade e, por incrível que pareça, maior ainda naqueles que mantiveram sua fé romana. Em Portugal, por esses tempos, ela foi publicada algumas vezes, sendo a última em finais do século³².

Neste documento pontifício, mais da metade do total de itens que levariam à excomunhão e ao anátema, onze deles, referem-se à proteção das pessoas e dos bens da Igreja diante de invasões de jurisdição por parte de magistrados laicos. Vê-se também as mesmas penas àqueles que apelarem aos tribunais dos reinos contra decisões da justiça eclesiástica e aqueles que levarem religiosos aos tribunais dos Reis³³. Não se tratava apenas de problema português ou ibérico. Era tema de toda a Europa e assunto sobre o qual intervieram inúmeros juristas e teólogos de todas as orientações ao longo dos anos. Certamente as teses de Castro não foram idiosincrasias de jurista mais preocupado em exaltar seus Reis ou em desfrutar de benefícios ou de mercês reais.

Gabriel Pereira de Castro combate aquilo que considera uma extensão indevida do “poder indireto” dos Papas sobre os Reis, apresentado por Suárez como poder diretivo nos assuntos dos reinos: “Suárez, no tratado contra os erros da Inglaterra [...], diz que segundo o poder espiritual indireto, o Papa tem força diretiva nos assuntos temporais”³⁴. Sua crítica está mais concentrada nas teses próprias de Suárez, que ele reconhece como paroxismo, e nas interpretações acerca dos significados do “poder indireto” tal e qual proposto por Bellarmino e discutido com diversos teólogos e juristas europeus naqueles anos, Paolo Sarpi entre esses.

De fato, os problemas tratados no duelo entre Castro e Suárez não se resumem apenas a um conflito teórico entre um grande jurista e um teólogo de expressão europeia. O assunto estava bastante vivo naqueles anos em Portugal e, além de Lisboa, seus ecos também se fizeram ouvir no Porto e na Universidade de Coimbra, onde a imunidade eclesiástica e a Bula da Ceia eram objeto de intensas discussões³⁵. As singularidades da discussão portuguesa, em toda a sua extensão, ainda aguardam estudo abrangente, embora já se possa dizer que seu exame sugere uma riqueza enorme de conclusões possíveis cujo impacto historiográfico pode ser bem grande. Afinal, trata-se das fundamentações jurídicas das relações entre a Monarquia Portuguesa e a Igreja na época de formação do Estado Moderno. Assim, as antigas e sempre renovadas teses defendendo uma harmonia de convivência ou celebrando uma vitória laica poderiam encontrar caminhos de superação.

Por outro lado, como manifesta expressão do incômodo gerado pelo tratamento dessa questão, *De Manu Regia*, obra maior de Castro publicada alguns anos depois do duelo, acabou chamando a atenção em Roma. Não seria para menos: ela incidia sobre o grande livro de combate intelectual do mundo tridentino aos reformados ingleses e suas inovações quanto à matéria eclesiástica. Uma vigorosa contestação das ideias centrais de Suárez não poderia ficar ileso. *De Manu Regia* foi posta no *Index Librorum Prohibitorum* em outubro de 1640³⁶, numa curiosa coincidência cronológica com os feitos maiores da política portuguesa de então, embora nada se possa afirmar quanto a uma relação efetiva entre os eventos de dezembro e a decisão da Congregação romana: tratava-se apenas de mais um livro posto no *Index*, e isso não poderia disparar os conflitos severos dos anos 1640-1668, quando o Reino Restaurado chegou ao esgotamento nas suas relações com Roma. Em 1640, Castro já havia morrido, mas o debate prosseguia e ainda teimava em permanecer na pauta com ações espetaculares, interdições de Lisboa etc. O decreto da Congregação do Index que proibiu a leitura do *De Manu Regia* acabou colocando a obra em boa companhia. Ela foi proibida junto ao *Tractatus*

de *Suplicatione ad Sanctissimum* de Francisco Salgado de Somoza, também defensor em algum nível de supremacia real em matéria eclesiástica, e de cartas de Isaac Casaubon.

O duelo de Gabriel Pereira de Castro com Francisco Suárez é algo que se projeta então para muito além da obediência eclesiástica portuguesa aos tribunais e às leis do reino, alinhando esse debate jurídico aos mais apaixonantes temas da Filosofia Política do Velho Mundo naqueles anos.

Notas

¹ A quantidade de obras e de análises historiográficas sobre esse problema é desproporcional, o que torna inócua a apresentação de uma lista bibliográfica mais abrangente.

² A obra de António Manuel Hespanha é bastante conhecida entre nós, particularmente. Seu aporte ao problema do Estado Moderno vem sendo debatido ao longo das últimas décadas, com bons estudos sobre a governança dos povos da América Portuguesa, como o livro de Rodrigo Bentes Monteiro, por exemplo. Mais recentemente, ela conheceu um contraste na análise de Laura de Mello e Souza.

³ Para além do que já ficou registrado em trabalhos mais antigos, ver o recente volume de Richard Bourke e Quentin Skinner. Para o desenvolvimento teórico deste problema entre autores portugueses do século XVII, conferir a obra de Pedro Calafate.

⁴ Particularmente importante como expressão da reorganização do Estado Vaticano é a Constituição Apostólica *Immensa Aeterni Dei* de Sixto V.

⁵ A bibliografia sobre o papel de Roberto Bellarmino na vida intelectual e política é bastante volumosa, afinal trata-se de um doutor da Igreja que tomou a dianteira em diversos problemas espinhosos entre os séculos XVI e XVII. Já há alguns anos, foi publicado por Franco Motta um extenso trabalho que oferece boas alternativas de estudo e de interpretação.

⁶ O Tribunal da Inquisição foi assunto de interesse bastante antigo e sempre renovado entre os historiadores, em particular entre aqueles do Brasil. No entanto, as análises de Adriano Prospero, de Giuseppe Marcolli e José Pedro Piva são indispensáveis.

⁷ A Bula da Ceia recebeu este nome por ser lida todos os anos no dia da Ceia do Senhor, na Semana Santa, em Roma pelo próprio Papa. Trata-se de documento que condena duramente qualquer ação contra eclesiásticos e qualquer recurso aos tribunais reais ou civis em causas envolvendo religiosos.

⁸ A bibliografia sobre este episódio é bastante numerosa, com títulos produzidos desde o próprio conflito, como o livro do Paolo Sarpi sobre o assunto. Uma boa análise da questão e do desempenho do teólogo de Veneza pode ser encontrada na obra de Gaetano Cozzi. Quanto aos jesuítas, essa característica se mantém. Destaca-se, no entanto, o estudo Maurizio Sangalli.

⁹ A bibliografia sobre Paolo Sarpi é bastante desenvolvida. No entanto, uma boa abordagem inicial pode ser vista no volume de Vittorio Frajse.

¹⁰ Francisco Salgado de Somoza foi um jurista não muito estudado nas últimas décadas. Entretanto, há o texto de Santiago Alonso.

¹¹ Como ele mesmo diz já no título de sua obra: *Tratado da proteção real aos que apelam da opressão em causas eclesiásticas*.

¹² A fortuna crítica do *Defensio fidei* de Francisco Suárez é enorme, contando com entusiásticos defensores e com enérgicos combatentes ao longo dos séculos que seguiram a sua publicação. Não é o caso de apresentar aqui os principais títulos. A edição usada neste trabalho é a de Coimbra, 1613.

¹³ De fato, Jerónimo Osório foi bispo bastante combativo escrevendo cartas públicas e obras contra os reformados de seu tempo, especialmente contra os anglicanos.

¹⁴ O poema foi editado umas seis vezes desde 1636. A edição mais recente e mais bem informada é do ano 2000.

¹⁵ O manuscrito encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa, MS FG 330.

¹⁶ PEREIRA DE CASTRO, Gabriel. *Monomachia sobre as Concordias que fizeram os Reys com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdiçam eclesiastica e temporal*. Lisboa: José Francisco Mendes, 1738, página não numerada. De agora em diante *Monomachia*.

¹⁷ *Idem*, p. 4b.

¹⁸ A própria licença do Paço, dada por João Álvares da Costa em 1736, resume bem do que se trata: “Contém este livro um duelo escolástico, para o qual invitou ao exímio Doutor Francisco Suárez o grande zelo do insigne Doutor Gabriel Pereira de Castro na defesa e estabelecimento das regalias e alto poder dos senhores reis destes reinos, concordando o do Sumo Sacerdócio com o Régio e econômico dos nossos augustos Monarcas”, *Monomachia*, sn.

¹⁹ *Defensio Fidei*, cit. 552b. A tradução é minha.

²⁰ Embora contando mais de três décadas de sua primeira publicação, a obra de Paolo Prodi citada mais acima é imprescindível para o exame dessa questão.

²¹ Cf. Giuseppe Marcocci, *I Costodi della Ortodossia*.

²² *Monomachia*, p. 9b-10a.

²³ Juan Azor foi um jesuíta bastante importante nos debates teológicos daqueles tempos. Ao citá-lo num debate jurídico, Castro parece demonstrar desprezo pelas teses do autor. Sua obra maior foi editada inúmeras vezes.

²⁴ *Monomachia*, p. 14b-15a.

²⁵ *Monomachia* 15b.

²⁶ Gabriel Pereira de Castro assenta bem isso no decorrer de sua intervenção: “...sabemos que o poder do Papa se estende a poder tirar o reino ao Rei, quando de seu governo houver escândalo, ou perigo espiritual das almas; sendo o reino, e poder temporal coisa que o Rei não teve do Papa, senão de Deus”. *Monomachia*, p. 35b.

²⁷ *Monomachia*, p. 36a.

²⁸ *Monomachia*, p. 51a-b.

²⁹ *Monomachia*, p. 56a.

³⁰ *Monomachia*, p. 59a.

³¹ “*Rex dum defendit, non offendit libertatem acclesiasticam*” conforme ele diz em seu tratado PEREIRA DE CASTRO, Gabriel. *De Manu Regia tractatus*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622, vol. I, f. 1v.

³² *Bulla do Santissimo Padre e Senhor nosso Clemente Papa Octavo, lida no dia da Cea do Senhor, anno de 1595*. Lisboa: Simão Lopes, 1596.

³³ Cf. *Ibidem*, sn. Entre as mais variadas obras relativas à Bula da Ceia, serve de boa entrada no problema o livro de Juan Luis Lopez, obra escrita ainda no final do século XVII.

³⁴ *De Manu Regia*, cit., f. 9b.

³⁵ Cf. as obras de Luís Correia, António de Sousa e de Feliciano de Oliva e Sousa.

³⁶ *Index Librorum Prohibitorum Alexandri VII Pontificis Maximi iussu editus*. Roma: Tipografia da Reverenda Câmara Apostólica, 1664, p. 343-4.

Referências Bibliográficas

- ASCH, Ronald; DUCHHARDT, Heinz. *El Absolutismo, un mito?*. Barcelona: Idea, 2000.
- ALONSO, Santiago. *El Pensamiento Regalista de Francisco Salgado de Somoza (1595-1665)*. Salamanca: CSIC, 1973.
- AZOR, Juan. *Institutionum moralium*. Lyon: Cardon, 1613.
- BENTES MONTEIRO, Rodrigo. *O rei no espelho*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BOURKE, Richard e SKINNER, Quentin (orgs). *Popular sovereignty in historical perspective*. Cambridge: CUP, 2016
- CALAFATE, Pedro. *Da origem popular do poder ao direito de resistência*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012
- CHERUBINI, Laertio. *Magnum bularium romanum*, tomo II. Lyon: Borde, Arnaud, 1697, p. 612-22.
- CORREIA, Luís. *Relectio ad caput inter alia de immunitate ecclesiarum*. Porto: João Rodrigues, 1626.

- COSANDEY, Fanny; DESCIMON, Robert. *L'absolutisme en France*. Paris: Seuil, 2002.
- COZZI, Gaetano. *Paolo Sarpi tra Venezia e Europa*. Turim: Einaudi, 1979
- DE MELLO E SOUZA, Laura. *O Sol e a Sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- DE OLIVA E SOUSA, Feliciano. *Tractatus de Foro Ecclesiae*. Coimbra, 1649.
- DE SOUSA, António. *Relectio de Censuris Bullae Coenae*. Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1615.
- FRAJESE, Vittorio. *Sarpi Scettico. Stato e chiesa a Venezia tra cinque e seicento*. Bolonha: Mulino, 1994.
- GUIMARÃES PINTO, António. *Humanismo e controvérsia religiosa. Lusitanos e anglicanos*. Lisboa: INCM, 2006.
- HENSHALL, Nicholas. *The Myth of Absolutism*. Londres: Longman, 1992.
- HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1994.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *L'Etat Royal*. Paris: Hachette, 1987.
- LOPEZ, Juan Luis. *Historia Legal de la Bula Llamada In Coena Domini*. Madri: Gabriel Ramirez, 1748.
- MARCOCCI, Giuseppe. *I Custodi della Ortodossia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da inquisição portuguesa*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.
- MOTTA, Franco. *Bellarmino. Una teologia política della Controriforma*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- PEREIRA DE CASTRO, Gabriel. *Ulissea*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.
- PEREIRA DE CASTRO, Gabriel. *Monomachia sobre as Concordias que fizeram os Reys com os prelados de Portugal nas duvidas da jurisdiçam eclesiastica e temporal*. Lisboa: José Francisco Mendes, 1738.
- PRODI, Paolo. *Il sovrano pontefice*. Bolonha, 1982.
- PRODI, Paolo. *Uma história da Justiça*. Lisboa: Estampa, 2002.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della coscienza*. Turim: Einaudi, 1996.
- SALGADO DE SOMOZA, Francisco. *Tractatus de Regia protectione vi oppressorum appellantium a causis et iudicis ecclesiasticis*. Lyon: Prost, 1627.
- SANGALLI, Maurizio. *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra cinque e seicento*. Veneza: Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1999.
- SARPI, Paolo. *Historia Particolare delle Cose passate tra il Sommo Pontefice e la Serenissima Republica di Venezia*. Lyon, 1624
- SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*. Coimbra: Diogo Gomes Loureiro, 1613.